م آع
۴۹۷

الرسائل

ابي المعالي بن محمد
ابرهيم الكلباسي

فهرست كتاب الرسائل ... الفقهاء ... ابي المعالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القاصر عن ثنائه لسان القال والمقال والصلوة والسلام على اشرف المبعوثين محمد بن عبد الله الارتقاء الى ذروة الكمال وآله الذين هم للانوار مهابط وللاسرار محال وبعد فانه لما كان في هذا الكتاب الداخل ... من هذا الباب ... من شرح الطرح اغوار عقود جواهر ... وضياء يغني عن الغوص في بحار ... الافكار درر الحقائق لاشتماله على مسائل شوارق انوار التحقيق من شارقه ... وبوارق آثار التدقيق من ... سطور ... رسائل ...

الجنان بها ... على الله الذين هم على الحق | من ... ما قد صاغ فكر ... | حلي البيان في
من يقصر ... السبق | انت المجلي ... العلوم اذا | اضحى فريدا في التحقيق في فلق | ...

ثمر سماء التحقيق ... وفصل خاتم التدقيق الفائق كشاف كل مسئلة دقيقة غامضة حلال كل عقدة عارضة ... حتى ... الطبع الوقاد شوارد الشكوك والشبهات ونقاد بلحاظ ذهنه النقاد ... الاحكام الشرعية المستفادة من الآيات والروايات نقاوة اعاظم العلماء والاثبات عمدة افاخم الاجلاء الثقات مفتاح ابواب الفلاح ومصباح محراب الصلاح سلطان العلماء الاعلام حجة الاسلام بن حجة الاسلام الوالد الاستاد المحقق الوحيد الفريد المدقق الحبر الورع التقي النقي

الالمعي المراقب الخبير البصير الشهير بابي المعالي نور الله مرقده رأيت ان اذكر فهرس غرر تحقيقاته ودرر تدقيقاته

الرسالة الاولى

في ان الاصل في الاستعمال الحقيقة او اعم من الحقيقة والمجاز وفيه مقامات **الاول** فيما كان اللفظ مستعملا في معنى وله معنى حقيقي ومجازي يحمل على الاول بلا خلاف خلافا للمحقق الخونساري في اوائل مشارقه وفيه الكلام في الاقوال في المقام وبيان التحقيق فيه **الثاني** فيما اذا استعمل اللفظ في معنى معلوم ولكن لم يعلم انه الموضوع له او غيره ويجب فيه الحكم بكونه حقيقة فيه خلافا للفاضل الخونساري في تعليقات الباغنوي **الثالث** فيما لو استعمل اللفظ في معنيين ولم يكن بينهما علاقة وثبت كونه حقيقة في احدهما وشك في كونه حقيقة في الآخر او مجازا ويجب فيه الحكم بالحقيقة واذا كان بينهما علاقة ففيه خلاف معروف **وفيها تنبيهات** آ في دفع ما ربما يتوهم من التنافي بين كلمات المشهور من ان الاصل في الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان المجاز خير من الاشتراك ب في انه بناء على اصالة الحقيقة فغاية الامر ثبوت الحقيقة عند المستعمل لا دائما ج ان كثرة استعمال اللفظ في المعنى مع استعماله في غيره ظاهر في كونه حقيقة فيه ام لا د في ان كثرة استعمال اللفظ في معنى يلزم كونه موضوعا له ام لا ه في المدار في الاستعمال و في الفرق بين الاستعمال والاطلاق ز فيما ذكره بعض الاعاظم من اختصاص اصالة الحقيقة بما بعد فراغ المتكلم عن الكلام مع ما فيه من الكلام ح في ان مقتضى كلام الفقهاء رضوان الله عليهم ان منشأ الكلام في جواز اعطاء الخمس لمن كان هاشميا من جانب الام الكلام في اصالة الحقيقة في مقام الوضع مع الكلام فيه ط في كلام من يناسب المقام ودفع ايراد من المحقق القمي وغيره عنه ى لو استعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم حقيقة لا فيهما ولا في غيرهما يا لو انه استعمل في معنى ولم يعلم الموضوع له يب في انه بناء على ظهور الاستعمال في الحقيقة فغاية الامر ثبوتها عند المستعمل ووقع هنالك في الزيادة يج في ان ظهور الاستعمال في الحقيقة على القول به معتبر ام لا يد في اقسام يه فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وشك في كونه حقيقة فيهما او في احدهما يو فيما اذا استعمل اللفظ في معنى ... وظن بالظن المعتبر انه ليس من جهة العلاقة يز في دوران الامر بين المجاز والاشتراك

الرسالة الثانية

في تحرير محل النزاع في دلالة النهي على الفساد من حيث اختصاص النزاع بما لو كان المنهي عنه مقتضيا للصحة وعدمه **وفيها فوائد** آ في المنهي عنه لنفسه ب في المنهي عنه لجزئه ج في المنهي عنه لشرطه وفيها تخفيف ... د في المنهي عنه

ساطانا في بعض تعليقات تدارك يك في ذكر كلام منا اتيتم في بعض تعليقات المعالم و فيه كلام في
تعريفاته وورة تقسامه **الرسالة الرابعة** في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية و فيها
مقدمات آ في استقلال الاحكام الوضعية وانتزاعها ب في تعريف العبادة والمعاملة ج
في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية دون المعلومة د في عدم ابتناء المسئلة على ان الالفاظ
موضوعة للصحيح او الاعم ه في الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلف به و في ان النزاع
فيما لم يحتمل فيه اخلال الاتيان بالمشكوك لجزئية او شرطية او ترك المشكوك لمانعية ز في ان النزاع فيما
كان الواجب من الارتباطيات ولو في الجملة ح في ان النزاع فيما لو كان الشك في جانب العرض ويطرد
فيما لو كان في جانب الطول ط في ان النزاع في الشك في الواجب دون المندوب ى في ان النزاع
في جزئيه ونحيتها بالنسبة الى الواجب النفسي ويطرد في الواجب الغيري يا في ان النزاع في الشرائط
والاجزاء التعبدية ويطرد في التوصلية او بعينها الا هذا ولا ذاك يب في ان النزاع فيما لو كان
الاحتياط في الفعل المشكوك فيه غير متعسر يج في ان النزاع فيما يمكن تحقيق عدم افادة الاصل
الظن يد في اطراد النزاع فيما لو ظن الجزئية او الشرطية او المانعية بالظنون التي ثبت عدم اعتبارها
يه في اقسام الشك في الشرطية والجزئية والمانعية يو في تحرير محل النزاع بالنسبة الى اسباب
الشك في الجزئية والشرطية والمانعية وما في حكمه يز في ان النزاع يختص بالقول باعتبار الظن
النفسي في ظواهر الحقايق ويطرد على القول بكفاية الظن النوعي يح في عدم اطراد النزاع في الشك
في المانعية يط في اشتراط اعتبار الاطلاق بان يكون المتكلم في مقام البيان تفصيلا و
فيه ذكر اقسام الورود والحكم مورد حكم اخر و فيه تحقيقات ... ومطالب انيقة
في التمسك بالاطلاقات ك في ان النزاع يختص بالواجبات التعبدية ولكنه يطرد في الواجبات
التوصلية كا في بيان المراد من الاصل المتنازع فيه في المقام والتنبيه بين اصل البرائة واصل
العدم كب في اقسام متعلق الواجب والكلام في مقدار العلم بالوجود كج في تحرير محل النزاع
من بعض الوجوه كد في ان النزاع فيما لو كان الشك من باب الشبهة الحكمية فلا تعم الشبهة الموضوعية
كالا يطرد فيها **و فيها تنبيهات** آ فيما لو وقع الشك في الاتيان بجزء او شرط ثابت
الجزئية او الشرطية للعبادة او في ارتكاب فاثبت مانعيته او في مانعية ما قد ارتكبه او يريد ان

في بعض الصور مع الكلام فيه كه

فيما لو استاجر المجتهد مقلده للصلوة وكان المجتهد والمقلد شاكا في وجوب السورة مثلا كو
فيما لو تذكر ولا اتيان بالوتر كز فيما لو نذر شيئا ثم شك في شمول الاطلاق لبعض الافراد في بعض
الاوقاف كح فيما لو دار التقليد عند المقلدين وجوب تقليد الاعلم وجواز تقليد غير الاعلم
في انه قد يرد الامر في الحكم الوضعي بين الاقل والاكثر فيتمسك باصل البرائة او بقاعدة الاشتغال
غفلة من حقيقة الحال ل في انه اذا شك في جزئية شيء او شرطيته او مانعيته للمعاملة فهل الاصل صحة
المعاملة او الاصل فسادها و فيه الكلام في تصحيح العقد بقوله عليه السلام المؤمنون
عند شروطهم **الرسالة الخامسة** فيما لو ثبت التكليف بشيء وتردد المكلف به
بين مهيتين مختلفتين **و فيها مقدمة** ذات مطالب من ان الكلام في تردد الوجوب بين
المتباينين في حكمه المحرم وان الكلام في تردد الوجوب النفسي **و فيها فوائد** آ في دفع ما ربما
يتراءى كون الامر من العنوان المبحوث عنه في باب صلوة الظهر والجمعة في زمان الغيبة لو توقف
في المسئلة وكون الاحتياط الجمع بين الصلوتين ب في دفع اشكال ج فيما لو شك في شرائط الوجوب
بشيء و فيه الكلام فيما لو شك في الشرط من جهة الاجمال وكذا في اشتراط شرط الوجوب **الرسالة
السادسة** في الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلف به و فيها مطالب في
المقدمة فيها بيان الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلف به في موارد الابتلاء على حال الشخص
وفيها بيان الفارق في جواز المخالفة التكليفية الى تكاليف متعددة وعدمه و فيها تنبيهات
آ في ان الشك في المكلف به في جانب العرض او الطول ج في دفع توهم **الرسالة السابعة**
في اشتراط بقاء الموضوع في حجية الاستصحاب و فيها فصول آ في المقصود بالموضوع ب في ان
الشرط المبحوث عنه شرطا استصحاب الحكم او الموضوع وشرط الجريان او الحجية ج في دليل اشتراط الشرط
المبحوث عنه د في ان المقصود بالشرط المبحوث عنه تنقيح الحال في موارد ... الاستصحاب
ه في تشخيص الموضوع تفصيلا في موارد الاستصحاب و في تحقيق الحال في اشتراط شرط المبحوث
عنه ز في انقسام بقاء الموضوع في استصحاب الحكم الى اقسام وتحقيق الكلام في انقسام ح في حكم
الشبهة المتبدل فيها على تقدير تشخيص الموضوع **و فيها تنبيهات** آ في دفع ما ربما
يتراءى بادي الرأي من عدم اشتراط الشرط المبحوث عنه ممن يقول بطهر الاستحالة ب في

بالاصل وكذا فيما تنقيضيه بعض

الكلام

الكلمات من الظن ببراءة المنكر ب في تحرير محل النزاع ج في اقسام تعارض اليد والاستصحاب د
قد تكلم في اصل المسئلة في مقامات ثلثة آ في تعارض البينة واليد و ب فيما لو كان الحاكم عالما
بسبق الملكية لغير ذي اليد ج فيما لو اعترف ذو اليد عند الحاكم بسبق ملكية المدعى به للمدعي
وفيها تنبيهات في دفع توهمين و ذكر كلام من المحقق القمي في جوبة الاسئلة مع انكاره فيه
الرسالة العاشرة في تعارض الاستصحاب اصالة صحة العقود وفيها مقدمة
في تعريف المدعي والمنكر وفي اصل المسئلة كلام في الفرق بين الشرط وعدم المانع وفيها خاتمة
في تزييف ما ذكره الفاضل التراقي من انكار القول باصالة صحة افعال المسلمين واقوالهم من المتقدمين
الا نادرا وفيه نقل عبائر الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين مما يدل على تلقيهم القاعدة بالقبول وذكر
الكلام في ثلاث مقامات في صحة افعال المسلمين اولا واصالة صحة العقود ثانيا واصالة صحة
اقوال المسلمين مما يحكيها غير العقود والايقاعات ثالثا الرسالة الحادية
عشر في طريق نقل الشيخ الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه والشيخ في التهذيبين وفيها
مقدمات آ في محل النزاع وان اطلاق الصحة على الطريق خلاف المصطلح عليه وضبط لفظ
المشيخة ب في اختصاص الكلام في المقام بالفقيه والتهذيبين دون الكافي وفيه ذكر موارد ارسل
فيها الكليني وذكر اقوال في ان كتاب الروضة من الكليني او المحلي او الاسكافي وان الفهرست مع …
غلط وما فعل الشيخ في التهذيب عن طريقه الكليني ج في دلالة شيخوخة الاجازة على العدالة
وفيه ذكر طرق لمعرفة شيخوخة الاجازة وان رواة الاخبار وعلمائنا الاخيار كانوا مصرين
في الاجازة والاجازة والايراد على العلامة المجلسي ره في اجازاته د في الفرق بين هذا العنوان
وعنوان لزوم نقد اخبار الكتب الاربعة ه في ان هذا العنوان من المسائل الاصولية دون
الرجالية وفيها تنبيهات آ في ثمرة المسئلة المبحوث عنها ب في ان طريق الصدوق
على ما ذكر في الفهرست وفيه الكلام في عدم نفع اعتبار طريق الفهرست في اعتبار
طريق التهذيبين على الاطلاق وان كفاية اعتبار طريق الفهرست مع طريق التهذيبين في
تركيب السند من الكافي وان اعتبار طريق الفهرست لا يجدي في اعتبار الخبر المذكور
في التهذيبين الاولين من الاستبصار وتحصيل الطريق المعتبر من كتاب النجاشي في صورة ذكره

وحدانيا

وحدانيا او ثنائيا او ثلاثيا وفيه الكلام في ان عطف المفرد على المفرد يقتضي ملاحظة تعلق الحكم بالمجموع
المفردين واستقلال كل من المفردين في الحكم سا في انه قد يتفق في مشيخة الفقيه والتهذيبين وقوع من
ذكر الطريق اليه في طريق آخر سب في انه قد يتفق الاشتباه في سند احد التهذيبين باحد في آخر سج
في عفو الصدوق عا في الاقوال في اسقاط الكليني من اوائل السند عب في ذكر كلام نافع من …
عد فيما اتفق في التهذيبين من الاشتباه في عبد الله بن سنان عن ابن مسكان عر في انه قد يتردد الخبر بين كونه
مذكور الطريق وكونه غير مذكور الطريق ف في دلالة ذكر الطريق الى الراوي على حسنه وفيه
ان الاحسن جعل المدار في الحسن على الحسن لا المدح فا في اصطلاح صاحب التحرير في صورة …
الطريق فب في تعارض رواية الكليني والشيخ وفيه حكاية عمل صاحب المعالم بالخبر الذي …
في الفقيه فد فيما رواه في الفقيه على نهج غير مأنوس فط في مشايخ الصدوق في الفقيه و
فيه مشايخ الشيخ في التهذيبين صا فيما ذكره العلامة في اخر الخلاصة من شرح حال طرق الفقيه و
التهذيبين وفيه الكلام في اعتبار تصحيحات العلامة وعدمه ق فاذكر من اطلاق
الصحيح على غير المصطلح وا … من العلامة في تعرض شرح حال كل من طرق التهذيبين
اتحاد الطرق قصب في انه هل تقتضي صحة الطريق الى غير المذكورين صحة الروايات ام لا صح
في انه لو تعدد الطريق فهل الطريق المتعدد طريق الى الروايات من باب العموم الافرادي او العموم المجموعي
صه فيما استدل العلامة المجلسي ره على ان اخبار الكتب الاربعة مأخوذة من الكتب المشهورة
صو في انه لم يرو الصدوق في الفقيه عن بعض الكتب التي ذكر استخراج الفقيه منها صز فيما علم
روايات ابان بن تغلب في ثلثين الف حديث ومحمد بن مسلم في اربعين الف حديث وجابر في سبعين الف
حديث وابن عقدة في مائة وعشرين الف حديث صح في تصحيح الغير للطريق استطرادا واستقلالا
وفيه تضعيف ما وقع من العلامة من التصحيحات بكثرة ما صدر عنه من الاشتباهات كما يقف عليها الخبير
المتتبع والبصير المتبحر صط في سقوط الاسانيد ق في كلام من الفاضل المحلي والسيد السند النجفي في
اصل السكوني قا في تضعيف كلام من المولى التقي المجلسي في بعض طرق الفقيه وفيه كلام في
الاستفاضة واقسام الرواية المفيدة قب في ضبط احاديث الكتب تحقيقا في بعض وتقريبا في آخر
قد في كلام من المنتقى الرسالة الثانية عشر في تصحيح الغير وجواز …

الاصوليين والرجاليين في الفرق

وفي الفرق بين الشهادة والخبر [illegible] واختلاف ترتيب ما ذكره الشهيد في القواعد من اشتراط [illegible] والشهادة وترتيب ما ذكره التفتازاني في المطول بما الحقق الشريف من ان التجريد على الاصل [illegible] فليس بعد اولم [illegible] نقيضه **وفيها تنبيهات آ** في ان المحقق لا يقتصر في الفقه على [illegible] بسند [illegible] العدلين وان جرى في المعارج على اعتبار العدلين في التزكية **ب** في ان صاحب [illegible] قد صنع صنيعه في كل من المقامين **ج** في الفرق بين التصحيح والتحقيق بحسب الاصطلاحين **الرسالة**

الرابعة عشر في حجية الظن وجرى الكلام في مقامين في الحجية في مقام الاجتهاد [illegible] ثبوت الخصوصية للظن الحاصل من الخبر [illegible] تحقيق [illegible] واقسام الظهور مع اخلاله الخصوصية وعدمه في مقامها لا دلالة في [illegible] العلم والتوقف في مقام الاحتجاج [illegible] كلمات المتعرضين لهذه المسألة خالية عن التحرير ولم يهتدي الى تحرير محل النزاع سابق في الاعلام ومن ذلك القول بحجية الظنون الخاصة [illegible] بان الاصل [illegible] القول بعد تشخيص محل النزاع تذكر عند ذكر الاقوال في المسألة بعض كلمات المحقق القمي في الغنائم وحاشية القوانين واجوبته في المراسلات الواقعة في [illegible] كلها لا يخلو عن [illegible] وعقد الكلام في حجية الظن بالطريق والكلام في [illegible] الاعلم [illegible] بالكلام في التقليد **الرسالة الخامسة عشر** في جواز البقاء على التقليد للمجتهد الميت وعدمه **وفيها تنبيهات** ترتقي الى تسع وتسعين **وقد تم الفهرس** بيد القاصر [illegible] ابن المصنف المحقق العالم الرباني المدعو بابي الهدى **كمال الدين** حامدا لله رب العالمين ومصليا على اشرف النبيين وخاتم المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين

تحريرا في يوم الثلثاء [illegible] شهر جمادي الاولى سنة ١٣١٧ السابع عشر وثلثمائة بعد الالف من الهجرة

وقد تصدى لطبع هذه الكتب المستطابة البهية بان يكتب بالتبر المذاب على خدود الاتراب والرسالة المسماة بالبدر

التمام في احوال الوالد المحقق العلامة محمد جواد السعادة والشوكة محمد ديمات السيادة والحشمة صاحب ذيل الكرم على سحاب السماء والسائر بمكارمه الركبان من الارجاء ذو المجد الرفيع والقدر المنيع حاوي مكارم الخصال [illegible] والآداب المستغني باشتهارها عن [illegible] طال [illegible]

في الانام جناب الاوحد الامجد [illegible] الشهير بـ [illegible] وقاه الله تعالى من الحاسد والواشي

رسالة في ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ... مصنف سلطان العلماء ... الفقهاء الشيخ ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين للتتميم

وبعد فهذه رسالة في ان الاصل في الاستعمال اما الحقيقة او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فنقول ان الكلام في المقام يتاتى في مقامات **المقام الاول** ان يكون اللفظ مستعملا في معنى له معنى حقيقي ومعنى مجازي معا واطلق في الكلام من دون نصب قرينة على ان المراد منه الحقيقة او المجاز وغيره يجب حمل اللفظ على معناه الحقيقي بلا خلاف لانه لولا لما حصل التفاهم وانقطع استكشاف الارادات في المحاورات على لزوم التردد بين الحقيقة والمجاز في اغلب الاخبار والاحوال وغلبة الاجمال وشيوعه في المحاورات وجاز تخطئة من حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وتكذيب من اسند المعنى الحقيقي الى المتكلم بمجرد اطلاق اللفظ وتقبيحه ولا ترتفع فائدة الوضع وهي اظهار ما في الضمير باللفظ الموضوع للمعنى وفات لطف الله سبحانه المقصود من وضع الالفاظ بناء على كونه سبحانه هو واضع اللغات قال العضدي من لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية فاللوازم باسرها باطلة فالملزوم مثلها وبالجملة ما ذكر في الباب طريق قطعي لا يحوم حوله الارتياب بلا ارتياب وقد تسالم عليه اصحاب الحجى وارباب الالباب في جميع البلدان والازمان ومع ذلك نقول ان اصالة الحقيقة في المقام انما هي القاعدة التي بنى عليها في المحاورات بحذافيرها في كل اللغات لكن حاله في ذلك العلامة الخوانساري في اوا...

السارق

رسالة في ان الاصل في الاستعمال الحقيقة او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

المشارق عند الكلام في وجوب الوضع لحفظ المعنى قال لا نسلم ان الحمل على الحقيقة اولى من الحمل على المجاز الا ترى ان علماء البلاغة اطبقوا على ان المجاز ابلغ من الحقيقة وينبغي بما ذكر ومع هذا المقصود بالعبث المجاز اما ان يكون الزيادة في البلاغة اي المناسبة لمقتضى الحال كتعريف المسند اليه بالاضمار او بالعلمية او بالاشارة او بالموصولية او باللام او تنكيره او توصيفه او تاكيده او ذكر المسند او حذفه او جعله فعلا او غير ما ذكر مما ذكر في محله مع حسن النظم والتاليف واما ان يكون المقصود الزيادة في البلوغ الى حد الكمال في افادة المقصود من بلغ واما ان يكون المقصود الزيادة في المبالغة من بالغ اي المبالغة فاظهار الغرض لجواز بناء افعل التفضيل من جميع اقسام الثلاثي المزيد فيه كما عن المبرد والاخفش وعلى الاول فبعد الاستناد الى انه لا يكون بلاغة في موارد الاستعمال الحقيقي فهو في غاية الكثرة بل هو الاكثر بلا اشتباه نقول ان المطابقة لمقتضى الحال لا يلزم ان يكون بالمجاز بل يمكن ان يكون بالحقيقة بل هو كثير في نهاية الكثرة بل المطابقة لمقتضى الحال لا يتحقق الا بالحقيقة والتصريح وعلى الثالث نقول انه انما يتم بناء على اشتمال الحقيقة على المبالغة حقيقة لزوم اشتراك المفضل والمفضل عليه في اصل المبدء ولا خفاء في عدم اشتمال الحقيقة للمبالغة وان امكن تحقق المبالغة بمراتبها بوجهها مع انه يرجع الامر على ذلك الى الوجه الاول اذ المرجع الى ان الحقيقة يكون مطابقة لمقتضى الحال لكن المطابقة لمقتضى الحال في المجاز اقوى فيرجع الامر الى ان البلاغة في المجاز ازيد منها في الحقيقة الا ان يقال انه انما يتم لو كان الحقيقة مطابقة لمقتضى الحال ويكون المزية في المبالغة موجبا لمزية المطابقة لمقتضى الحال ولا دليل على كون المطابقة موجبة للمطابقة لمقتضى الحال حتى يكون المزية في المبالغة موجبا لمزية المطابقة لمقتضى الحال ومع ذلك لا يخرج الامر عن المزية العقلية سواء كان الغرض المزية في البلاغة او المزية في المبالغة ونظير ذلك ما ذكره جماعة في بحث تعارض الاحوال من الترجيح بزيادة الفائدة وقلة المفسدة او المؤنة ولا عبرة بالمزية العقلية ومثلها في حمل الالفاظ على المعاني اذ المدار فيه على الظهور العرفي ولا ريب ان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي اظهر من الحمل على المعنى المجازي ومع ذلك مقتضى الكلام المذكور لزوم التوقف في عموم الموارد بين الحقيقة والمجاز ولا يشك ريب في فساده ذو مسكة وبعد ما ذكر اقول انه يمكن ان يكون الكلام المذكور مبنيا على ما نقله الكاتبي من انه

اطبق البلغاء على ان المجاز ابلغ من الحقيقة والكناية ابلغ من الحقيقة والكناية التصريح لان الانتقال فيهما من الملزوم الى اللازم فهما كدعوى الشيء ببينة وعلله التفتازاني بان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم من ان المجاز ابلغ من الحقيقة والكناية ابلغ من التصريح لان الانتقال في المجاز والكناية من الملزوم الى اللازم كالانتقال من الاسد الذي هو ملزوم الشجاع الى الشجاع والانتقال من طول النجاد الذي هو لازم لطول القامة اليه فالامر في كل من المجاز والكناية كدعوى الشيء ببينة وبرهان اقول كون المجاز من باب دعوى الشيء ببينة انما يتم لو كان الملزوم ثابتا في الواقع والمفروض عدم الحقيقة لانها ان ثبوت الملزوم في المجاز من باب الادعاء فلا يتم ذلك الدعوى في باب المجاز [illegible] دعوى ابلغية المجاز عن الحقيقة لانها انما تتم لو كان الملزوم ثابتا في الواقع ولو قيل [illegible] انما يكون اطلاق الاسد بحسب الاتفاق نعم ينتقل من الملزوم الى اللازم لكن لا يكون الامر من باب دعوى الشيء ببينة وايضا الكناية انما يكون الانتقال فيها من اللازم الى الملزوم كما ذكره بعض ايضا اذ المراد في طويل النجاد انما هو المعنى الحقيقي والمقصود بالافادة هو طويل القامة اي المعنى المجازي [illegible] ان امكن ان يكون المقصود بالافادة هو المعنى الحقيقي فالامر مبني على الاشتباه بين المراد والمقصود بالافادة حيث توهم ان المقصود بالافادة كونه المراد مع ان المقصود بالافادة انما هو المعنى المجازي ولا ينتقل منه الى شيء لكن يمكن ان يكون دعوى كون الانتقال في الكناية من الملزوم مبنية على ما نقله الكاشي عن بعض بعد ان ذكر ان الانتقال في الكناية عن اللازم الى الملزوم وفي المجاز عن الملزوم الى اللازم وظاهره التفرقة به وهو الظاهر من التفتازاني حيث مثل الانتقال في الكناية عن اللازم الى الملزوم بالانتقال من طول النجاد الذي لازم لطول القامة اليه ومثل الانتقال في المجاز من الملزوم الى اللازم بالانتقال من الغيث الذي هو ملزوم النبات الى النبت من ان البعض رد الفرق المذكور بان اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل منه الى اللازم من حيث انه لازم لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم من الملزوم بل انما يكون ذلك على تقدير كون اللازم ملزوما وتساويهما فالانتقال في الكناية من اللازم الى الملزوم هو المقصود بالافادة لا مجال للابلغية في الكناية سواء قلنا بكون المدار في الاستعمال على المراد او المقصود بالافادة لان كلا من المراد والمقصود بالافادة مثله كدعوى الشيء ببينة وبرهان لا

مجنا

فيها من المغالطة اي مغالطة الدعوى مع الاستدلال الا على اقامة البينة والبرهان ولا مجال للمغالطة مع اتحاد المراد والمقصود بالافادة لكن الاشكال الصافي في ان الكناية من باب الحقيقة او المجاز لكن لا اشكال في انها من باب الحقيقة بناء على كون المدار في الحقيقة والمجاز على المراد ولا اشكال في انها من باب المجاز بناء على كون المدار في الحقيقة والمجاز على المقصود بالافادة وينبغي تحقيق كون المدار في الحقيقة والمجاز على المراد او المقصود على ان المدار في الاستعمال المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز على المراد او المقصود بالافادة وربما يستدل على كون المدار في الاستعمال على المقصود بالافادة بان الاستعمال انما يصدق على المقصود بالافادة دون المراد على تقدير اختلاف المراد والمقصود بالافادة لكنه يشكل بان الاستعمال المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز من الالفاظ المصطلحة فلا بد في ذلك من الرجوع الى كلمات ارباب الاصطلاح ولا مسرح في عرف في تشخيص المقصود بالاستعمال فغاية الامر ان استعمال الاستعمال كان في لغة الامر من باب المجاز لكن انجر الامر الى الاصطلاح كما هو الحال في سائر الاصطلاحات ومقتضى كلمات المعروف في ان الدلالة تابعة للوضع او للارادة كون المدار في الاستعمال على المراد مع ان من الوجوه المذكورة في دفع التناقض المعروف في الاستثناء نحو له عشرة الا ثلاثة ما قيل من ان العام انما يراد به العموم توطئة وتمهيدا للاستثناء ولا يكون الاسناد الى العام مقصودا بالافادة انا الكاشف انما هو الاسناد المقصود بالافادة والغرض ان العام انما يستعمل في العموم توطئة وتمهيدا للاستثناء فهو مبني على كون المدار في الاستعمال على المراد حيث كان المراد غير مقصود بالافادة ولم يعترض احد على ذلك بعدم اعتبار ارادة العموم من باب التوطئة والتمهيد لخروجه عن الاستعمال المتعارف في المجاز [illegible] ويمكن ان يقال ان المقصود بالافادة من العام بناء على ارادة العموم من باب التمهيد انما هو العموم الا انه ليس مقصودا بالاصالة بل بتبع الاستثناء ولا منافاة بين كون المقصود بالافادة مقصودا بالتبع فما ذكر مبني على الاشتباه بين المقصود بالافادة والمقصود بالاصالة كما حررناه في الرسالة المعمولة في حجية الظن على انه يمكن ان يقال انهم لم يتنبهوا لتعدد المراد [illegible] لم يخطر في خاطرهم المقصود بالافادة فالمدار في الاستعمال عندهم على المراد لا المقصود بالافادة لكن يمكن ان يقال ان مقتضى قول ارباب البيان بالمجاز في المركب في الاستعارة التمثيلية

نحو اراد

نحو ان تقول لا تعلم رجلا او اخوين كون المدار في الحقيقة والمجاز على المقصود بالافادة لكون المراد في
ذلك بلا شبهة بل يمكن ان يقال ان الظاهر ان اعتبار الارادة في الاستعمال لكون المراد مقصودا بالافادة
غالبا من باب تعليق الحكم على الفرد من حيث الطبيعة لا من حيث الخصوصية نظير استعمال الناهية
في قوله سبحانه ولا تقل لهما اف في مطلق الاذية بناء على كون الغرض من الآية الشريفة النهي عن
مطلق الاذية من باب التنبيه بالاخص على الاعم كما هو الاظهر لا من باب التنبيه بالادنى على الاعلى
كما هو المشهور ونظير ما ورد في الاخبار رجوعها الى الرواة الخاصة فان الخطاب ان كان مع زرارة مثلا
كما هو الاظهر لكن توجيه الخطاب اليه لم يكن من حيث الخصوصية بل من حيث الطبيعة ومن هذا الباب
اشتراك التكليف ونظيرها قال المحقق القمي من انه لو قال الشارع اعمل بخبر الواحد فكانه قال اعمل بالظن
وهذا انما يحتاج فيه الى لطف قريحة فانه من واضحات الحال في تعليق الحكم على الفرد في الكتاب
وغيرها فلو كان المعنى المقصود بالافادة غير الموضوع فالامر من باب المجاز لكن نقول انه لو كان المدار
في الحقيقة والمجاز على المقصود بالافادة لزم خروج ما تأخر فيه القرينة على التجوز ومنه العمومات
المخصصة بالخارج والمطلقات المقيدة بالخارج بناء على كون التخصيص والتقييد من باب قصر الحكم
والاطلاق لا قصر الحكم عن المجاز بل عدم امكان اتصافه بالمجازية لعدم امكان قصد افادة المعنى المجازي
وان امكن كونه مرادا ولا يلزم من ذلك ثم انه لكن يمكن ان يقال ان المقصود من المقصود بالافادة انما هو
المقصود بالافادة في الجملة اي الاعم من الفوري والتراخي لا خصوص المقصود بالافادة فورا كما فيما
اتصل فيه القرينة على التجوز نحو رأيت اسدا يرمي كما هو منشأ المقالة المذكورة وما تأخر فيه القرينة
على التجوز يكون المقصود فيه افادة المعنى المجازي لكن عند قيام القرينة من جانب المتكلم او غيره كما في
المذكور في الكتاب لو كان مخصصه من معصوم متأخر عن معصوم ورد منه العام عليهما السلام و
تلخيص: مقتضى ما حكاه التفتازاني عن السكاكي في كتابه المفتاح من ان المراد في الكناية هو لازم المعنى
وارادة المعنى جائزة ان المراد في الكناية هو اللازم لكن يمكن كون المراد هو المجموع لا بكلا ومقتضاه
كون المدلول الاخر في الكناية من باب المجاز مع امكان كون الامر من باب الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى
المجازي لكنه ينافي ما مر من نقل الكاتبي اطباق البلغاء على ان الانتقال في الكناية من الملزوم الى
اللازم كالمجاز وايضا ينافي ذلك ما نقله التفتازاني عن السكاكي في موضع آخر من المفتاح من ان

المراد بالكلمة المستعملة اما معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول الحقيقة
والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان
بالتصريح وعدم التصريح حيث ان مقتضاه ان المدار في الكناية على الجمع بين الحقيقي والمجازي
وان قلت انه لا بأس بالجمع بين المعنيين الحقيقيين او المعنى الحقيقي والمجازي لو كانت ارادة احد
المعنيين تبعا للاخر كما فيما نحن فيه اذ المفروض ان ارادة اللازم اي المعنى الحقيقي للانتقال
الى الملزوم اي المعنى المجازي من باب الوسيلة والتوصل الى المعنى المجازي قلت لا فرق
في عدم جواز الجمع بين المعنيين بين ما لو كان كل منهما مقصودا بالاصالة وما لو كان احدهما التابع
الى الاخر واما استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فلا يكون من قبيل ما لو استعمل اللفظ
في معنيين وكان ارادة احدهما للتوصل الى الاخر اذ المراد في الاول متحد ويكون فيه الارادة
واحدة غاية الامر كون المراد مركبا واما الثاني فالمراد فيه متعدد كالارادة الا ان ارادة احد
المعنيين للتوصل الى المعنى الاخر والفرق بين الامرين في غاية الوضوح وثانيا ان المراد في الكناية
انما هو اللازم فقط ولا يكون الملزوم مرادا بلا شبهة كيف ولا يترجم اللفظ الا باللازم فقط و
ايضا ينافي ذلك ما ذكره السكاكي في كلامه الثاني من كون الكناية من باب الحقيقة كالحقيقة و
الكناية حيث جمع السكاكي في الجمع بين كون الكناية من باب المجاز مع امكان كونها من باب الحقيقة و
كونها من باب الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي لكن في عبارة واحدة ثم ما ذكره اظهر وامر حيث انه عرف
الكناية بلفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادة معناه مقتضى الظاهر انه يخالف المجاز من جهة ارادة
المعنى الحقيقي مع ارادة لازمه فان الفقرة الاولى من العبارة المذكورة منبئة على كون الكناية من
باب المجاز مع امكان كونها من باب الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والفقرة الثانية منبئة
على كون الامر من باب الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بل نفي الجمع بين المتنافيين منه في
جانب الطول لا العرض كما هو الحال في كلام السكاكي في الاخر في الاول سوى حيث انه يستظهر من
امكان كون الكناية من باب الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي كونها من باب الجمع بين المعنى
الحقيقي والمعنى المجازي وشتان بين المستظهر والمستظهر منه كيف لا وابعد بين الامكان والفعلية
فضلا عن البيان هذا ومقتضى الكلام الثاني من السكاكي ان الكناية من باب الجمع بين المعنى الحقيقي

في أن الأصل في الاستعمال الحقيقة

المعنى المجازي كما مرّ وهو بنافي عدها من باب الحقيقة كالحقيقة وان قلنا انه يكفي في تحقق الحقيقة اذا المعنى الحقيقي ولا ينافي عن صدق الحقيقة ارادة المعنى المجازي اذ مقتضى تعريف الحقيقة ان المدار فيها على ارادة المعنى الحقيقي لا بشرط اى سواء كان المعنى منفردا في الارادة او منضما مع ارادة المعنى لا بشرط اى بشرط عدم انضمام معنى المجازي وربما استظهر من الكلام الشارح البدل بل يظهر القول به من بعض في نظيره شرح التلخيص قلنا ان الظاهر من تعريف الحقيقة ان المدار فيها على ارادة المعنى الحقيقي بشرط انضمام عدم ارادة معنى حقيقي اخر المعنى المجازي كما ان الظاهر من التعريف المذكور ان المدار في الحقيقة على ارادة المعنى الحقيقي بشرط عدم انضمام ارادة معنى حقيقي اخر ولا اقل من عدم الشمول فضلا عن الشك في الشمول ونظير ذلك ان الظاهر من تعريف الخبر الموثق والحسن والقوي انما هو لو كان بعض السند وحدانيا بان كان بعض رجال السند غير امامي ثقة ولا يشمل ما لو كان البعض ثانيا او ثلاثيا بان كان بعض رجال السند غير امامي ثقة وبعض اخر من الرجال اماميا ممدوحا فلا يكون تسمية الخبر الموثق والحسن بانقسامه بقول بكون الموثق اخس من الحسن او بالعكس كما يتوهم وقد حررنا الحال في الرسالة المعمولة في بعض الرسائل الرجالية وايضا لو كان الظاهر من تعريف الحقيقة كون المدار على ارادة المعنى الحقيقي سواء كان المعنى الحقيقي منفردا في الارادة او منضما الى المعنى المجازي فالظاهر من تعريف المجاز كون المدار على ارادة المعنى المجازي سواء كان المعنى المجازي منفردا في الارادة او منضما الى ارادة المعنى الحقيقي فليس عد الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من باب الحقيقة اولى من عده من باب المجاز الا ان يقال ان المدار في المجاز انما هو على وجود القرينة المعاندة لارادة المعنى الحقيقي فلا مجال لكون الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي من باب المجاز لكن نقول ان اعتبار وجود القرينة [المعاندة] في تعريف المجاز انما جعله بعض من ارباب المعاني والظاهر ان احدا من الاصوليين لم يعتبر وجود القرينة المعاندة في تعريف المجاز وانما جعله بعضهم شرطا في المجاز ولا مجال لاشتراطه في صدق المجاز ولا في صحته كما في اشتراط العلاقة فان الغرض منه الاشتراط في الصحة للتصريح بكون المجاز غلطا مع عدم العلاقة وانه ربما اعتبر العلاقة بعض الاصوليين في تعريف المجاز لعل الوجه لزوم خروج ما كان خروجه بالقرينة على التجوز ومنه العمومات المخصصة بالخارج والمطلقات المقيدة بالخارج بعد كون التخصيص والتقييد من باب قصر العموم والاطلاق لا قصر الحكم عن المجاز وعلى اى حال فالمعروف

[الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز]

في ان اقوال المتاخرين في الكناية

في بيان الحق في الكناية

الكناية مذاهب بعضها كونها هي اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له مع جواز اللازم كما اختاره الكاتبي في تبيانه وحكاه التفتازاني عن السكاكي في كتابه المفتاح وقد تقدم وكونها هي اللفظ المستعمل فيما وضع له مع جواز ارادة اللازم وعكس السابق وقد نقله التفتازاني عن الكاتبي في الايضاح وهو محكي كونها هي اللفظ المستعمل فيما وضع له ولازمه كما تقدم من السكاكي في كلامه الثاني وكونها هي اللفظ المستعمل فيما وضع له لينتقل الى غيره كما عن بعض وهو اجود من اخواته لكنه مبني على كون المدار في الاستعمال على المراد وقد سمعت الكلام فيه والمرجع الى كونها من باب الحقيقة والفرق بينها وبين الحقيقة المتعارفة ان الغرض فيها الانتقال الى غير الموضوع له فالمقصود بالافادة غير الموضوع له لكنه لا يوجب كون الامر من باب المجاز والحق انها من باب الحقيقة بناء على كون المدار في الاستعمال على المراد الا ان الفرق بينها وبين الحقيقة ما سمعت قبيل هذا او من باب المجاز بناء على كون المدار في الاستعمال على المقصود بالافادة الا ان الفرق بينها وبين المجاز المتعارف اختلاف المراد والمقصود بالافادة فيها واتحادهما في المجاز المتعارف وقد تقدم حكم الوالد الماجد ره بان الحقيقة مستعملة فيما وضعت له ليفهم منه الموضوع له ويمكن ان يقال ان الكناية بنحو جار ان الكاتب الذي قال العقيل من باب المجاز في المركب لكن طويل النجاد لا يجوز فيه في الطول وانما التجوز في النجاد فالامر من باب التجوز في المفرد ولا مسرح فيه للقول بكون الامر من باب ذكر اللازم للانتقال الى الملزوم ولا جدوى للتالي لاقوال المذكورة وقد تقدم حكم الوالد الماجد ره بان الحقيقة مستعملة فيما وضعت له ليفهم منه الموضوع له والمجاز مستعمل في غير ما وضع له ليفهم منه ذلك والكناية في الاستعمال كالحقيقة وفي ارادة المعنى كالمجاز الا انه يفترق منه بان في الكناية استعمل في الكناية اللفظ فيما وضع له ليحصل منه الانتقال الى غيره الى غيره بخلاف المجاز فان القرينة غير مميزة لها من المجاز بل الافتراق بينهما بان ما بينهما وانما القرينة فيه لصرف ارادة الحقيقة التي كان اللفظ ظاهرا فيها وهو انما يحصل بما يقترن بالكلام لينفي ارادته على ما كان ولا وهو لبس الا ظهورها في الحقيقة وحملها فلا يقيد انه بل من ذلك اقول اولا انه جعل المستعمل فيه مقابلا للمراد ولا يتم هذا الا بجعل المستعمل هو المقصود بالافادة وهو لم يبين وجه لكون المدار في الاستعمال على المقصود بالافادة مع ان القول بذلك لا يكون مهملا على انه لم يتعهد

القول

في ان الاصل في الاستعمال الحقيقة

القول به للمتنبه ولا ممن ينبه عليه وانما ظهر القول به من بعض الاصحاب في هذه الاعصار ثانيها
انه جعل المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي اى الملزوم والمراد هو المعنى المجازي اى اللازم وذكر ان
الاستعمال في المعنى الحقيقي للتوصل به الانتقال الى المعنى المجازي ولا ريب في ان المراد هو المعنى
الحقيقي والمقصود بالافادة هو المعنى المجازي فلو بني على كون المدار في الاستعمال على المقصود بالافادة
يلزم ان يكون قائلا بان المقصود بالافادة هو المعنى الحقيقي والمراد هو المعنى المجازي مع ان الامر بالعكس
بلا شبهة وقد انجر الكلام الى الكلام وخرجنا عن النظام والانتظام ولنعد الى اصل المرام فنقول انه
حكى القول به امر من المحقق الخوانساري عن ابن جني **المقام الثاني** ان يكون اللفظ مستعملا في
المعنى معلوم ولكن لم نعلم ان الموضوع له اى غيره ويجب الحكم بكون اللفظ حقيقة في المعنى المذكور نظرا
الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة بمعنى ان الظاهر من استعمال اللفظ في المعنى كون المستعمل فيه
اللفظ في المعنى الحقيقي سواء علمنا الوضع فيه كما في المقام الاول او لم نعلم كما في هذا المقام فان بناء
المحاورات في جميع اللغات عليه وعليه مدار عيش بني ادم في محاوراتهم من بدء الخلقة الى قيام القيمة
فالمدار في هذا المقام والمقام السابق على امر هو ظهور الاستعمال في الحقيقة وعلى ذلك الاتفاق
محققا ونقلا ظاهرا في النهاية بل صريحا في شرح الوافية للسيد السند المحقق مضافا الى ما نقله
العلامة في النهاية عن ابن عباس من انه قال كنت لا اعرف الفاطر حتى اختصم الى شخصان في بئر فقال احدهما
فطرتها اى وعن الاصمعي من انه قال كنت لا اعرف الدهقان حتى سمعت جارية تقول اسقني دهقانا
اى ملانا فضلا عن غلبة استعمال الحقيقة وقلة المجاز بلا حقيقة بل عدم وجوده وامكانه وخالف في
المقام الفاضل الخوانساري في تعليقاته على الباغنوي في بحث المشتق في المقام قال الاصل في
الاطلاق في الحقيقة وان كان مشهورا في كتبهم مذكورا الا ان ظني هذا الاصل ليس له اصل على
ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل ظن يمكن الاستناد اليه كيف لا وانهم قد صرحوا بان المجاز في اللغة
اكثر واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي
قد شاع وذاع وتكرر وتكثر فيما يحصل له الظن بانه معنى حقيقي له وتحقق ذلك في اكثر المواضع التي
تمسكوا فيها بهذا الاصل معلوم الانتفاء فتفتيش كلامهم فالدعوة الغلبة فيظهر الكلام في
ذلك فيما تقدم **المقام الثالث** ان يكون اللفظ مستعملا في معنى واحد ولم يعلم كونه حقيقة او مجازا

الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

فيه لكن الحصر لا يمكن ان يكون معنى حقيقيا في هذا المعنى الواحد والاصل فيه الحقيقة ايضا لانه
لو لم نقل به لزم ان يكون اللفظ المذكور مجازا بلا حقيقة وهو نادر او غير واقع او غير ممكن لكن العمدة
انما هي ظهور الاستعمال في كون المستعمل فيه هو الحقيقي باطباق كل من اطلع على الاستعمال في عموم
اللغات سواء كان الاستعمال في الاقوال او المكاتب وسواء كان الحمل على المعنى الحقيقي من اهل المحاورة
او من دون اطلاع من عدا النادر على صاحب حديث المجاز بلا حقيقة **المقام الرابع** ان يكون اللفظ
مستعملا في معنيين ولم يكن بينهما علاقة وثبت كونه حقيقة في احدهما وشك في كونه حقيقة في الاخر او
مجازا فيه وفيه ايضا يجب الحكم بان الاصل فيه اعني المعنى الاخر المشار اليه الحقيقة لعدم امكان غيره اذ
لا يمكن كونه مجازا في ذلك من باب المجاز بلا حقيقة لكن قد سمعت ان المجاز بلا حقيقة نادر او غير واقع او
غير ممكن فيكون اللفظ المذكور في المعنى المشار اليه فيكون مشتركا وحقيقة في المعنيين فالاصل الحقيقة
في المقامات الاربع واما اذا كان بين المعنيين علاقة وثبت كون اللفظ حقيقة في احدهما وشك في
كونه حقيقة في الاخر فيكون مشتركا وكونه مجازا فيه ففيه خلاف معروف فعن السيدين في الذريعة
والغنية القول بان الاصل فيه ايضا الحقيقة ولعله يدل عليه ما عن الشيخ في العدة والقاضي والحلبي
والحلي فمعين الدين المصري والراوندي والفضل بن شاذان والسيد الداماد والشيخ احمد بن [illegible]
البحراني والاسكافي وبعض الاعاجم من اهل اصفهان والمقدس صالح من القول بجواز اعطاء الخمس
لمن كان هاشميا من جانب الام كما هو مقتضى القول به ذلك من السيد المرتضى ولعله المدرك ايضا فيما
نقله صاحب المدارك عن ابن حمزة من القول به للسالكين وقيل ان في هذه النسبة غفلة فان الظاهر
من عبارة الوسيلة في كتاب الخمس موافقته للمشهور وربما نقل الفاضل الخاجوئي في بعض رسائله
عن الفاضل الطبرسي في مجمع البيان القول باصالة الحقيقة في المقام اعني ثبوت الحقيقة بالاستعمال
في المقام الاخير نظرا الى انه قال في تفسير قوله سبحانه ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولما تزوج صلعم
بزينب بنت جحش قال الناس ان محمدا صلعم تزوج امراة ابنه فقال الله سبحانه ما كان محمد صلعم ابا احد من
رجالكم الذين لم يلدهم وفي هذا بيان انه ليس بابن له فيحرم عليه زوجته فان تحريم زوجة الابن معلق
بثبوت النسب فمن لا نسب له فلا حرمة لامرأته ولهذا اشار اليهم فقال من رجالكم وقد ولد له صلعم اولاد ذكور
ابراهيم والقاسم والطيب والمطهر فكان اباهم وقد صح انه قال للحسن ع ان ابني هذا سيد وقال ايضا للحسن

والحسين عليهما السلام ان كل بني بنت ينسبون الى ابيهم الا اولاد فاطمة فاني انا ابوهم والحديث الاخير صريح في ان اولاد فاطمة ذكوراً كانوا ام اناثاً من الذكور بواسطة او بلا واسطة فانهم ينسبون الى رسول الله صلعم بالولادة فهم صلعم لصلب اولاد فاطمة عليهم السلم لانا لو فرضنا انها كانت في خلية الحيوة ايصلح لابن بنتها ان ينكحها الثبوت النسب بينهما لانه جليله فيكون من اولاد رسول الله صلعم و ذريته لصلبه فيكون سيداً هاشمياً قال الفاضل الخاجوئي والظاهر ان الفاضل المشار اليه ادعى السيد في ان ولد البنت ولد حقيقة اقول ان مرجع الكلام الفاضل الخاجوئي الى ان الحديث الاخير صريح في ان اولاد فاطمة عليهما السلم اولاد رسول الله صلعم لكن كونه على وجه الحقيقة مبني على ظهور الاستعمال في الحقيقة والظاهر ان غرض الفاضل الطبرسي من ذكر الحديث المذكور هو التمسك بظهور الاستعمال في الحقيقة لكنك خبير بانه لا مجال للكون الاستعمال هنا من باب الحقيقة لعدم الفرق في اولاد البنت بين اولاد فاطمة سلم الله عليها وغيرهم فلا بد من كون النبوة اولاد فاطمة سلم الله عليها الى نفسه الشريفة على وجه التعبد مضافاً الى انه لا ريب في كون اضافة الاولاد الى الجليل مجازاً فالكلام في اختصاص التجوز في نسبة اولاد البنت بين اولاد فاطمة سلم الله عليها الى الجليل من جهة الامر كون كلام رسول الله صلعم مثبتاً لكون الولد اعم من ولد البنت لكن التمسك بكلامه صلعم على دلالة الاستعمال على الحقيقة مبني على دلالة الاستعمال على الحقيقة فالتمسك به على دلالة الاستعمال على الحقيقة يستلزم الدور ويمكن ان يقال ان القول بكون ولد البنت ولداً حقيقة بعد وضوح فساده لوضوح اختصاص الولد حقيقة بالولد بلا واسطة لا يستلزم القول بثبوت الحقيقة بالاستعمال مطلقاً لامكان تخصيص هذا المقال بما لو لم يلزم الاشتراك اللفظي كما في باب ولد البنت لابتناء القول بالحقيقة فيه على الاشتراك المعنوي من موافقة الفاضل الطبرسي للسيد في كون ولد البنت حقيقة بل الاغماض عن كون الولد حقيقة في الولد بلا واسطة وبعد كون مستند السيد في القول بكون الولد حقيقة في ولد البنت هو الاستعمال لكن كلام السيد صريح في ذلك لا يلزم الموافقة للسيد في ثبوت الحقيقة بالاستعمال حتى في صورة لزوم الاشتراك اللفظي فلا يلزم من ذكر الفاضل الخاجوئي موافقة الفاضل الطبرسي للسيد في ثبوت الحقيقة كون الولد حقيقة في ولد البنت كون غرضه موافقة الفاضل الطبرسي للسيد في ثبوت الحقيقة بالاستعمال مطلقاً والمشهور على ان الاستعمال اعم من الحقيقة

والمجاز بل عن بعض نقل الاجماع عليه وربما نقل عن بعض نسبة القول باصالة المجاز الى المشهور وعن بعض اخر نسبة التوقف اليهم وليس شيء منهما بشيء اما الاول فلان النزاع انما هو في الاستعمال والقول باصالة الحقيقة انما هو مبني على المشهور بل يلزم منهم القول باصالة المجاز على تقدير صحة دعوى غلبة المجاز لكنه بملاحظة امر خارج اعني الغلبة لا بملاحظة الاستعمال ولم يقل احد بظهور الاستعمال في المجاز بلا ارتياب في الباب اما الثاني فلان المشهور صرحوا بان الاستعمال اعم من الحقيقة واين هذا من التوقف نعم يلزم من ذلك التوقف في مقام الحمل ولعل هذه النسبة مبنية على الاشتباه بين مقام الوضع ومقام الحمل ومنهم من توقف وربما استغرب الفاضل الخاجوئي عن العلامة نظراً الى انه قد حكي في المختلف احتجاج السيد المرتضى على جواز اعطاء الخمس ممن كان هاشمياً من جانب الام بانه قد ثبت اطلاق الابن على ابن البنت في قول النبي صلعم و يدعي ودوح العالمين لها الفداء في حق الحسنين عليهما السلام ويدعي ودوح العالمين لها الفداء هذان ابناي امامان قاما او قعدا والاصل في الاطلاق الحقيقة فاجاب بالمنع عن اقتضاء الاطلاق للحقيقة مطلقاً بل انا لم نقل انه ذكر في جواب من سأله عن الشريف العلوي الفاطمي عن انه هل يجوز له ان يقول في نفسه هذا جدي رسول الله وهذا عمي رسول الله صلعم وهذا جدي علي عليه السلام وهذه جدتي فاطمة سلام الله عليها ام لا يجوز ذلك بانه ان قصد بذلك الجد الحقيقي بان قصد انه جده من ... من نسل رسول الله صلعم فلا باس وان قصد الحقيقة فلا يجوز ومع ذلك اعترف في بعض فوائده بان الشريف العلوي الفاطمي من نسل رسول الله وهو مناف لكلامه المذكور اذ النسل هو الولد كما في القاموس وغيره اقول اولاً ان العلامة لعله يقول باختصاص النسل بالولد ممن كان من جانب الابن فلا منافاة بين كلامه الاخير وكلامه الاخيرين وثانياً ان دعوى العلامة عدم جواز اطلاق هذا جدي رسول الله صلعم ويدعي ودوح العالمين لها الفداء لا دلالة له على كون الغرض اختصاص الابوة والبنوة بما لو كان الانتساب من جهة الابن لظهور كون اضافة الجد من باب المجاز ولو كان الانتساب من جانب الابن لظهور كون اضافة الجد من باب المجاز ولو كان الانتساب من جانب الام وثالثاً ان اختلاف الكلام من شخص واحد غير عزيز ومن ذلك الاختلاف في العقد في حجية مطلق الظن وكذا الاختلاف في وجوب الاحتياط والبناء على اصل البراءة في الشك في جزئية شيء او شرطيته للعبادة بحيث لم يسلك احد من السابقين من

الفقهاء رضوان الله سبحانه عليهم في مسألة واحدة وأكثر اختلافاً في السلوك العلامة في المختلف
وكذا الاختلاف في تعارض الأصل والظاهر فإنهم قد يقدمون الأصل على الظاهر وقد يقدمون
الظاهر على الأصل وقد يخرج في المسألة الخلاف كما ذكره الشهيد في التمهيد وهو في محله وما أورد
عليه من أنه لكن في لأنه إن كان الظاهر معتبراً فلا مجال للعمل بالأصل ولا للاختلاف في العمل بالظاهر
أو الأصل وإن كان الظاهر غير معتبر فيجب العمل بالأصل ولا مجال للعمل بالظاهر ولا للاختلاف
في الباب تحقيق في محله فإن لنا بعض من الفقهاء رضوان الله سبحانه عليهم قد اضطرب سلوكهم في
المسائل الغير المعنونة في الأصول كما سمعت الإيراد المذكور من جهة عدم الاطلاع على حقيقة الحال
وربما حكى الشهيد في حاشية المسالك في كتاب المضاربة عند شرح قول المحقق ويقتضي الإطلاق
الإذن في البيع نقداً بثمن المثل من نقد البلد متعجباً من العلامة في قوله من عجيب ما اتفق للعلامة
أنه ذكر هذه المسألة أي بيع العامل في المضاربة في عدة من كتبه وتوقف في ثلثة منها الجواز
البيع بالعرض وفي اثنين بعدمه بل الاشتباهات الواضحة الصادرة من الفقهاء والأصوليين غير
عزيزة وقد حررناها في بعض فوائدنا بل عنوان اجتماع الأمر والنهي اشتباه من الأصوليين وقد حررنا
في بعض الرسائل الرجالية الاشتباهات الواضحة الصادرة من العلامة في الخلاصة والنجاشي و
الكشي وابن داود مما وقع من العلامة في الخلاصة حيث إنه شرح طرق التهذيب مع اتحاد طريقهما فقد
ظهر ظهوراً في الغاية أن اختلاف الكلمات المنقولة بعد ثبوت المخالفة ليس محل الغرابة بل الاستغراب
محل الغرابة بل قبل أن تعلم تغير الرأي كاشف عن قصور القوة القدسية ولا بد هنا علينا أن نذكر
العلامة من المنع عن اقتضاء الإطلاق للحقيقة إذا كان مقارناً للمعارض وقد يقال بأن الإطلاق لا يتخلف عن اقتضاء
الحقيقة بعد تسليم الاقتضاء مع وجود المعارض غاية الأمر أنه لا يعمل بما يقتضيه الإطلاق عند
وجود المعارض إذ الاقتضاء حينئذ شأني لا فعلي ولا عبرة بالاقتضاء الشأني وعلى هذا المنوال الحال
في جميع موارد الاقتضاء مع وجود المانع نعم يمكن أن يثبت اعتبار الاقتضاء الشأني بدليل خارج كما في
اعتبار الظن النوعي في ظواهر الحقائق على القول به لا بناء على ما توهم من الإجماع وبالجملة التحقيق
أن الاستعمال بنفسه أعم من الحقيقة بمعنى أنه غير مستلزم لها عقلاً لكن هذا لا ينافي ظهور الاستعمال
بملاحظة الغلبة وندرتها في الحقيقة من قبيل انصراف المطلق في باب الأوامر إلى بعض الأفراد بواسطة

الغلبة أو ندرة غيرها أحياناً انصراف المطلق إلى بعض الأفراد لا يختص بما لو كان الفرد المنصرف إليه
غالب الوجود بل كثيراً ما يتأتى الانصراف ولا يعلم وجهه حيث إن المدار في الانصراف على الغرض وأمره
غير منضبط ولنعم ما قال السيد العلامة في بعض كلماته أن العرف لا يكال بمكيال ولا يوزن بميزان بل الانصراف
شائع ذائع مطرد في كل ما يحتمل فيه احتمالات متعددة كما في إطلاقات الأوامر والأخبار سواء
قلنا بعدم تطرق الإطلاق فيها أو قلنا بتطرق الإطلاق فيها خالياً عن التقييد وكذا الأفعال والتروك
والأظهر أن الاستعمال ظاهر في الحقيقة من باب انصراف المطلق إلى بعض الأفراد كيف لا ولا ريب
في أن الاستعمال في المعنى الواحد ظاهر في الحقيقة ولا ملازمة لاتحاد المستعمل فيه في الظهور
إن كان مقتضى صريح بعض القائلين بعموم الاستعمال كما قال المحاجة إن القول بأصالة الحقيقة
من باب لزوم المجاز بلا حقيقة لكن المدار في الظهور على العرف وأهل العرف لا يعرفون قضية المجاز بلا
حقيقة فما أورد على السيد من أن الاستعمال طبيعة جنسية وهو أعم من الحقيقة والمجاز مردود بأن كون
الاستعمال أعم لكنه أعم من الحقيقة والمجاز عقلاً لا ينافي ظهور الاستعمال في الحقيقة كيف لا والمشهور
يقولون بانصراف المطلق في باب المطلق إلى الفرد الشائع بل دعوى الفقهاء في المسائل الفقهية
انصراف المطلق إلى بعض الأفراد مع عدم غلبة كثيرة ولعل غرض السيد مما ادعاه القول باستلزام
الاستعمال للحقيقة كيف لا ومرجع القول بالاستلزام إلى العلم أعني كون الاستعمال موجباً للعلم
بالحقيقة ولا يقول به ذو مسكة مع أنه يأتي منه في استدلاله على جواز إعطاء الخمس لمن كان هاشمياً من
جانب الأم التصريح بظهور الاستعمال في الحقيقة نعم لو كان المستعمل فيه متعدداً وكان بين المعنيين
علاقة كما هو مورد الكلام في المقام فالظاهر أن الأمر فيه من باب الحقيقة والمجاز لغلبة المجاز على الاشتراك
بمراتب لا تحصى فالموجب لظهور الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى الاشتراك إنما هو غلبة وجود المجاز بالنسبة
إلى الاشتراك لا غلبة المجاز في الاستعمال فالاستعمال في الأبعد وإن كان أعم من الحقيقة عقلاً لكنه ظاهر
في الحقيقة عند عدم ظهور المجاز لأمر خارج كما في المقام أعني ما لو استعمل اللفظ في معنيين وكان بينهما
علاقة وثبت كونه حقيقة في أحد المعنيين وشك في الآخر ومرجع الأمر إلى أن الاستعمال وإن يمكن أن
يكون من باب المجاز لكن إمكان الشيء عقلاً لا ينافي ظهور خلافه من باب الداخل أعني الانصراف والخارج
كالغلبة في المقام وغيرها أو غيره ومع ذلك المشهور يقولون بأصالة الحقيقة في صورة ظهور الحقيقة

فيما لو دار الامر بين الحقيقة والمجاز ولا فرق بين ما لو دار الامر بين الحقيقة والمجاز ولا فرق بين ما لو
دار الامر بين الاشتراك والاتحاد من حيث وجود المقتضي غاية الامر وجود المانع في الاخير يعني
غلبة المجاز وما اغلب البون بين وجود المانع وعدم وجود المقتضي ومما ذكرنا انسد التحقيق
من ظهور الاستعمال في الحقيقة فيما لو دار الامر بين الحقيقة والمجاز من باب مداخلة اتحاد المعنى
الموضوع له ليس على ما ينبغي ويظهر الحال مما يأتي ومع ذلك لو كان الاستعمال ظاهرا في صورة تعدد
المعنى في دوران الامر بين الحقيقة والمجاز اي بعد العلم بالموضوع له في كون المراد هو المعنى الحقيقي
فكان الاستعمال كاشفا عن ارادة المعنى الموضوع له كما هو مقتضى المشهور فيكون الاستعمال ظاهرا
ايضا في دوران الامر بين الاشتراك والحقيقة والمجاز اي بعد الشك في الموضوع له في كون المراد هو
المعنى الحقيقي فيكون الاستعمال كاشفا ايضا عن ارادة المعنى الموضوع له لظهور الاستعمال في كون
المعنى المستعمل فيه موضوعا له لو كان المعنى المستعمل فيه مشكوكا فيه من حيث كونه موضوعا له فثبت
ظهور الاستعمال في الاشتراك وبعبارة اخرى يترتب على ذلك بل يلزمه كون المستعمل فيه موضوعا
له الا ان يقال ان المشهور انما يقولون بكون الاستعمال ظاهرا في كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له
وكاشفا عنه في صورة العلم بالموضوع له لا الشك في المستعمل فيه ولا يقولون بكون الاستعمال
ظاهرا في كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له وكاشفا عنه في صورة الشك في الموضوع له ايضا
ثبت حينئذ ظهور الاستعمال في كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له لا يجدي في استلزام الظهور المذكور
لزوم لظهور كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له وفيما يجدي فيه استلزام الظهور المذكور لظهور
كون المعنى المستعمل فيه موضوعا لم يثبت الظهور المذكور نعم لو اتحد مورد الظهور المذكور ومورد
حاجة الاستلزام المشار اليه لتم المرام والمفروض التعدد كما انه لو ثبت عدم الفرق المورد بين
باطراد الظهور في مورد حاجة الاستلزام كما هو الظاهر وقد تقدم ذكره قبيل ذلك لتم المرام
ايضا لكن لنا ان نقول وغيره ان دعوى الاستلزام المذكور نظير ان يقال شرب الماء من قبل العطشان
يوجب سكون العطش من هذا الزمان والمرجع الى الحكم باستلزام وجود العلة في موضوع لوجود المعلول
في موضع اخر خال عن العلة لكن نقول انه لو كان الاستعمال من المتكلم ظاهرا في كون المعنى المستعمل فيه
موضوعا له وكاشفا عنه في صورة علم المخاطب بالموضوع له في الظهور والكشف مستندا الى الاستعمال

بالاستقلال ويمتنع مداخلة علم المخاطب بالموضوع له في الظهور والكشف الا في غاية الظهور كيف
لا ولو كان علم المخاطب بالموضوع له دخيلا في الظهور والكشف فلا بد من اطلاع المتكلم على اطلاع
المخاطب بالموضوع له حتى يكون الاستعمال معروفا بالظهور والكشف ويمتنع الظهور والكشف
بدون اطلاع المتكلم على اطلاع المخاطب على تقدير مداخلة علم المخاطب بالموضوع له في الظهور
والكشف مع انه لا يختص الكلام في باب الاستعمال بما لو وقع الاستعمال في مقام التخاطب
بين المتكلم والمخاطب لامكان كون الاستعمال في الاشعار او في الكتاب ولا مجال لاطلاع المستعمل
على حال من يطلع على الاستعمال ولا سيما لو كان الفصل بين الاستعمال والاطلاع عليه بزمان
طويل وقد يتأدى ورود بعض الفحول على دعوى عموم الاستعمال اعني كون الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز والعام لا يدل على الخاص بانتقاض باب اصالة الحقيقة وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي فيما لو
دار المستعمل فيه بين الحقيقة والمجاز مع اتحاد الموضوع له لان المراد من اللفظ كما يمكن ان يكون هو المعنى
الحقيقي كذا يمكن ان يكون هو المعنى المجازي لكن الايراد المذكور من مقالة السيد ويقول به مقالة
المشهور اعني كون الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز مورد ومدفوع الايراد لانه انما في القول بكون
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بغير المشهور وان يقولون باصالة الحقيقة فيما لو استعمل اللفظ
في معنى واحد الا انه لا بأس من دعوى مداخلة اتحاد المعنى في ظهور الاستعمال في المعنى الحقيقي كما يأتي
من السيد السند المحقق او دعوى كون الظهور بواسطة لزوم المجاز بلا حقيقة لولا كون المستعمل فيه
حقيقة كما ذكره الوالد الماجد ويرشد الى ظهور الاستعمال في الحقيقة ما نقله العلامة في
النهاية والفخري في المحصول عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي مختصمان في بئر فقال
احدهما انا فطرتها اي اخترعتها وقال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي
ملأ وقد يتأتى الايراد ان كلام ابن عباس لا دلالة فيه على دلالة الاستعمال على الحقيقة فلا ينفع ذلك
في المقصود والظاهر ان المقصود ان الكلام المشار اليه لا يكون مبنيا على دلالة خصوص الاستعمال
المجازي على دلالة على الحقيقة اعني استعمال اللفظ في المعنى المشكوك فيه بعد استعماله في معنى اخر بحيث
كونه حقيقة فيه ولا دلالة عموم الاستعمال على الحقيقة بل غاية الامر استكشاف الحقيقة عن الاستعمال
ودلالة الاستعمال على الحقيقة في بعض الصور والمرجع الى استكشاف الحقيقة عن الاستعمال في الجملة

في أن الأصل في الاستعمال الحقيقة

فلا ينفع الكلام المشار اليه في اثبات المقصود اعني دلالة الاستعمال على الحقيقة فيما لو استعمل اللفظ في معنى شك في كونه حقيقة فيه لكنه يندفع بان الظاهر بل لا اشكال ان الكلام المشار اليه مبني على استكشاف الحقيقة عن جنس الاستعمال ودلالة جنس الاستعمال على الحقيقة فيثبت دلالة الاستعمال على الحقيقة في المقام فيثبت دلالة الكلام المشار اليه في المقصود ثم انه ربما يكون اللفظ مستعملا في معنيين ولم يعلم الحقيقة لا فيهما ولا في غيرهما وباقي الكلام فيه ويظهر من السيد في الذريعة نقلا احتج بستدل على اصالة الحقيقة اي الاشتراك في المقام بظهور الاستعمال في الحقيقة قال ان استعمال اللفظ في شيئين او الاشياء ليس الا كاستعماله في الدلالة على الحقيقة فكان الاستعمال في الواحد يدل على الحقيقة فكذا المتعدد وهو قال في موضع آخر ان لغة العرب انما نعرف باستعمالهم فكما انهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد علم بل لو فيها علمنا انهم مجوزون قطعنا على انها حقيقة فكذا اذا استعمل اللفظ في معنيين مختلفين ولا يذهب عليك انه حجة لظهور الاستعمال في الحقيقة في محل المعنى مفروضا عنه وارتضاه السيد السند المحقق بانه قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع انما بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا ينفع الا لزمع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان اردنا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة مستندا للتبادر وبما كان للاتحاد تاثير في الدلالة وان اردنا نقطع بالحقيقة بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة في المقيس فينبغي المعلول حينئذ فان قيل منع تسلم دلالة الاستعمال على الحقيقة لو يمكن القول باستقلال الدلالة فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لان اللغات انما نعرف باستعمال اهلها وان من لم يعرف اللغة متى رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ يرجع عنده انه حقيقة فيه وموضوع بازائه وهذا انما يصح لو اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد والمتعدد والا فقضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها في المتعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم قلنا لا نسلم ان دلالة الاستعمال

في أن الاستعمال علامة الحقيقة
أم أعم من الحقيقة والمجاز

الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز

على الحقيقة تقتضي استقلاله في الدلالة لثبوت الحكم بالدلالة ليس الا لان اللغات انما نعلم لكنا متى وجدنا ان الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من حالاتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى لا يستعمل في غيره لا يتوقفون في الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك في ذلك ولا ارتياب اما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة وبعض معلوم ووجدوه مستعملا في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال ولذا ترى ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بنصوص اوجب لهم العلم لهو مما هو بعيد جدا وايضا الفقهاء والاصوليون اتفقوا على ان الاستعمال في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد فانهم كما ترى مختلفون في ذلك والاكثر منهم على نفي الدلالة ولو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل على الوضع في المتحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في المتحد ولا نقع الخلاف في المسئلة فان مثل هذا الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد يشتبه على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة لو كما يدعيه الخصم وبالعربية فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخلاف الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المعنى المتعدد حتى صارت الدلالة في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني وما ناشيء الاختلاف في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد بحيث اذا اطلق فهم ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاختصاص يكون حقيقة فيه اذ لا معنى بالحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ لما كان من الامر الواضح في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ ثم ان ذلك المعنى يراد من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف حتى استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظاهره ان ذلك الاستعمال

في انّ الاصل في الاستعمال الحقيقة

وان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملاً في معان متعددة
فانما نعلم بالاستعمال كونه حقيقة فيها في الجملة واما كونه حقيقة في الجميع فلا نعلم من ذلك قطعاً فان
الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يثبتن
على تقدير العلم باتحاد معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى ولم نعلم الاختصاص به
فلا يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان
الاستعمال في مثله دليل الحقيقة ايضاً باتفاقكم كيف ولولا العلم باتحاد المعنى في احد بعيد
الحصول جداً في الالفاظ التي يجري فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضي التخصيص بالامر
النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ
يستعمل في معنى يبنون الامر على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في الاستعمال في ذلك
اما الاصل كما ترسخ في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما
يقتضيه تعاني الاصوليين بطريق العرف والعادة في حجية الاستصحاب ولما عرفوا من ابتناء اللغة
واساسها على اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظراً الى غلبة
الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا كان طريقة الناس على ما وصفناه من البناء على الاتحاد الى ان
يتبين الخلاف فصح الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال انما لم
يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد معه لا لحصول الدلالة مع التعدد كما ظن
اقول ان الظاهر بل بلا اشكال ان مفاد المشهور انما هي عدم دلالة الاستعمال على الحقيقة في
صورة تعدد المعنى لا عدم ثبوت الدلالة اي الشك في الدلالة المتداد ومع ذلك لا ريب في عدم
دلالة اتحاد المعنى في دلالة الاستعمال على ما ذكره من ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ
في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلاً على
الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمستعمل
والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف ذلك ويضعف بان ذلك من جهة غلبة المجاز فلعل ذلك
من جهة نقصان المقتضي بل انما هو لوجود المانع ومع ذلك كما استند اليه من تفصيل المشهور في
دلالة الاستعمال على الحقيقة بين صورة اتحاد المعنى وتعدده فلا وقع بعدم الوثوق بنا الى الفساد

قوله ان الايراد على الاستدلال المتقدم

عـه في الايراد المذكور على عدم ثبوت الدلالة اي الشك في الدلالة المتداد ع

عنده

الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

عندي في ذلك ولو بلغ البناء الى ما بلغ مع ان التفصيل المذكور منظور والخلاف لو لم نقل بكونه
منقطع الخلاف ومع ذلك ما ذكره اولاً في الفرق بين صورة اتحاد المعنى وتعدده مردود بان
الكلام في صورة عدم اشتهار استعمال اللفظ ولا اقل من الشك في عمومه لهذه الصورة
ما ذكره لا ينافي في هذه الصورة كما لا يخفى ومع ذلك ما ذكره ثانياً في الفرق بين صورة اتحاد
المعنى وتعدده مردود بانه عين المصادرة على المدعى لصيرورته الى ما صار اليه المشهور فان من يقول
بدلالة الاستعمال على كون المستعمل فيه حقيقة يقول بعدم الفرق بين ما لو كان المستعمل فيه
متحداً وما لو كان المستعمل فيه متعدداً في دلالة الاستعمال على الحقيقة ومع ذلك ما ذكره
من استقرار طريقة الناس على البناء على كون ما استعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي في صورة
استعمال اللفظ من دون ثبوت اتحاد المستعمل فيه وتعدده مردود بانه لا ثبات في استقرار طريقتهم
على البناء على كون المستعمل فيه موضوعاً له في صورة تعدد المستعمل فيه ايضاً بل لا ريب في انه
لو رأى لعبد ان المولى يستعمل لفظاً في معنيين يحصل له الظن بالاشتراك وكذا لو رأينا ان بعضاً
من اهل بعض اللغات الغير المعلوم لنا حال الفاظها يستعمل لفظاً في معنيين يحصل لنا الظن
بالاشتراك في لغتهم وكذا الحال لو رأينا بعضاً من ارباب الاصطلاحات استعمل لفظاً في معنيين
يحصل لنا الظن بالاشتراك بحسب الاصطلاح وما ذكره من انه اذا كان طريقة الناس مستقرة
على ما ذكر صح الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة مردود بانه لا يرتبط المقدمة بالنتيجة و
استدل السيد السند بوجهين اخرين ايضاً الاول ان الحقيقة هي الاصل والمجاز خلاف الاصل بدلالة
ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة
واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما يعدل عنها الى
المجاز بالدلالة والغرض ان المجاز فرع الحقيقة اذ المدار فيه على الاستعمال في غير الموضوع له
فلا بد فيه من سبق الاستعمال في الموضوع له فالحقيقة هي الاصل اقول ان اللازم في المجاز انما هو
سبق الوضع ولا يلزم سبق الاستعمال في الموضوع له فلا يتم دعوى كون المجاز فرع الحقيقة فلا يتم
دعوى كون الحقيقة هي الاصل وثانياً ان مرجع الوجه المذكور الى استحسان عقلي نظير ما ذكره جماعة
في باب تعارض الاحوال من الترجيح بزيادة الفائدة وقلة المفسدة او المؤنة كما تعلم والمدار في

قوله استدل السيد السند بوجهين اخرين على اصالة الحقيقة ايضاً

في الايراد على الاستدلال المذكور

الالفاظ

في أثر الأصل في الاستعمال الحقيقة

في الالفاظ وضعاً وحملاً على الظن بما لظهور وثالثاً انه لو تم الوجه المذكور انما ينفع في مقام
الوضع لو تردد اللفظ المستعمل في المعنى بين ثبوت المجاز له وعدمه فلا ينفع في مقام الحمل فيما لو
استعمل اللفظ في المعنى فيما لو تردد اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز في كون المعنى المستعمل فيه
هو المعنى الحقيقي او المعنى المجازي ورابعاً انه لو تم الوجه المذكور فالمرجع الى اثبات الاشتراك بتوسط
امر خارج عقلي والكلام في اثبات الاشتراك بتوسط الامر الداخل اعني ظهور الاستعمال في الحقيقة
وشتان بين الداخل والخارج وخامساً ان ما ذكر من دعوى امتناع المجاز بلا حقيقة مبني على
الاشتباه بين كون المدار في المجاز على سبق الوضع وكون المدار على سبق الاستعمال في الموضوع
له ولا ريب ان المدار على الثاني لانهم عرفوا المجاز باللفظ المستعمل في معنى غير المعنى المستعمل فيه
بالوضع ويمكن ان يكون تلك الدعوى مبنية على الاشتباه بين كون المدار في الحقيقة على الوضع
وكون المدار فيها على الاستعمال في الموضوع له اذ لو كان المدار على الاول فلا يمكن المجاز بلا حقيقة
بخلاف ما لو كان المدار على الثاني لكن المحكي عن الاكثر تعريف الحقيقة باللفظ المستعمل في الموضوع
له نعم عن بعض تعريفها باللفظ الموضوع للمعنى ومقتضاه استلزام المجاز للحقيقة لكنه شاذ لا يعتنى
به بل هو خلاف الاتفاق لانهم قد صرحوا اتفاقاً بان اللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازاً
اتفاقاً فان قلت انه لا فائدة في الوضع بدون الاستعمال قلت هذا المقال غير ما ذكر في الاستدلال
لانه مبني على كون الحقيقة والمجاز توأماً بخلاف هذا فانه دعوى عدم الفائدة في الوضع بدونه مع انه
لو كان الواضع هو البشر فلا باس بعدم تطرق الفائدة على الوضع الا ان يقال انه لو كان الواضع
هو البشر لكان شخصاً عظيم الشان متحرزاً عن مثل اللغو على انه يكفي في صحة الوضع امكان الاستعمال
اذ المدار في الاستعمال على الاستعمال التابعين ولا باس بعدم ترتب الاستعمال على الوضع لتخلف الآثار
عن الاغراض فوق حد الاحصاء مضافاً الى انه ربما يقال انه يمكن ان يكون الوضع لصحة التجوز لكن يمكن ان
يقال ان هذه الفائدة غير معتد بها عند العقلاء ولا يناسب شان الواضع ولو كان الواضع من البشر
واختصاصها بالهام الحق الان لسوداتيه والقطع يقتضي بانتفائه واذ قد استبان لك هذا فنجيء بان دعوى
اصالة الحقيقة لها معنيان احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ اذا علم انه مراد في الاستعمال ان يكون
مراداً منه الى ان يصرف عنه صارف ثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او

الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

مجاز ان يكون حقيقة الى ان يدل دليل على خلافه وتلك الاصالة بالمعنى الثاني لها معنيان احدهما ان يكون
المعنى الذي يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه ذو معنى واحد ثانيهما ان يكون ذلك المعنى متعدداً واصالة الحقيقة
بالمعنى الاول ثابتة لا نزاع فيها وكذا الحال في اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني في المقام الاول لكنها في
الثاني محل خلاف معروف وموضع نزاع مشهور فان قيل ان الاصل في الوجه المذكور هو المعنى الاول
او الثاني مع اتحاد المعنى فهو مسلم لكنه لا يجدي نفعاً في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا
صحة اصالة الحقيقة لوضوح الخلاف فيها وعدم الدليل عليها قوله بل لا شك ان اللفظ قد يكون له حقيقة
ولا مجاز له ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى
ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه مجازاً قال ثم نجد ما نقلنا من نقل ونقل يمنع عن ذلك ومن ثم ذهب اكثر
المناظرين الى ان المجاز بلا حقيقة امر جائز ولا امتناع فيه ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو
انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام هنا في المقام
الثاني فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنص الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه
الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع اخر
للفظ سواها سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على تحقق وضع
سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا لو سلمنا استقلال الحقيقة واطلاق ذلك لا تاثير له
في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المطلوب فان استقلال الحقيقة
لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى لا مجازاً فيه كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلمنا
حصول الظن بواسطة الاستقلال فاعتبار هذا في المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق اثبات النقل
لا العقل على انا لو سلمنا ذلك فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود هنا اثبات
اثبات ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة بهذا الوجه لا يقتضي كونها هي
الظاهر في الاستعمال فلا يتم التقريب ويرد عليه ان تسليم ما ذكر في الاستدلال في صحة المعنى ليس
بالوجه لانه رجع على ما سمعنا الى استحسان عقلي ولا يتم الا فيما لو دار الامر فيما استعمل فيه
اللفظ بين كونه هو الموضوع له او غيره والمرجع الى الاشتباه في مقام الحمل واين هذا فانه يمكن الاشتباه في
مقام الوضع بان عرف الموضوع له وغيره وكان الاشتباه في مقام الحمل في المستعمل فيه والحمل يرجع

الوجه المذكور الى ترجيح الاشتراك على المجاز اعني ترجيح على الحقيقة والمجاز بنفس الاصالة والغرض به كما ذكره في السؤال الاخير لا مسرح له في اثبات كما قال فلذلك لا تاثير له في ترجيح الحقيقة على المجاز مهما لم يتفطن بالمقصود من الوجه المذكور اولا وتوهم جريانه في المقام ثانيا الثاني ان الاستعمال في المعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لا يخلو في الواقع عن احدهما فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فعلمنا به اما بتنصيص اهل اللغة او بالظاهر من حالهم وحيث لم نعلم به بالامرين لوجود الخلاف بينهما فلم يكن ثابتا لا يقال لا ينحصر العلم بذلك الامرين المشار اليهما لجواز ان يعلم من الاستدلال لانا نقول كيف وجنبه في كل شيء يجوز اهل اللغة من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه في حمار واسد في الحاقه الزيادة في نحو قوله سبحانه وجاء ربك ليس كمثله شيء ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بذلك بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال لعلم يجب مثل ذلك ههنا وكيف وقد لا يتجوز في هذا الموضع على الاستدلال لم يتعهد مثله في باب المجاز في خروج هذا الموضع عن ذلك بدليل بطلان الدعوى فمرجعه الى ان المدار في المجاز على تنصيص اهل اللغة او قضاء العلم الضروري به فيرد عليه اولا انه مبني على الاشتباه بين نفس الشيء والعلم به حيث ان تنصيص اهل اللغة على التجوز او قضاء العلم الضروري به طريق العلم بالتجوز لا يكون طريقا للثبوت في الواقع فانتفائهما لا يقتضي انتفاء التجوز وانما يوجب عدم العلم وثانيا ان اثبات المجاز بالاستدلال لا كلام لنا بل دعواها لمعروف فلا ينحصر الطريق في التنصيص والعلم الضروري وثالثا انه لو كان المدار في المجاز على التنصيص او قضاء العلم الضروري فلا بد ان يكون الحال على هذا المنوال في الحقيقة فلا يثبت في المقام الاشتراك ورابعا ان مقتضى ما ذكره انما هو ثبوت الاشتراك لكن لا يلزم منه دلالة الاستعمال على الاشتراك وهو المقصود وقد استدل لاصالة الحقيقة في المقام بوجوه اخرى احدها ما ادعى العلامة في النهاية بل كالفخري في المحصول الاجماع على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ويعضد ذلك امور منها ان جماعة من الاصوليين كالفاضل التفتازاني والابهري وغيرهما قالوا في بحث المشتق انه استعمل في الازمنة الثلاثة والاصل فيه الحقيقة ومنها تصريح فخر المحققين بانهم استدلوا كثيرا على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال ومنها تصريح العلامة في النهاية بالعبيدي في المنية والفخري في المحصول والبيضاوي في المنهاج بان المجاز خلاف الاصل وقد صرح العبيدي

واستدل السيد السند المحقق الطالب للاصالة ايضا

في الرد على الاستدلال المذكور

فيما استدل به بعض الاعاظم على التقدم مع الجواب عنه وغيره من الكلام

بان محل

بان محل البحث مندرج تحت هذه العبارة فنقول اعلم ان قولنا المجاز خلاف الاصل يقيم له معنيان احدهما ان اللفظ اذا خلى وتجرد عن القرينة كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته فمن ادعى من اعتقاد مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا مجازه وكونه مجازا فيه والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له والاول معلوم وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل ذلك المعنى او معنى اخر مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او مناسبا ومنها تصريح الفاضل الجواد التستري بانه اشتهر ان الاصل في الاستعمال الحقيقة عندهم فالكون الاصل في الاطلاق الحقيقة قد كان مشهورا في كتبهم مذكورا الا انه ظني ان هذا الاصل ليس له اصل يعتمد عليه ولا يحصل منه ظن يمكن الاستناد اليه الى اخر كلامه فانهما تمسك به العلامة في النهاية والتهذيب والفخري في المحصول والبيضاوي في المنهاج على ان المجاز خلاف الاصل من ان المجاز يتوقف على وضع سابق ونقل وعلاقة والحقيقة يتوقف على الاول فقط وكلما كان اقل شرطا كان اقل منعا واكثر وقوعا فيكون ارجح ثانيهما ان الاستعمال دائر بين الحقيقة والمجاز ولكن وجوده في الاول اكثر فيجب حمله على الاكثر الحاقا المشكوك فيه بالغالب ثم انهم اتفقوا على ان اللفظ المعلوم حقيقته ومجازه يجب حمله على الحقيقة ما لم يظهر قرينة المجاز وليس شيء منها بشيء اما الاول فلا لانه لا وثوق لي بما نقله الى الفاضل تحصيلا فضلا عن المنقول وثانيا لان الاجماع المنقول في المقام موهون بقيام الشهرة بل نقل الاجماع على عموم الاستعمال اعني كون الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وكذا موهون بما عن المعظم في باب تعارض الاحوال من ترجيح المجاز على الاشتراك وثالثا لانه ان كان الغرض كون الاستعمال مقتضيا للبناء على كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه فلا ينفع في القول باصالة الحقيقة لاحتمال وجود المانع في بعض المواضع وان كان الغرض كون الاستعمال علة تامة للبناء على كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه فهو محل المنع لما نعته غلبة المجاز على الاشتراك في محل البحث اعني ما لو استعمل اللفظ في معنيين وثبت كونه حقيقة في احدهما في كونه حقيقة في الاخر ورابعا لان اعتبار الاجماع في مثل المقام فيما ليس من شأن المعصوم عليه السلام بيانه لا انه انما يتم لو كان المدرك في اعتبار الاجماع هو الكشف عن الحدس والاظهر ان المدرك انما هو تراكم الظنون و

فذكرنا

في أن الأصل في الاستعمال الحقيقة

وقد حررنا الحال في محله والمرجع الى العلم نحو كل مورد يتحقق الاتفاق الموجب للعلم يكون حجة
وان لم يكن المتفق عليه مما من شأن المعصوم سلم الله بيانه نظير ما اذا لم يثبت الخبر المتواتر على
افادة العلم ففي كل مورد اتفق فيه ذلك يكون حجة وان كان الخبر به من الامور العقلية واشتراط
استناده للتالي الى الحس من بعض لا اعتداد به ومن ذلك ما عن المحقق القمي من الاستدلال
على التوحيد باخبار جم غفير من به واما الثاني فلانه ان كان لغرض مجرد الاستحسان العقلي
فلا عبرة به وان كان لغرض حركة الظن الى جانب الحقيقة فمعتبا بتنائه على اعتبار مطلق الظن
في اللغات ان كان لا اظهر القول به وقد حررنا الحال في الرسالة المعمولة في حجية الظن
فهو محل المنع ومع ذلك دعوى احتياج المجاز الى النقل غير مفهوم المعنى وقد تقدم في عمدة المدعى
واما الثالث فلانه ان كان المقصود كون الحقيقة اغلب من المجاز عموما فهو محل المنع لكون المجاز
اغلب من الحقيقة اعني الاشتراك في صورته بقلة المغيرين وان كان المقصود كون الحقيقة اغلب
من المجاز فلا ينفع في المبحوث عنه لفرض غلبة المجاز على الاشتراك وربما يستدل على ذلك بما
رواه الصدوق في العيون في باب جمل من اخبار موسى بن جعفر عليه السلام روحي وروح العالمين له الفداء
مع هرون الرشيد من ان هرون الرشيد قال في جملة كلام لمخاطبا لمولانا الكاظم عليه السلام روحي وروح
العالمين له الفداء لم جوزتم للعامة والخاصة ان ينسبوكم الى رسول الله صلى الله عليه وآله ويقولوا لكم يا بني
رسول الله صلى الله عليه وآله روحي وروح العالمين له الفداء وانتم بنو علي وانما ينسب المرء الى ابيه وفاطمة انما
هي وعاء والنبي صلى الله عليه وآله جدكم من قبل امكم فقال مولانا الكاظم عليه السلام وروحي وروح العالمين له الفداء
لو ان النبي صلى الله عليه وآله وروحي وروح العالمين له الفداء نشر فخطب اليك كريمتك هل كنت تجيبه قال الرشيد
سبحان الله ولم لا اجيبه بل افتخر على العرب والعجم وقريش بذلك فقال مولانا الكاظم عليه السلام وروحي
وروح العالمين له الفداء لكنه لا يخطب الي ولا ازوجه فقال الرشيد ولم فقال مولانا الكاظم
عليه السلام وروحي وروح العالمين له الفداء لانه ولدني ولم يلدك فقال الرشيد احسنت يا موسى
وحاصل سؤال الرشيد ان الانتساب الحقيقي انما يصدق اذا كان من جهة الاب فلا يقال للحادث
الا لمن انتسب الى الحادث بالاب وحاصل جواب مولانا الكاظم عليه السلام وروحي وروح العالمين له الفداء منع
الحصر ودعوى ان الولد للبنت ينتسب الى الجد بالولادة منه ولهذا حرم على الجد نكاح بنت بنته ولا

فيما اشكل على السيد [illegible] اصالة الحقيقة [illegible] التمام مع ما فيه من الكلام

الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز

وجه لسوى النسبة لا مصاهرة هنا ولا رضاع ولا غيرهما من اسباب التحريم كما هو ظاهر فالجواب صريح
في ان اولاد البنت اولاد حقيقة بدليل حرمة المزاوجة بينهم وبين الجد ومن ذريته اقول ان مرجع سؤال
الرشيد الى ان اضافة ابن البنت او بنت البنت الى الجد نحو اطلاق الابن والبنت على ابن الابن وبنت
البنت لاختصاص الابن والبنت بما لو كان الانتساب من جهة الاب لكن يحتمل ان يكون السؤال
مبنيا على منع صدق مادة الانتساب لو كان الانتساب من جانب الام وكذا منع صدق مصداق
الانتساب كالنبوة ويحتمل ان يكون السؤال مبنيا على منع صدق الانتساب في جانب المصداق كالنبوة
ويحتمل على الاخير يكون عدم المضايقة عن صدق مادة الانتساب لو كان الاتصال من جانب الام و
الظاهر ان الرشيد زعم كون انتساب ابن الابن الى الجد حقيقة مفروغا وكذا اطلاق الابن على ابن الابن
حقيقة ومرجع جواب مولانا الكاظم عليه السلام وروحي وروح العالمين له الفداء الى منع ما ادعاه
الذكور واستشهادا بحرمة تزويج بنت البنت للجد وعدم دعوى كون اضافة ابن الابن الى الجد حقيقة
فالجواب ينحل الى امرين ويرشد الى الاول قوله عليه السلام وروحي وروح العالمين له الفداء ولانه
كان النبي صلى الله عليه وآله روحي وروح العالمين له الفداء نشر فخطب الخ ويرشد الى الثاني قوله عليه السلام وروحي و
روح العالمين له الفداء ثانيا لانه ولدني ولكنك خبير بان اضافة الابن الى ابن الابن من باب المجاز والحقيقة
لابن حقيقة بصورة عدم تخلل الواسطة كما هو واضح واما حرمة تزويج بنت البنت على الجد فلا
شهادة فيها على المدعى اذ لا منافاة بين عدم صدق الابن لو كان الاتصال من جانب الام وحرمة تزويج
بنت البنت على الجد بمناط الاتصال عن جواز التزويج فالجواب اقناعي ويندفع الاستدلال بان جواب مولانا
الكاظم عليه السلام وروحي وروح العالمين له الفداء لم يتمسك بمادة الاستعمال ومع هذا الامر في المقام دائر بين
الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز والمبحوث عنه في دوران الامر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة و
المجاز ومع هذا المفروض ان اطلاق الابن على ابن الابن مع الواسطة من باب المجاز فلا مجال للاستدلال الا
اشكال هذا والرشيد بعد هذا اجابه مولانا الكاظم عليه السلام وروحي وروح العالمين له الفداء بما سمعت
قال خطابا لمولانا عليه السلام وروحي وروح العالمين له الفداء كيف قلتم انا ذرية النبي صلى الله عليه وآله روحي وروح
العالمين له الفداء والنبي لم يعقب وانما العقب للذكر لا للانثى وانتم ولد لابنته ولا يكون لها عقب فاجاب مولانا
الكاظم عليه السلام وروحي وروح العالمين له الفداء بعد ما الغرض المضايقة عن الجواب بقوله عليه السلام وروحي وروح

في الجواب عن [illegible] المذكور

العالمين له الفدا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى
وهرون وكذلك نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى والياس وعيسى من ابو عيسى يا امير المؤمنين فقال ليس
لعيسى اب فقلنا انا الحقناه بذراري الانبياء من طريق مريم وكذلك الحقنا بذراري النبي صلعم روحي
وروح العالمين له الفدا من قبل امنا فاطمة عليها السلم روحي وروح العالمين لها الفدا الى اخر كلامه
عليه روحي وروح العالمين له الفداء قال الخشت ياموسى ومرجع السؤال الى ان الذرية يختص
بما لو كان الانتصال من جانب الاب وارباب الصحة سلم الله عليهم اجمعين يقولون نحن ذرية النبي صلعم روحي
وروح العالمين له الفدا مع ان انتسابهم سلم الله عليهم اجمعين روحي وروح العالمين لهم الفدا الى النبي
صلعم روحي وروح العالمين له الفدا من طريق فاطمة سلم الله عليها روحي وروح العالمين لها الفدا و
مرجع الجواب الى منع اختصاص الذرية فيما لو كان الانتصال من جانب الاب بشهادة ان الله سبحانه قد عدّ
عيسى على نبينا واله عليه السلم من ذرية نوح مع ان انتصال عيسى الى نوح كان من جانب الام لفقد ان الاب
له لانه ابن مريم ولو استدل بهذا الجواب لكان انسب في الباب لكنه لا يتم بلا ارتياب لان الذرية حقيقة
فيمن تولد من الشخص بلا واسطة وكذا الحال في الولد والنسل بل في الجمع النسل والولد والا فتب
الذرية نسلًا لانها النسل منه اى المنفصل منه وان شئت قلت بمقتضى قوله اى المنفصل منه كون الذرية
هو المنفصل من الشخص ولا ريب ان المنفصل هو من خلى انفصاله عن الواسطة مع ان الظاهر من تفسير
النسل بالولد انما هو الولد بلا واسطة فقضيته طهور الولد فيه وبالجملة لا ريب في ان ظاهر كلمات اللغويين
اختصاص الولد والنسل والذرية بمن خلى عن الواسطة ومع ذلك الامر في المقام دائر بين الاشتراك
المعنوي والحقيقة والمجاز والكلام في المبحوث عنه فيما لو دار الامر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة و
المجاز كما مرّ وقد ذكر الفاضل الخاجوئي في بعض رسائله ان سؤال الرشيد عن كون المعصومين سلم الله
عليهم اجمعين روحي وروح العالمين له الفدا من ذرية النبي صلعم نشأ من شوقهم وجهله بلسان قومه
فانه لما سلم ان مولينا الكاظم سلم الله روحي وروح العالمين له الفدا من ولد النبي صلعم روحي وروح
العالمين له الفدا لزمه تسليم انه من ذريته وعقبه فكيف سأل بعد ذلك عنه وبطل ما ليس يجب عليه اقول
انه لا مجال للمقال في اختصاص الولد والنسل بمن خلى عن الواسطة وقد استمرّ الغفلة عنه في كلمات
الفقهاء حيث فرّعوا جواز اعطاء الخمس بمن كان هاشميا من جانب الام على اصالة الحقيقة في دوران

الامر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز كما ان هرون سلم عموم الذرية للاولاد مع الواسطة
واستحسن ما اجاب به مولينا الكاظم روحي وروح العالمين له الفدا لكن الجواب منه عليه السلم
روحي وروح العالمين له الفدا بعموم الذرية للاولاد مع الواسطة انما كان اقناعيا كما تقدّم
في باب الجواب الاول منه روحي وروح العالمين له الفدا حيث كان مقتضاه عموم الابن للابن
مع الواسطة ولعل الرشيد لم يتفطن بالجواب الاول فسأل ثانيا وكذا لم يتفطن في الجواب الثاني
فاستحسنه من باب التصديق بلا تصوّر ولعل اذ ذاكه في الحال كان على اختلال الحال او كان الحال
على هذا المنوال في عموم الاحوال لكن مقتضى بعض ما نقل منه انه كان في غاية الذكاوة حيث انه
نقل انه دخلت عليه امرأة وقالت يا اتمّ الله امرك وفرّحك بما اعطاك لقد قسطت فيما فعلت فادّ
الله نفعه فلما سمع منها هذا التفت الى من بابه وقال اتعلمون ما قالت المرأة وما القصد منها من كلامها
فقالوا ما فهمنا من كلامها الا الدعاء لحضرتك بالخير فقال لا بل دعاء على فقالوا كيف ذلك يا امير
المؤمنين فقال اما قولها اتم الله امرك اذا دنت بقول الشاعر اذا تم امر بدا النقص توقع زوالا
اذا قيل تمّ واما قولك فرّحك الله بما اعطاك اذا دنت قوله تعالى فلما فرحوا اخذناهم بغتة وهم لا
يشعرون واما قولها لقد قسطت بما فعلت اذا دنت قوله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا
واما قولها ادّ الله نفعه اذا دنت بقول الشاعر حيث يقول ما طار طير وارتفع الا كما طار وقع
ثم التفت الى المرأة وقال لها ما حملك على هذا الكلام قالت انك قتلت اهلي وقومي فال من قومك
فقالت البرامكة وربما يرفع التوحش عما ذكرناه من احتمال اختلال اذ راكه في الحال وعموم انه روى
في العيون في باب ما جاء عن مولينا الرضا روحي وروح العالمين له الفدا في الاخبار في التوحيد
ان المامون سأل عن مولينا الرضا روحي وروح العالمين له الفداء عن قوله سبحانه وما كان
لنفس ان تؤمن الا باذن الله فاجاب مولينا الرضا عليه السلم روحي وروح العالمين له الفدا بان
ذلك ليس على سبيل تحريم الايمان عليها ولكن على معنى انها ما كانت لتؤمن الا باذن الله واذنه لها
بالايمان ما كانت مكلفة متعبدة والجائه اياها الى الايمان عند زوال التكليف والتعبد فقال
المامون فرّجت عني يا ابا الحسن فرّج الله عنك حيث ان الجواب من الصعاب ولم يتفطن الرشيد الى
المقصود بلا ارتياب مع هذا بالغ في الثناء في كون الجواب من باب الصواب ولا يبعد امثال ذلك من

في أن الأصل في الاستعمال الحقيقة

ما انتهى الرد وقيل في شرح الجواب اي الالجاء الى الايمان صحيح عند زوال التكليف التعبدي فاظام
التكليف بما لا يصح الالجاء معه ولا ينفع ولا يغني من جوع فانه لا يتجاوز عن مرتبة ظاهر العبادة فتنبّع
هذا كيف تعطل الرد تنبيها بالمقصود من الجواب بمجرد سماع الجواب كلام لم يتفطن بالمقصود وليس
المبالغة في تحسين الجواب سنة الا كلمة هو قائلها ولا يكون ما صنعه تسديدا ولا تشييد وربما قيل
في شرح الجواب هذا مشعر بطريقة الحكماء وهي ان الارادة المسند والفعل سبحانه فعل الارادة
الاختيار يكون العبد مضطرا وملجأ بحسب ارادته في غاية الوضوح حيث ان القائلين بالجبر انما يقولون
بكون الارادة مستندة الى ارادة الله سبحانه والفعل للعبد لكن مضطر وملجأ اليه الا فلو كان
الارادة للعبد بالاستقلال كيف يكون العبد مضطرا وملجأ الى الفعل مع انه لم يقل احد بكون
الارادة من العبد والفعل لله سبحانه وقد حررنا رسالة في باب الجبر والتفويض وحررنا الكلام
فيها ايضا في البشارات في البحث عما يستقل بادراكه العقل وقد ذكر الفاضل الخواجوئي ان من
الغريب انه انكر هنا كون مولينا الكاظم عليه السلم ودوحي ودوح العالمين من بني رسول الله صلى الله عليه وآله الفداء
ودوحي ودوح العالمين له الفداء وقد اقر في موضع اخر بكون النبي صلى الله عليه وآله واباهم عليهم السلم ودوحي
ودوح العالمين لهم الفداء ويلزم منه التناقض ان يكونوا عليهم السلم ودوحي ودوح العالمين
لهم الفداء ابنيه صلى الله عليه وآله ودوحي ودوح العالمين لهما الفداء حقا وتمام تحرير الكلام في الاستدلال
على كون ولد البنت ولدا انما نقله الفاضل الطبرسي في تفسير اية المباهلة من انه اجمع المفسرون
على ان المراد بابنائنا وقال ابو بكر الرازي هذا يدل على ان ولد الابنة ولده حقيقة في الاية الحسن
والحسين عليهما السلم ودوحي ودوح العالمين لهما الفداء وقال ابو بكر الرازي هذا يدل على
ان ولد الابنة ولده حقيقة وكذا ما رواه ابو بصير قال قلت يوما للباقر عليه السلام انتم ذرية رسول الله صلى الله عليه وآله
ودوحي ودوح العالمين له الفداء قال نعم قلت ورسول الله صلى الله عليه وآله ودوحي ودوح العالمين له الفداء وارث
الانبياء جميعا قال وارث جميع علومهم قلت وانتم ورثتم جميع علوم رسول الله صلى الله عليه وآله ودوحي ودوح
العالمين له الفداء قال نعم وكذا ما روي عن مولينا الرضا عليه السلام انه قيل له ما تقولون في ابنك قال
... ذلك ... الفضل ... الله يعني رسول الله صلى الله عليه وآله وكذا ما في ... انه ...
... على ... رسول الله صلى الله عليه وآله قوله ودوحي ودوح العالمين له الفداء على ... الله ... ابن بني الله

الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

تنبيهات الأول انه ربما يتوهم التنافي فيما من كلمات المشهور من الفقهاء القائلين بعموم
الاستعمال اعني خصماء السيد من دعوى ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز تارة كما هو
مشربهم ودعوى ان المجاز خير من الاشتراك اخرى ويندفع بان الاول بملاحظة الاستعمال
بذاته ومن حيث انه هو ومع قطع النظر عن الانصراف وكذا مع قطع النظر عن الخارج اعني الغلبة
والثاني بملاحظة الغلبة اعني غلبة الحقيقة حيث ان المشهور لا يقولون بانصراف الاستعمال الى
الحقيقة ويوجه اخرى الاول في مقام الوضع والثاني في مقام الحمل ويوجه ثالث الاول فيما لو علم
وضع اللفظ لمعنى او معان وشك في وضعه لاخر ايضا لكن الغالب في كلماتهم لكنه لا يجتمع بالاول
والثاني فيما لو علم الموضوع وشك في المستعمل فيه سواء كان الموضوع له متحدا او متعددا لكن
الغالب في كلمات الفقهاء هو الاول ولا اثر من الثاني في كلماتهم لكنه يلحق بالاول وربما ...
بعضهم الايراد على ما ذكر بل اكثر الايراد به على القول باصالة الحقيقة تمسكا بالاستعمال من
ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك لا ان اصالة الدليل فقرتان مستقلتان
ولا تكونان في عرض واحد في التنافي في البين فكان المناسب الايراد بوجهين بان يقال
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وايضا مع ان المجاز خير من الاشتراك
بتمامه يظهر انه قاطع لما ربما يتوهم من التنافي بين مقالة المشهور الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز
تارة ومقالتهم الاصل في الاستعمال الحقيقة تارة وترجيح المجاز على الاشتراك في بحث تعارض
الاحوال اخرى حيث ان الاولى في مقام الوضع والثانية في مقام الحمل وكذا الاخير **الثاني**
انه بناء على ظهور الاستعمال في الحقيقة في مقام الوضع غاية الامر ثبوت الحقيقة باعتقاد
المستعمل لا ثبوت الحقيقة واقعا فانه مبني على الوثوق بالمستعمل في مطابقة اعتقاده للواقع
فكلما ازداد الوثوق بمطابقة اعتقاد المستعمل الواقع يزداد الظن بثبوت الحقيقة واقعا ونظير
ذلك الكلام في اصالة الصحة في فعل المسلم بناء على ثبوتها فيقتضي الصحة الواقعية او الصحة عند
الفاعل لكن تفصيل الكلام موكول الى ما حررناه في محله **الثالث** انه لو ثبت استعمال اللفظ
في المعنى مع استعماله في غيره ظاهر في كونه حقيقة فيه واما بناء على عدم ظهور استعمال اللفظ في
بناء على كون استعمال اللفظ ظاهرا في كونه حقيقة فيه واما بناء على عدم ظهور استعمال اللفظ في

في ان الاصل في الاستعمال الحقيقة

في المعنى كونه حقيقة فالظاهر بل بلا اشكال انه لا مجال للقول بظهور كثرة الاستعمال في المعنى الحقيقة بناء على القول بعدم ظهور الاستعمال في الحقيقة الا ان يقال انه يمكن القول بظهور كثرة الاستعمال في احد المعنيين مع الاستعمال مع القول بعدم ظهور الاستعمال في الحقيقة لو كانت الكثرة متوفرة بل هو مقتضى اخذ الكثرة في احد المتضادين في عموم الموارد بل على هذا يكون الامر في مورد كلما تم في المقام اعني استعمال العام في العموم والخصوص بل نقول ان ظهور كثرة الاستعمال في الحقيقة لا يرتبط بظهور الاستعمال في الحقيقة فلا يختلف الحال فيه بين القول بظهور الاستعمال في الحقيقة وعدمه وربما يقتضي كلام صاحب المعالم كالحاجبي والعضدي القول بكون اللفظ حقيقة فيما كثر استعماله فيه حيث انه اجاب عن الاستدلال على كون الفاظ العموم حقيقة في الخصوص بانه اشتهر حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص هو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز بان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد قام الدليل عليه بل هو مقتضى الاستدلال المذكور الا ان الفرق بين الاستدلال والجواب بعدم تعيين منشأ ظهور كثرة الاستعمال في الحقيقة في شيء وتعيين ذلك في الاستدلال في تقليل المجاز الا ان يقال ان الظاهر كون منشأ الظهور في الجواب هو منشأ الظهور في الاستدلال وحكي القول بذلك عن صاحب الحاوي والباغنوي والتفتازاني وعن النهاية القول بالعدم نظرا الى ان المجاز غالبة ولم يخرج عن كونها مجازا فيما كثر استعمالها فيه وفيه ان المقصود بالكثرة هنا انما هو الكثرة الاضافية اعني كون استعمال اللفظ في احد المعنيين اكثر من استعماله في الاخر وغاية ما يستفاد مما ذكر انما هي كثرة استعمال اللفظ في حد نفسه في معنى ولا منافاة بين كون اللفظ في حد نفسه في معنى مع كون استعماله في معنى اكثر بكثير بل غاية ما يستفاد من ذلك انما هي كثرة التجوز بملاحظة الالفاظ المتعددة لا اللفظ الواحد بل الكلام في كثرة التجوز في اللفظ الواحد ومع ذلك نقول ان الكلام في المقام في كثرة استعمال اللفظ بدون القرينة وكثرة استعمال اللفظ في المجاز انما هي مع القرينة وان احد الامرين من الاخر وصرح بعض الفحول انتصارا للقول بالعدم استنادا الى ان كثرة الاستعمال كما توجد في الحقيقة كذا توجد في المجاز فيكون اعم والعام لا يدل على الخاص

ثمو

الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

وفيه انه قد تقدم ان الاستعمال وان كان جنسا للحقيقة والمجاز فهو غير مستلزم للحقيقة لكنه ظاهر في الحقيقة من باب ظهور بعض الافراد وعلى هذا المنوال الحال في كثرة الاستعمال في احد المعنيين مع الاستعمال في الاخر فانها وان كانت جنسا للحقيقة والمجاز لكنها ظاهرة في الحقيقة ايضا من باب ظهور المطلق في بعض الافراد بل يزداد ظهور كثرة الاستعمال في الحقيقة بازدياد الكثرة **الرابع** انه قد حكم بعض نقلا بان كثرة الاستعمال للفظ في المعنى تستلزم كونه موضوعا له واستشهد بالمنقولات اقول ان المدار في ذلك على كون كثرة استعمال اللفظ في المعنى موجبة للعلم بكونه حقيقة فيه بخلاف ما تقدم من الكلام في الاستعمال والكلام في كثرة استعمال اللفظ في احد المعنيين مع استعماله في الاخر لكن دعوى الاستلزام في المقام من سخائف الاوهام واضغاث الاحلام نعم لزوم المجاز بلا حقيقة لولا كون اللفظ الذي يكثر استعماله في المعنى موضوعا لهذا المعنى امر اخر مع ان افادته القطع مبني على القول بعدم امكانه والشاهد المذكور لا يرتبط بالمدعى بل التعدد بعينه في الغاية القصوى كيف لا والحقيقة في المقام متقدمة على كثرة الاستعمال وكثرة الاستعمال كاشفة عن الحقيقة لو قيل به بخلاف المنقولات فان الحقيقة فيها متاخرة عن كثرة الاستعمال وكثرة سبب لتحقق الحقيقة وما اشبه مقالته الحقيقة المتقدمة بالحقيقة المتاخرة القول المحكي كما القول بالاشتراك بتكرر استعمال اللفظ في معنيين الغلو والتسفل فيما نقل من انه قال شخص من جانب العلو لشخص من جانب التسفل اعطني حبلا فاعطى السافل حبلا الى العالي فالعالي اخذ الحبل فتوسل به للهبوط فهبط فوقع فيما لا يخفى من التعب والنصب فقيل له ماذا صنعت فقال ان باليد الحبل يتوسل به للصعود فتوسلت به للهبوط ثم ان مقتضى القول المذكور القول بالاشتراك بتكرر استعمال اللفظ في معنيين **الخامس** انه قد تطرق الكلام في ان المدار في الاستعمال الماخوذ في تعريفي الحقيقة والمجاز على ذكر اللفظ وارادة المعنى منه او ذكر اللفظ وقصد المعنى منه فاختار سيدنا القول بالاول وجرى بعض المحققين على القول بالاخير وربما حكي القول به عن التفتازاني في بعض كلماته وربما فرع عليه حال الكناية بانها على الاول من باب الحقيقة وعلى الثاني من باب المجاز وقد بسطنا الكلام في المقام في الرسالة المبسوطة المعمولة في حجية الظن **السادس** انه ربما يشتبه بين الاستعمال والاطلاق وعد منها استدلال معظم الاصحاب في باب منزوحات البئر كما في المدارك على وجوب نزح جميع ماء البئر بوقوع المسكر مطلقا

من دون فرق بين الخمر وغيرها من اطلاق الخمر على كل مسكر في الاخبار والعرض اذ يثبت باطلاق الخمر على ماء
العصير العنبي اشتراك الخمر بين العصير العنبي وغيره من المسكرات في اطراد احكام الخمر في اخواتها وكذا ما اورد
عليه في المدارك والمعالم من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وكذا ما استدل به المحقق على وجوب نزح الجميع
من ان الفقاع خمر كما في غير واحد من الاخبار وكذا اورد عليه في المدارك والمعالم ايضا من ان الاستعمال اعم
من الحقيقة والفرق بين الاستعمال والاطلاق ظاهر حيث ان المدار في الاستعمال على العلقة
التشبيهية كما لو قيل زيد اسد فانه يمكن ان يقال انه تشبيه محضا مصطلحا بكونه اسدا والمدار في
الاطلاق على الحمل والاسناد كما لو قيل الفقاع خمر والفرق بين العلقة التشبيهية والعلقة
الاسنادية ظاهر ويظهر مما ذكرناه ما ذكره المحقق القمي في بحث المفرد المعرف باللام ويمكن
ان يقال ان اطلاق الاطلاق على الاستعمال كثير والظاهر ان الاستعمال لم تطرق عليه الاصطلاح
في لسان الاصوليين والفقهاء واما الاطلاق المقابل للاستعمال بمعنى المقابلة فالظاهر انهم
لم يطرق عليه الاصطلاح وان تطرق الاصطلاح عليه في باب العموم وان يتداول استعماله في المعنى
اللغوي اعني رفع القيد في تعريف الحكم من الشهيد في القواعد والوالد الماجد في المنهاج بانه
خاص والاطلاق خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد متعلق
كم الله سبحانه في نظر المجتهد وبعض يقول بظهور الاستعمال في الحقيقة يقول بظهور الاطلاق في
الحقيقة ايضا بمعنى كون الموضوع من افراد المحمول بناء على كون الحمل من باب الحمل المتعارف كما هو
الغالب او مساواة الموضوع للمحمول بناء على كون الحمل من باب الحمل الذاتي ومن يقول بكون
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز يقول بكون الاطلاق اعم من الحقيقة بمعنى كون الموضوع خارجا
عن افراد المحمول لكن يحتمل كون الحمل بواسطة مشابهة الموضوع لافراد المحمول فلو قيل الفقاع خمر
فمقتضى القول بظهور الاستعمال القول بكون الفقاع من افراد الخمر وضعا بناء على كون الحمل من
باب الحمل المتعارف او كون الفقاع هو الخمر بناء على كون الحمل من باب الحمل الذاتي ومقتضى القول بكون
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز القول بكون ذلك من باب قبيل اسد بناء على كون الحمل من باب الحمل
المتعارف والقول بكون الغرض التشبيه في الاحكام بناء على كون الحمل من قبيل الحمل الذاتي وربما
يقال ان الاطلاق لا يقتضي شيئا لو كان ما اطلق عليه غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال فهو

بظهور

انما يطلق على الفرق المعروف بين اطلاق الكلي على الفرد واستعمال الكلي في الفرد من ان المدار في
الاول على كون المراد من اللفظ هو الطبيعة مع تعينها في الخارج في فرد مخصوص بكون الفرد المخصوص
موضوع متعلق الحكم او شبه الحكم وان المدار في الثاني على كون المراد من اللفظ هو الفرد المخصوص
الذي تعلق به الحكم او شبه الحكم بارادة الخصوصية من نفس اللفظ والمثال المعروف في باب
اطلاق الكلي على الفرد واستعمال الكلي في الفرد قوله سبحانه وجاء رجل من اقصى المدينة
لكن احتمال ارادة الخصوصية من نفس اللفظ اختلال الحال اذ الفرد المخصوص مكتنف بخصوصيات
ولا ترجيح لبعضها على بعض في تعيين كونه مرادا نعم امكان كون الخصوصية مورد الارادة مع
ارادة الخصوصية من نفس اللفظ من باب التعويل من باب نقض الغرض لغرض كون الكلام واردا
في مقام الابهام على ان ارادة الخصوصية من نفس اللفظ تستلزم الجمع بين ارادة المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي في استعمال واحد وبما ذكرنا يظهر فساد القول بان المراد بالرقبة في اعتق رقبة
مثلا بعد التقييد بالمتصل انما هو الرقبة المؤمنة بكون الامر من باب استعمال الكلي في الفرد
بارادة الخصوصية من نفس اللفظ تمسكا بلزوم العبث حيث انه على ذلك يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز في استعمال واحد مضافا الى ان الامر على ذلك بمنزلة ان يقال اعتق رقبة مؤمنة مؤمنة فيلزم
التكرار ولا بد فيه من قرينة المجاز من عدم فساد المعنى مع التجوز فضلا عن ان التمسك بلزوم العبث في
غاية الفساد اذ المدار في العبث على وضع الحكم بلا نيل فائدة والمفروض هنا كون التقييد بعد النيل والظاهر انه
قد يطلق الاطلاق على مجرد ذكر اللفظ كما يقال وقد يطلقوا اللفظ على [illegible] كذا وربما
يطلق الاطلاق في لسان الاطباء او العوام على التغوط وهو ماخوذ من المعنى اللغوي اذ الغرض
تبيين الخروج وربما قال الشهيد في الروضة انه اطلق المصنف النجاسة في كتبه والغرض من الاطلاق
من ما يقابل التقييد وربما قيل ان الغرض من الاطلاق وان كان ما يقابل التقييد الا ان العبارة
مبنية على التعريض لكون الاطلاق مناسبا للمعنى الاخير في البين وبعد ما مر اقول ان مقتضى كلام
المحقق في المعتبر ان الحكم بنزح الجميع لما عدا الخمر من المسكر من جهة حمل الخمر في اخبار النزح على مطلق
المسكر ظاهر [illegible] الحكم بنزح الجميع [illegible] عموم المشابهة في [illegible] الوالد الماجد
على ما اورد به صاحب المدارك والمعالم على ما استدل به المحقق على وجوب نزح الجميع للفقاع من

الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز

الكلام عن كونه فاحشا عرفا وضمنه تعقيب الجمل المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا قام المتكلم
القرينة اذا على ارادة العود الى الكل ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي الى الحقيقة لم يجز ذلك
لاستلزامه الاغراء بالجهل اما ثانيا اقول ان من نظر بابا الناس حمل اللفظ بمجرد سماعه على معناه
الحقيقي وغلبه عليهم في محاوراتهم في اليوم والليل وعلى هذا حال العنوان والصبيان وعليه
ينطبق القاضي في المكالمات وكذا الايراد والبحث من التلامذة على الاساتذة في الدروس
وطريقة صاحب المعالم في محاورته كانت على خلاف ما ذكره قطعا وقد اجاد سلطانا حيث
حكم بانه لم نقل نقلا لنا احد سواه واما حديث قبح الاغراء فالمقتضي بقبح الاغراء المستقر
واما في صورة تعقب البيان فالقبح محل المنع ولو طال الزمان فان اقامة القرينة والاكتفاء في ورود
العام او المطلق من الامام عليه السلام ووحي وروح العالمين له الفداء وورود الخاص او المقيد منه
عليه السلام ووحي وروح العالمين له الفداء بعد مضي دهر طويل فضلا عن ورود العام او المطلق
من امام عليه السلام ووحي وروح العالمين له الفداء وورود الخاص او المقيد من امام متاخر
ووحي وروح العالمين له الفداء بدون توسط الواسطة او مع توسط الواسطة الواحدة او
المتعددة **الثامن** ان مقتضى كلمات الفقهاء رضوان الله سبحانه عليهم في باب جواز اعطاء
الخمس لمن كان هاشميا من جهة الام الاتفاق على ابتنائه على اصالة الحقيقة في مقام الوضع
حيث انه جرى السيد نقلا على القول بالجواز كما عن ابن حمزة لكن قد تقدم ما قيل من ان نسبة ذلك
القول الى ابن حمزة غفلة فان ظاهر عبارة الوسيلة في كتاب الخمس موافقة للمشهور وتعليلا
باطلاق الابن على المنتسب بالام فانه لا خلاف بين الامة في حرمة بنات الاولاد بمقتضى
قوله سبحانه حرمت عليكم امهاتكم اذ لو لم يكن بنت البنت بنتا حقيقة لما دخلت بنت البنت تحت الاية
مع انه لا خلاف في تسمية الحسنين عليهما السلام بابني رسول الله صلى الله عليه وآله ووحي وروح العالمين له الفداء
وانهما عليهما السلام ووحي وروح العالمين لهما الفداء كانا يفضلان ويمدحان بذلك ولا فضل
ولا مدح في وصف مجاز مستعار فثبت انه حقيقة على انه ما زال الناس العرب في الجاهلية ينسبون الولد
الى جده في موضع مدح او ذم ولا يتناكرون ذلك ولا يحتشمون منه وقد كان ابو عبد الله الصادق عم
يقال له ابدا انا ابن الصديق لان امه كانت بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر مضافا الى انه لا خلاف

في أن الأصل في الاستعمال الحقيقة

انه عجيب حيث ان الحكم بترجيح الجميع فيما عدا الخمر بواسطة قضية التشبيه فيما ورد في الاخبار من ان كل
خمر لبس على ما ينبغي واما الايراد بان الاطلاق اعم من الحقيقة فهو مردود بانه ان كان المقصود ان الاطلاق
اعم من الحقيقة عقلا فهو غير مستلزم لها عقلا فهو غير مستلزم لها عقلا فهو مسلم لكن لا جدوى
فيه لكفاية ظهور الاطلاق في الحقيقة كما هو الحال في ظهور الاطلاقات في بعض الافراد والاظهر
الظهور كما يظهر مما تقدم في ظهور الاستعمال في الحقيقة لكن غلبة المجاز مقدمة على ظهور الاطلاق
في الحقيقة لتقدم الظن الشخصي على الظن النوعي كما تقدم من تقدم غلبة المجاز على ظهور الاستعمال
في الحقيقة لكن الاستدلال المذكور مردود بان الاشتراك اللفظي لا يقتضي باطراد احكام الخمر
في سائر المسكرات اذ الظاهر من الخمر في تعليق الاحكام عليها انما هو العصير العنبي من باب ظهور
المطلق في بعض الافراد ان كان الغرض الاشتراك المعنوي وان كان الغرض الاشتراك اللفظي
فلا مجال لاطراد جميع احكام العصير العنبي فيما عدا الخمر من المسكرات لعدم استعمال اللفظ المشترك
في معاني متعددة ولا يذهب عليك ان مقتضى الاستدلال المذكور اطراد احكام الصلوة في الطواف
بواسطة الاشتراك المستفاد من الحديث المعروف الطواف بالبيت صلوة وربما تمسكوا بهذا الحديث
في باب تعارض احوال التعارض الاشتراك والنقل وفرعوا عليه اطراد احكام الصلوة في الطواف
على تقدير النقل بخلاف الاشتراك وربما ذكر بعض الفحول انه على تقدير الاشتراك يكون اطراد
احكام الصلوة في الطواف من باب المشابهة ويجب ذنباه على دلالة النص على الاشتراك بكون
النص بيانا للامر اللغوي ابن هذا من بيان الحكم الشرعي المنوط بارادة المشابهة ويجلى ان حال
ما ذكر في التفريع المذكور عكس ما تقدم في الاحتجاج لترجيح الجميع فيما عدا الخمر من المسكرات اذ المدار
فيما تقدم على اطراد احكام الصلوة في الطواف المدار هنا على عدم الاطلاق لو كان الغرض من
النص اظهار الاشتراك وهو اقرب في الباب الى صوب الصواب فيما تقدم بلا ارتياب لكن دعوى
الاطراد بواسطة النقل تندفع بانه انما يتم لو ثبت تاريخ النقل وهو غير ثابت **السابع** ان
صاحب المعالم قد حكم في بحث الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة باختصاص اصالة الحقيقة
اعني حمل اللفظ على معناه الحقيقي بما بعد فراغ المتكلم عن الكلام وفوات وقت اقامة القرينة على التجوز
اعني بلوغ زمان الحاجة تمسكا بانه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت الخطاب بالمجاز ويحجب

في ان الاصل في الاستعمال الحقيقة

بن الائمة في ان عيسى من بني ادم وولده وانما ينسب اليه بالامومة دون الابوة وان قيل انه لا
يجري على ولد البنات مجازا وليس كل استعمل في غيره يكون حقيقة قلنا الظاهر من الاستعمال الحقيقة
وعلى مدعى المجاز الدلالة وجرى المشهور على القول بعدم الجواز تعويلا على ان الانتساب انما يصدق
حقيقة اذا كان من جهة الاب فلا يقال تميمي الا لمن انتسب الى تميم بالاب ولا حارثي الا لمن انتسب
الى حارث بالاب **قول الكاظم** عليه السلام في مرسلة حماد بن عيسى من كانت امه من
بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله سبحانه يقول
ادعوهم لآبائهم والاستعمال كما يوجد مع الحقيقة كذا يوجد مع المجاز فلا دلالة له على احدهما بخصوصه
وقولهم على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة انما هو اذا لم يستلزم الاشتراك والا فالمجاز
خير منه اقول انه لا ريب في ان الابن والبنت حقيقة في الابن والبنت بلا واسطة واطلاقهما
على ابن الابن وابن البنت او بنت البنت من باب المجاز فضلا عما تعدد الواسطة لا سيما
لو كانت الواسطة متكثرة وصرح في المصباح بان اطلاق الاب على الجد على الحقيقة من باب المجاز
فلو كان توسط الواسطة موجبا للتجوز فكذا الحال في الابن والبنت ومن العجيب ما نص
الخاجوئي بل صرح فيه من كون الابن والبنت حقيقة في الابن والبنت مع الواسطة قال ومن
ينتسب الانسان بجميع اشخاصه الى آدم ابي البشر فيقال له ابن آدم وولده فلا مجال لانكار المذكور
وبعبارة اخرى استدلال السيد باصالة الحقيقة لا حقيقة له بل انما هو من باب الغفلة لانه انما يتم
فيما لم يقم فيه دليل على المجاز كيف لا وجميع الاصول والقواعد فقهية كانت او اصولية او لغوية
انما يتم فيما لم يقم فيه دليل على الخلاف وعلى ذلك المنوال الحال في الجواب عن الاستدلال المذكور
من المشهور بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وبعبارة ثالثة لا محيص ولا مناص عن اطلاق الابن
والبنت على المنتسب بالام اعني ابن البنت وبنت البنت من المجازية سواء قلنا بظهور الاستعمال في
الحقيقة او يكون الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لان كلا منهما انما يتم فيما لم يقم فيه دليل على المجازية
والمفروض في المقام كون اطلاق الابن والبنت على المنتسب بالام من باب المجاز قضية توسط الواسطة
بل وسائط لا تحصى كيف لا وجميع القواعد فقهية كانت واصولية انما يتم فيما لم يقم فيه دليل على الخلاف
فكل من الاستدلال بالاستعمال والايراد بعموم الاستدلال في غاية الاختلال الحال هذا كله بناء

الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

على كون الابن والبنت بمعنى المولود والمولودة واما بناء على كونهما بمعنى الصغير او الصغيرة او المرء
والمرأة كما يقتضيه التأمل في كلمات اهل اللغة فانهما المولود والمولودة بتوسط الاضافة الى الاب
او الام فجميع اطلاقات الابن والبنت على ابن الابن وبنت البنت الابن وابن البنت وبنت البنت من باب
الحقيقة لكن الظاهر من الاضافة عدم توسط الواسطة كما هو الحال في الاضافة في جميع الموارد
مع ذلك نقول انه لو ثبت عموم الابن والبنت لابن البنت وبنت البنت فانما هو من باب الاشتراك اللفظي
المعنوي والكلام في اصالة الحقيقة في مقام الوضع انما هو لو دار الامر بين الاشتراك المعنوي
والحقيقة والمجاز واما لو دار الامر بين الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز كما في المقام فيقدم
الاشتراك المعنوي من دون قول بتقدم الحقيقة والمجاز ولو من باب تقدم تعرض الاكثر فلا مجال
للابتناء المذكور فكل من الاستدلال والايراد المتقدم مبني على الابتداء ومع ذلك يمكن القول
بعموم الولد والنسل والذرية للمنتسب من جانب الام تمسكا بتصريح اهل اللغة وقيد الانتساب للاخبار
بناء على عدم ابتنائها على التمسك بالاستعمال فلا يتم الابتناء المتقدم قال الفاضل الخاجوئي
الواضح عندنا ان ولد البنت ولد حقيقة ويشهد به الاخبار خاصة اخبار الصادق والكاظم والرضا
عليهم السلام ودعوى النبي صلى الله عليه وآله ولده العالمين انهم اولاده وخاصة فيما ذكر من الاخبار المذكورة
وربما استدل الفاضل المذكور على عموم الابن لابن البنت بعموم الذرية له بما ذكر في القاموس
من ان ذرية الرجل ولده ونسله وبما ذكره في النهاية من ان الذرية اسم يجمع نسل الانسان من ذكر او
انثى وبما نقله في النهاية عن ابن ابي عبيدة من ان ذرية الرجل من خلقه الله سبحانه منه ومن نسله لكن
نقول انه لا مجال لكون ولد البنت ولدا حقيقيا لكونه ولدا حقيقيا في الولد بلا واسطة والاخبار
فلا يتم الكلام فيها والعبارات المذكورة في باب الولد والنسل والذرية ظاهرة في صورة عدم
توسط الواسطة بلا شبهة نعم ربما يقال اي من عبارة ابي عبيدة في باب العترة عموم العترة لصورة
توسط الواسطة بناء على كون قوله من خلق الله منه ومن نسله ونشأ الله من صلبه من باب تعميم
بعد التخصيص لكن الظاهر كونه العطف من باب العطف التفسيري مع ان عموم العترة لا يجدي في
المقصود لعدم ثبوت المرادفة للعترة للولد وعدم ذكره في اخبار الخمس بان يدعى جواز اعطاء الخمس
الى من هو هاشمي بالعترة واما ما ادعى من قول النبي صلى الله عليه وآله ودعوى العالمين لهم انهم اولاده فكل بني نبي منسوب

فيان كون الابن والبنت بمعنى الصغير او الصغيرة المولود او المولودة

الى ابنيهم الى اولاد الاولاد فلا مجال للاستدلال به بعد اعتبار سنده على عموم الابن لابن البنت لانه
لا يتم الا بالتعميم لعدم الفرق بين ابناء البنت لغة قطعا مع انه مختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وبحق زوج العالمين
له ابناء او ابناء فاطمة سلام الله عليها والتي هي زوج العالمين لها الولد ابلا واسطة فلا مجال للتعلق
الى ابناء فاطمة سلام الله عليها والتي هي زوج العالمين لها الولد مع الواسطة فضلا عن وسائط الا
تحقيقه وبالجملة مرجع النزاع بين السيد والمشهور في باب جواز اعطاء الخمس الى من كان هاشميا من
جانب الام الى انه اذا اطلق لفظ على معنى وثبت كونه مجازا من جهة اخرى فهل يبنى على عدم كونه
مجازا من الجهة الاخرى بناء على اصالة الحقيقة في مقام الوضع بمعنى عدم مداخلة الجهة الاخرى
في المجازية والا فاللفظ الواحد لا يمتنع كونه حقيقة ومجازا ولو من جهتين وتقييد تعيين بناء على
ان الجهة التقييدية لا توجب الكثرة في ذات الموضوع في تحليل الجزئي الى كليين ولو قلنا بكونها موجبة
للكثرة في ذات الموضوع في تفصيل الكلي الى جزئيين وتفصيل الكلام موكول الى ما حررناه في الرسالة
المعمولة في الجهة التقييدية والتعليلية ام لا يبنى على ذلك بناء على كون الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز لكن لا يخفى ان اصالة الحقيقة لا تقتضي القول به كما ان عموم الاستعمال للحقيقة والمجاز
لا يقتضي القول بالثاني لعدم المجال للتمسك باصالة الحقيقة على القول بالاول وكذا لا مجال
للتمسك بعموم الاستعمال على القول بالثاني نعم يمكن القول بان مقتضى القول بظهور الاستعمال
في الحقيقة القول بظهور اتحاد جهة المجازية اعني القول بالاول ومقتضى القول بعموم الاستعمال
القول بعدم ظهور الاتحاد المذكور اعني القول بالثاني ثم انه قد اورد صاحب المدارك على استدلال
السيد لجواز اعطاء الخمس بمن كان هاشميا من جهة الام بما نقلناه بان الاستعمال كما يوجد مع الحقيقة
كذا يوجد مع المجاز فلا دلالة له على الحقيقة بالخصوص كما نقلناه فقال نعم يمكن الاستدلال على كون
الاطلاق على سبيل الحقيقة بما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه
قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم لقول الله عز وجل ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا
ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن والحسين عليهما السلام لقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح
آباؤكم من النساء نظرا الى دلالته على ان ابا الام ابا حقيقة اذ لولا ذلك لما اقتضت الآية بمجردها
تحريم زوجة الجد على ولد البنت فيكون ولد البنت ولدا حقيقة للتضايف بينهما كما هو واضح

في ما اذا اطلق لفظ على معنى وثبت كونه مجازا من جهة اخرى

في الايراد على صاحب المدارك

اقول انه لو كان اطلاق البنت على بنت البنت اعم من الحقيقة والمجاز فيمكن ان يكون عموم البنات لبنات
البنات بدليل خارج كالنص او الاجماع فكذا اطلاق الجد على ابي البنت اعم من الحقيقة والمجاز فيمكن
ان يكون هذا ايضا بدليل خارج من النص او الاجماع وايضا كان المناسب الايراد على استدلال
السيد تارة بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز واخرى بانه لو كان ظاهرا في الحقيقة فانما يلزم
لو لم يلزم الاشتراك والا فالمجاز خير من الاشتراك وبعبارة اخرى كان المناسب الايراد تارة بمنع
وجود المقتضي واخرى بوجود المانع **التاسع** انه قال صاحب المدارك عند الكلام في نزح
الجميع لوقوع المسكر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا
بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر
فثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك ومن ثم توقف فيه
المصنف في النافع وقال عند الكلام في النزح لوقوع الفقاع وهذا الحكم اعني نزح الجميع للفقاع
ذكره الشيخ ومن تأخر عنه قال في المعتبر لم اقف على حديث يدل بنطقه عليه ويمكن ان يحتج لذلك
بان الفقاع خمر فيكون له حكمها اما الثانية فظاهر واما الاولى فلقول الصادق عليه السلام في رواية هشام
بن الحكم وقد سأله عن الفقاع انه خمر مجهول ولقول الكاظم عليه السلام هو خمر استصغره الناس ويتوجه
عليه ما سبق من ان الاطلاق اعم من الحقيقة ويتجه منه لو قال الماجد نظرا الى ان الاستدلال
مبني على عموم التشبيه نحو الطواف بالبيت صلوة ولا يكون مبنيا على ظهور الاطلاق في الحقيقة
ويستفاد المحو العني في الايراد المذكور بل جعل الايراد المذكور من صاحب المدارك من باب الغفلة
وربما اورد بعض ناظري المدارك وبعض صاحب المعالم عن المحقق عند الكلام في النزح للخمر المصير
الى وجوب نزح الجميع لكل مسكر استدلالا وبما مر واورد عليه بان الاستعمال اعم من الحقيقة وقد
حكي عن المحقق انه يمكن الاستدلال على وجوب نزح الجميع للفقاع بان الفقاع خمر بمقتضى نصوص متعددة
فيلحقه احكام الخمر اقول ان الظاهر بل بلا اشكال ان المقصود من الاستدلال بالاطلاق انما
هو اطراد حكم الكلي في افراده قضية ظهور الحمل في الحقيقة اعني ظهور الحمل في حمل الكلي على الفرد
اي الحمل المتعارف مع ان عبارة المعتبر صريحة في ذلك فحمل الاستدلال على كون الغرض التمسك
بعموم التشبيه خلاف الظاهر بل مقطوع العدم وان جرت عليه منا بعا في الرسالة المعمولة

في كلام صاحب المدارك

وفي دفع الايراد عليه

في الشك في الجزئية في المايعية للعبادة على ان عموم التشبيه قليل الذكر في كلمات الفقهاء بخلاف الاستعمال او الاطلاق فان التمسك بهما على الحقيقة من السبيل الاعتماد عليه وكون كون الاستعمال اعم من الحقيقة معروف فالايراد المذكور من صاحب المدارك في مورده على طريقة والايراد عليه بابتناء الاستدلال على عموم التشبيه مورد الايراد في غاية الامر الفساد مضافا الى ان الظاهر بل بلا اشكال ان المدار في الاستدلال على كون الاطلاق في نحو الفقاع خمر من باب الحقيقة فلا مجال لحمل الاستدلال على القول بكون الفقاع خمر من باب الاستعارة و تفصيل الكلام فيه موكول الى ما حررناه في الرسالات في بحث عموم التشبيه فضلا عن ان الفاضل الخاجوئي اتى بكلام مبسوط مشتمل على نقل اخبار كثيرة و كلمات في اللغويين يرشد الكل الى كون الغرض من الفقاع خمر بيان فردية الموضوع للمحمول لغة ثم ان الوالد الماجد ره قد ذكر ان نظير ما تقدم من صاحب المدارك من الايرادين ايراده على استدلال الشيخ على جواز اعطاء الخمس لمن كان هاشميا من جانب الام بان الاصل في الاطلاق الحقيقة بان الاستعمال اعم مع ان الاشتراك اللفظي هنا غير لازم وافادة الاشتراك المعنوي من الاشتراك المطلق كما ترى كما ان في تقديم المجاز على الاشتراك المعنوي ما لا يخفى اقول ان مقصوده انه كما كان مقتضى ايراد المتقدمين كون وجوب نزح الجميع فيما عدا العصير العنبي او في الفقاع متفرعا على الخلاف المعروف المتقدم في اصالة الحقيقة وضعا فكذا مقتضى ايراده الاخير كون جواز الخمس لمن كان هاشميا من جانب الام متفرعا على الخلاف المشار اليه والظاهر كون قوله مع ان ايراده ثانيا على صاحب المدارك بتقريب ان الامر دائر في باب الخمس بين الاشتراك المعنوي و الحقيقة و المجاز و الاشتراك المعنوي مقدم على الحقيقة و المجاز و الامر في مورد الخلاف المشار اليه دائر بين الاشتراك اللفظ و الحقيقة و المجاز فلا بد ان يكون الايراد الاول على ايراد صاحب المدارك بالاخرة كون الامر في باب الخمس من باب عموم التشبيه كما سمعت منه في باب نزح الجميع لكن من الظاهر غاية الظهور امتناع الحاجة الى عموم التشبيه في باب الخمس و يحتمل ان يكون قوله المشار اليه ثانيا لكون الايراد الاخير من صاحب المدارك نظير الايرادين المتقدمين من متقدمي توهم تفرع ما لا يتفرع على الخلاف المشار اليه متفرعا عليه فلا يرد ما ذكرناه ايرادا على الوالد الماجد ره لكنك خبير بان الاحتمال المذكور خلاف الظاهر مع

في الايراد على العلامة الخاجوئي

انه كان المناسب الايراد بلزوم المجاز في باب الخمس ولو بناء على اصالة كون الولد ولد البنت والابن حقيقة في صورة الخلو عن الواسطة كما تقدم لكن نقول انه على هذا لا يختص فساد توهم التفرع بصاحب المدارك بل مقتضى الاستدلال ايضا توهم كون جواز الخمس متفرعا على الخلاف المشار اليه بخلاف ما ذكره في فساد الايرادات الاولين فان مقتضاه اختصاص الايراد بامتناع تفرع وجوب نزح الجميع على الخلاف المشار اليه والظاهر كلامه اختصاص الايراد الاخير ايضا باقتضاء تفرع جواز الخمس على الخلاف المشار اليه اعني كون الحال في الايراد الاخير على منوال الحال في الايرادين الاولين

العاشر انه لو استعمل اللفظ في معنيين ولم نعلم كونه حقيقة لا فيهما ولا في غيرهما فمقتضى ما تقدم من السيد هو القول بالاشتراك في المقام وهو المحكي عن بعض الاواخر استنادا الى انه لا يخلو اما ان يكون حقيقة فيهما او في احدهما او لا يكون حقيقة في شيء منهما والثالث باطل لاستلزامه الترجيح من غير مرجح والاول هو المتعين ويضعف بان الثاني لا يستلزم الترجيح لو قيل بكون اللفظ حقيقة في احد المعنيين بعينه و مجازا في المعنى الاخر بعينه لكنه غير لازم بل اللازم عليه انما هو كون اللفظ حقيقة في احد المعنيين في الواقع الغير المعلوم لنا فيرجع الامر الى الاجمال و لا محذور فيه نعم يضا نقول عن صاحب المعالم مع قوله بحمل المفرد المعرف باللام على العموم بحكومة الحكمة لاختصاصه بما لو وقع المفرد في كلام الحكيم وكلامه في مقام الحمل ولا ولى الحمل المخصوص عن كلام الحكيم ثانيا و شان تبين الوضع والحمل خصوصا الحمل المخصوص و نظير ذلك ما وقع من بعض من القول بالاشتراك في تعارض كلمات اللغويين بالتباين وكذا ما وقع من العلامة البهبهاني في باب استعمال الفقهاء من ان بعض الحمل على جميع تفاسيره تعليلا بتقدم الاثبات على النفي لكن هذا في منتهى نهاية الفساد للزوم استعمال اللفظ في معاني متعددة وقد ذكرناه في بعض فوائدنا في عداد الاشتباهات الواضحة الصادرة عن الاكابر

الحادي عشر انه قد يستعمل اللفظ في المعنى و لا نعلم الموضوع له وهو يتصور على وجهين احدهما ان نعلم المستعمل فيه سواء كان متحدا او متعددا او احتمل كون المعنى المتحد المستعمل فيه هو الموضوع له او غيره او كون المعنى الموضوع له بعض المعنى المتعدد او غيره فقيه لا بد من كون المعنى المتحد المستعمل فيه هو الموضوع له وكذا لا بد من كون بعض المعنى المتعدد المستعمل فيه هو الموضوع له والا يلزم المجاز بلا حقيقة ثانيهما ان نعلم الموضوع له في الجملة وهو ايضا يتصور على وجهين احدهما

فيما لو استعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم كونه حقيقة فيهما ولا في غيرهما

فيما لو استعمل اللفظ و لا يعلم الموضوع له في المعنى

ان يعلم ان للفظ معنى حقيقيا ويعلم انه استعمل فى معنى خاص ولا يعلم ان المستعمل فيه هو الموضوع
له او غيره وهذا لا يستتبعها لان الموضوع له لا الوضع ثانيهما ان يعلم كون اللفظ مستعملا فى معنى
او اكثر ويعلم ان له معنى اخر فى نفس الامر وهو حقيقة فيه ولكن يشك فى كون المستعمل فيه حقيقة ايضا
او مجازا وهو ايضا يتصور على وجهين احدهما ان يشك فى كون المستعمل فيه فردا من افراد المعنى
الحقيقى او المجازى ثانيهما ان يشك فى كون اللفظ موضوعا بوضع على حدة فيكون مشتركا والظاهر
فى الكل كون الامر من باب الاشتراك فقضية ظهور الاستعمال فى الحقيقة لكن غلبة المجاز تنفى
الاشتراك ودعوى ان الاستعمال اعم من الحقيقة عقلا والمرجع الى امكان كون الاستعمال من
باب المجاز ويرشد الى ذلك التعبير فى بعض الكلمات بان الاستعمال لا يستلزم الحقيقة وكذا ما فى
بعض الكلمات من ان الاستعمال طبيعة جنسية للحقيقة والمجاز فتندفع بان امكان شئ لا ينافى
ظهور خلافه كما مر وان كان المقصود ان الاستعمال اعم من الحقيقة بالنسبة الى الظهور فهو محل
المنع ثم ان الفرق بين هذا العنوان وما تقدم فى المقام الاول ان الكلام فيما تقدم فى الاشتباه
فى المستعمل فيه لكون المفروض العلم بثبوت المعنى الحقيقى والمعنى المجازى للفظ بعد استعماله فى
المعنى فكان الاشتباه فى المستعمل فيه والكلام هنا فى الاشتباه فى الموضوع له لكون المفروض استعمال
اللفظ فى المعنى وعدم العلم بالموضوع له والفرق بين ذلك وما تقدم فى المقام الثانى ان الكلام
فيما تقدم يختص بصورة اتحاد المستعمل فيه والكلام هنا اعم من اتحاد المستعمل فيه وتعدده والفرق
بين ذلك وما تقدم فى المقام الثالث ان الكلام فيما يختص بما لو انحصر المعنى الحقيقى فى المستعمل
فيه والكلام هنا اعم من اتحاد المستعمل فيه مما لو كان للفظ المستعمل فيه فى معنى حقيقة اخرى او احتمل
ان يكون له حقيقة اخرى والفرق بين ذلك وما تقدم فى العنوان الاخير ان الكلام فيما تقدم يختص
بما لو ثبت للفظ حقيقة والكلام هنا اعم من ان يكون للفظ حقيقة اخرى **الثانى عشر** انه بنا
على ظهور الاستعمال فى الحقيقة فغاية الامر ثبوت الحقيقة باعتقاد المستعمل لا ثبوت الحقيقة واقعا
فالمدار على الوثوق بالمستعمل فكلما ازداد الوثوق بالمستعمل يزداد الوثوق بثبوت الحقيقة واقعا
ونظير ذلك الكلام فى ان اصالة الصحة فى فعل المسلم بناء على ثبوتها تقتضى الصحة الواقعية او الصحة
عند الفاعل لكن تفصيل الكلام موكول الى ما حررناه فى محله **الثالث عشر** انه بناء على ظهور

الاستعمال فى الحقيقة هل يكون الظهور المذكور معتبرا ام لا الظاهر بل بلا اشكال
الاستعمال فيها اصولا انما هو اعتبار الظهور المذكور بعد حصوله لكن الظاهر بل بلا اشكال
ان الاعتبار مبنى على اعتبار مطلق الظن فى باب الوضع وقد ادعى جماعة الاجماع على الاعتبار لكن
عن السيد السند العلى القول بالعدم وهو مقتضى ما صنعه السيد الصدر حيث منع عن حجية الظن
المستند الى التبادر فى اثبات الوضع فى بحث الحقيقة الشرعية وذكر الفاضل التسترى عند الكلام
فى معنى الصعيد انه ان امكن العلم بالمعنى اللغوى فالظاهر عدم جواز الاقتصار على قول من اهل
اللغة وما ال الى القول بذلك على القول باعتبار الظنون بعض وقد حررنا الحال فى الرسالة المعمولة
فى حجية الظن **الرابع عشر** انه لا فرق فى الاستعمال بين كونه فى القول من المتكلم فى التخاطب
مع المخاطب او فى التخاطب مع مخاطب اخر وكونه فى الكتاب والمكاتبة والاشعار ومن التمثيل
بالاستعمال فى الاشعار التمثيل بالاشعار فى كتب اللغة كالتمثيل بالاشعار فى كتب النحو للعوامل
النحوية ولا فرق ايضا فى الاستعمال بين اللغة العربية وسائر اللغات **الخامس عشر** انه لو استعمل
اللفظ فى معنيين وشك فى كونه حقيقة فيهما معا او فى احدهما فلا محيص من البناء على كونه حقيقة
فى احدهما لا بعينه مجازا فى الاخر لا بعينه فلا يثبت الاشتراك بالداخل فى الاستعمال ولو قلنا
بدلالته على الاشتراك فيما اذا استعمل اللفظ فى معنيين وثبت كونه حقيقة فى احدهما وشك فى
كونه حقيقة فى الاخر ايضا او مجازا فيه ويظهر الحال بما تقدم فى اصل العنوان وكذا لا يثبت الاشتراك
بالخارج كما لا يثبت الاشتراك بالخارج فيما اذا استعمل اللفظ فى معنيين وثبت كونه حقيقة فى
احدهما وشك فى كونه حقيقة فى الاخر ايضا او مجازا فيه وبيان الكلام فيه **السادس عشر**
انه قد حكم بعض الفحول بانه اذا استعمل اللفظ فى معنى وعلم او ظن بالظن المعتبر انه ليس من جهة العلاقة
فلا ريب فى انه معنى حقيقى مطلقا قال ووجهه واضح والظاهر ان المقصود بالاطلاق التعميم لصورة
وجود العلاقة وصورة انتفاء العلاقة ولعل الغرض من الفرض المذكور ما لو اتحد المعنى المستعمل فيه
لكنه فرض محال الا ان يبنى على مقتضى ظاهر العبارة ولا سيما دعوى وضوح الوجه والا فوجه الحال فى ذلك
اعنى الفرض المذكور على ما لو تعدد المعنى المستعمل فيه بان استعمل اللفظ فى معنيين وثبت كونه حقيقة فى
احدهما وشك فى كونه حقيقة فى الاخر او مجازا فيه مع العلم او الظن المعتبر بعدم ملاحظة العلاقة

لكنك خبير بابتنائه على غلبة المجاز لا مجال للبناء على الحقيقة في المقام الا ان يقال ان المدار في المجاز على ملاحظة العلاقة من المتجوز لا مجرد وجود العلاقة فيما دفع من غلبة المجاز انما هو ما كان مقرونا بملاحظة العلاقة فلا ينفع غلبة المجاز في اثبات المجاز في المقام لو ثبت عدم ملاحظة لكن نقول انه قد عرف الحاجبي والعضدي المجاز باللفظ المستعمل في غير وضع اول وهو لا يدل على اعتبار العلاقة فضلا عن اعتبار ملاحظة العلاقة الا انه اشترط كل منهما ثبوت العلاقة عند الاكثر وربما نسب التفتازاني الى الاكثر كفاية مجرد المناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ونقل عن بعض ملاحظة الوضع السابق والظاهر ان الاخير لا يخرج عن ملاحظة العلاقة فيقتضي ما ذكر كفاية ثبوت العلاقة عند الاكثر واما التعريف باللفظ المستعمل في غير وضع اول للعلاقة بينهما فبعد عدم انه اخص منه بناء على نقل وجوب الاتحاد فهو لا يقتضي اعتبار ملاحظة العلاقة اعتبار ثبوت العلاقة في الاستعمال والفرق بين استناد الاستعمال الى ثبوت العلاقة واستناده الى ملاحظة العلاقة ظاهر كيف لا والفرق بين وجود الشيء والتفات النفس مشهور وفي غاية الظهور ومع ذلك لا يلتفت الى العلاقة الا النادر ومع وفور التجوز من العوام فضلا عن الصبيان والنسوان الا ان يقال ان التجوز ولو كان من الاطفال مبني على ملاحظة المناسبة وان لم يتفطن بالمناسبة والعلاقة والا لزم ان يجوز المتجوز مع غفلته عن المناسبة ولا ريب انه لا يصدر التجوز بدون ملاحظة المناسبة ولو اجمالا لتعريف المجاز باللفظ المستعمل في غير وضع اول لا يشمل ما كان مبنيا على الغفلة عن المناسبة بالكلية

السادس عشر انه اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك كما اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم كونه حقيقة او مجازا في الاخر فهل يبني على الاشتراك فيجب التوقف عند اطلاق اللفظ بدون القرينة او يبني على الحقيقة والمجاز فيحمل على المعنى المعلوم كونه حقيقة فيما لم يظهر القرينة على التجوز او ظهر عدم القرينة على التجوز على الخلاف في كفاية حمل اللفظ على المعنى عدم ظهور القرينة على المجاز او لزوم ظهور عدم القرينة على المجاز اعني الخلاف في كفاية الظن النوعي في ظواهر الخطابات او لزوم الظن الشخصي والفرق بين هذا العنوان واصل العنوان في محل النزاع بين المشهور والسيد المرتضى اعني المقام الرابع بعد اشتراكهما في محل الكلام واتحاده فيهما ان الكلام في اصل العنوان في الداخل اعني دلالة الاستعمال على الاشتراك وعدمها والكلام هنا في الخارج اعني دلالة امر من الخارج على الاشتراك او التجوز وهذا

فيما لو دار استعمال اللفظ بين كونه مشتركا معنويا في معنيين او حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر وثبت كونه حقيقة في احدهما وشك في كونه حقيقة او مجازا في الآخر

العنوان في الداخل اعني دلالة الاستعمال على الاشتراك وعدمها والكلام هنا في الخارج اعني دلالة امر من الخارج على الاشتراك او التجوز وهذا العنوان احد اقسام تعارض الاحوال وبالجملة فعن ظاهر السيد المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك قال بعض الفحول ولهذا حكما باشتراك كثير من الالفاظ وعن الشهيد الثاني في المسالك نقله عن جمع من المحققين حيث انه قال في جملة كلام له لا نسلم اولوية المجاز على الاشتراك بل نقل الجمع من المحققين بادلوية الاشتراك وعن الاكثر كالمحقق والعلامة ونجم المحققين والعميدي وصاحب المعالم وشيخنا البهائي والحاجبي والعضدي والبيضاوي ترجيح المجاز واستدل على القول الاول بوجوه احدها ان الاشتراك اكثر واغلب فيكون ارجح واما الثاني فلان المدار في الاوضاع على الظن ولو على القول باعتبار الظنون الخاصة في نفس الاحكام واما الاول فلان الكلمة باقسامها مشتركة كما يشهد به كتب النحو اما الفعل فلان الماضي والمضارع مشتركان بين الاخبار والدعاء والمضارع بعد كونه خبرا مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب اما الاسماء فالاشتراك فيها كثير فيكون الحمل عليه اولى واذا ضم اليه الافعال والحروف غلب الاشتراك على الاتحاد والانفراد فيكون الحمل عليه اولى من الاشتباه الحاقا للمشتبه بالاعم الاغلب وربما قيل ان الالفاظ اسمائها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فانها من لفظ الا وهو مشترك بين معناها الذي وضع له ونفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على هذا ما قاله النحاة في قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ومن وضرب اسمان لهذين اللفظين الذين هما فعل وحرف وقد ذكر الوالد الماجد ره الوجه المذكور من ادلة القول بالاشتراك في اصل العنوان في محل النزاع بين المشهور والسيد المرتضى اعني المقام الرابع وليس بالوجه المذكور في الوجه المذكور على تقديم الاشتراك على المجاز بتوسط الامر الخارج والمدار في اصل العنوان في محل النزاع بين المشهور والسيد المرتضى اعني المقام الرابع على تقديم الاشتراك بتوسط الامر الداخل اعني الاستعمال بناء على البون بين الداخل والخارج كما صنعه الوالد الماجد ره نظير الاستدلال في اصل العنوان في محل النزاع المشار اليه على القول بالاشتراك بان الحقيقة هي الاصل والمجاز خلافه وبظهور الحال عما نقلناه اقول انه قد صرح اكثر المحققين بما ان المجاز اكثر بل جماعة منهم ابن جني النحوي بان اكثر اللغات مجازات وقال السيد السند المحقق ان اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة

ودار الامر بين الاشتراك والمجاز رجح المجاز

مجاز فيما عدا واحد منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة له
اليه كما صرح به المحققون ويشهد به تتبع اللغة وعدم الاستعمالات الواردة ومع هذا فانما يشهد
به كتب النحو في باب الحروف فانما هي بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا على القول
بترجيح الاشتراك على المجاز والبناء عليه يستلزم اثبات الشيء بنفسه واما الافعال فاشتراكها
بين الماضي والمضارع انما يبتني على القول بالوضع النوعي في الافعال والحق العدم وكذا الحال
في اشتراك المضارع بين الاخبار والدعاء مع ان المحكي عن جماعة من النحاة منهم الفاضل الرضي
القول بان المضارع حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وعن بعض القول بكونه حقيقة في الاستقبال
مجازا في الحال واما الامر فليس مشتركا بين الوجوب وغيره بل ليس موضوعا للطلب والاظهر انه للحدث
والزمان والنسبة الى فاعل ما وكل حروفها الحال في محله واما دعوى اشتراك الالفاظ بين معانيها
الموضوعية لها والنقل للالفاظ فمن اوضح الفساد اذ اللفظ لم يوضع للفظ وانما وضع للمعنى
وقولهم من موضوعة للتبعيض مثلا مبني على الاضمار اي لفظة من موضوعة للتبعيض ثم انها
ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك فكان الاول اولى
بالترجيح اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب فانه قد لا يطرد
ومنها انه يصح الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها ان المشترك
يصح منه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز
فانه لا يحصل التجوز منه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع نفي الآخر بخلاف المجاز فانه قد
لا يتعين بعد نفي الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة
تعادل اصالة الحقيقة وتربو عليها واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضع
والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطاء مع ارادته وانتفاء
القرينة الدالة عليه او خفائها فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك
فان السامع مع القرينة يحمل على ما تعينه وبدونها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطاء وان فاته المطلوب
ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة فيه له وان شاركه في الاحتياج الى
القرينة في الجملة فان الاحتياج اليه لاجل التعيين وفي المجاز لاجل الارادة الى ان بقي هذا مفاد من يثله فان

في فوائد الاشتراك

في مفاسد المجاز

للمجاز فوائد لا توجد في الاشتراك وفي الاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز واما فوائد المجاز فمنها
انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الراس شيبا ابلغ من شبت ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل
في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او لعذوبته في المجاز كالروضة في المقبرة واما للمقام لزيادة بيان
كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب
للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع في حمار ثرثار بخلاف بليد [illegible]
المطابقة كما في قوله كلما لج قلبي في هواها لجت في مقتي ولو قال اذا زاد هواي فات الجناس في مثل
سبع سباع ولو قال سبع شجعان لم يكن جناس واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم
عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على
الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين
او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض فانه اذا اطلق واريد به احد
المعنيين وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد بخلاف المجاز فانه على تقدير
فهم ضد المراد لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب
معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لا يقال ما ذكر هو في مقام المعارضة لا يصلح
للمعارضة لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر في فوائد المجاز لا يختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين
المشترك فانه ايضا قد يكون ابلغ اذا المقام الاجمال كقولك اشتر العين دون ان تقول الذهب فقد
يكون اوفق كالليث للغضنفر والعناكب فقد يحصل بالمطابقة والمجانسة وغيرهما من المحسنات واذا
اشترك فوائده بينه وبين الاشتراك فلا يصلح لترجيح المجاز بها بل يجب ترجيح الاشتراك لاختصاصه
بفوائد زائدة لا توجد في المجاز واما مفاسد الاشتراك فمعارضة بمفاسد المجاز فلا يمكن ترجيح
المجاز من هذه الجهة اقول ان رجع الوجه الى استحسان عقلي لا يوجب الظن بالاشتراك بعد غلبته
الظن الحاصل من ذلك لو حصل لو سلم ان الغرض كون الاكثر فائدة هو الغالب والمرجع الى الثاني
الاشتراك بالظن قلنا ان حمل الوجه المذكور على ذلك خلاف الظاهر بل مقطوع العدم وانما القرينة
غلبة المجاز على الاشتراك لا اجمال الاشتراك غلبة الاشتراك بكثرته وفيما افاد الحاجبي فيما ذكره من ان
الغلبة لا تفيد لا يستقيم فما ذكر من وجوه ترجيح الاشتراك وعلل العضدي بان ذلك كله انما يعتبر لانه

في فوائد المجاز

في مفاسد الاشتراك

مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المئنة وتحقق المئنة لا يضره عدم المظنة فالنتيجة
يعني ان المفروض الغرض من ذكر وجوه الترجيح ان الحمل على ما اشتمل عليها اولى لكونه مظنة الغلبة والكثرة
في الكلام فعند انتفاء الغلبة والكثرة لا عبرة بكون الشيء من مظان الغلبة وعند تحقق الغلبة لا باس
بعدم كونه من المظان ففي المشترك فلما علم عدم الغلبة فلا يفيد اشتماله على ما هو من مظان الغلبة وفي
المجاز فلما تحقق الغلبة فلا يضره الخلو عما هو من مظانها وانت خبير بعد ثبوت غلبة المجاز على ما هو
المفروض يتحرك الظن الى جانب المجاز ولا عبرة بالاولوية اعني كثرة الفائدة ونحوها من المفاسد وربما
يتوهم ان الاولوية توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح
لكنه مدفوع بانه ان كان الغرض ان الظن يتحرك الى كل من جانب الاولوية وجانب الغلبة لكن العقل يحكم
حكما جازما باعتبار الظن المتحرك الى جانب الاولوية دون جانب الغلبة لكن العقل يحكم حكما جازما باعتبار
الظن المتحرك الى جانب الاولوية فهو في غاية الضعف لان الظن لا يتحرك الى كل من جانب الاولوية والغلبة
قضية انه لا يتحرك الى كل من طرفي النقيض مع انه لو تحرك الظن الى كل من جانب الاولوية والغلبة فالمظنون
في كل من الجانبين راجح وخلافه مرجوح فيمتنع على الحكيم العدول عما يقتضيه الغلبة كيف لا وقد
استدل على اعتبار مطلق الظن في نفس الاحكام بانه لولاه يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وان كان الغرض
ان الظن الحاصل في جانب الاولوية اقوى من الظن الحاصل في جانب الغلبة من باب ما اشتهر من لزوم
العمل باقوى الظنين ومنه ما ذكره صاحب المعالم في الدليل الرابع فضعفه ظاهر اذ لا مجال لحصول
الظن في جانب الاولوية مع حصوله في جانب الغلبة لعدم جواز حصول الظن في كل من طرفي النقيض
والا يلزم جواز اجتماع النقيضين ومع ذلك مطلق المزية والزيادة لا يوجب الاعتبار والرجحان كيف
لا ولا اعتبار في استنباط الاحكام بالظنون المشكوك الاعتبار بناء على اعتبار الظنون الخاصة ولا
اعتبار بمثل استنباط القياس حتى على القول باعتبار مطلق الظن ولا اعتبار بالظن في الموضوع من
حيث المحصل عند المشهور ولا اعتبار بالظن بالنجاسة حتى بناء على اعتبار الظن في الحكم الشكي
او الوضعي من حيث المحصل بل نقول انه لا ريب في ان الزيادة في المال لا توجب الرجحان في صلوة الجماعة
او جواز التقليد او مثلها لكن يوجب الرجحان في الامور الدنيوية وما لجملة فالمراد مختلف في كونها موجبة
للرجحان باختلاف الموارد حيث انها كثيرا ما توجب الرجحان في بعض الموارد قضية المناسبة مع ما عليه

المدار في المال المورد ولا توجب الرجحان في مورد آخر قضية عدم المناسبة مع ما هو المدار في ذلك
المورد وربما يورد على الاستدلال المتقدم بان الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل
من الغلبة الا ترى ان من راى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل فيظن قبل العالم بظن بكونه الشخص
جاهلا لغلبة الجاهل ولا يظن انه عالم لاولوية العالم ورجحانه وهو مردود بان ضعفه لا يراد مبني على
ما سمعت من ان المعروف لزوم العمل باقوى الظنين حيث ان مقتضاه ان الظن الحاصل في جانب الغلبة
اقوى من الظن الحاصل في جانب الاولوية ومن الظاهر غاية الظهور عدم جواز حركة الظن من طرفي
النقيض والا يلزم جواز اجتماع النقيضين كما سمعت نعم مقتضى ذيل الايراد انه لا يتحرك الظن الى
جانب الاولوية بعد حركته الى جانب الاولوية بعد حركته الى جانب الغلبة لكن لو لم يتحرك الظن الى
جانب الاولوية بعد حركته الى جانب الغلبة فلا مجال لوجوب العمل بمقتضى الاولوية ثالثها انه قد
استعمل اللفظ في المعنى المحتمل كونه حقيقة ومجازا ولم يقم دليل على المجازية فيجب ان يكون حقيقة لان
الاصل في الاستعمال الحقيقة اقول ان الاستدلال باصالة الحقيقة في المقام انما يتم على القول
باصالة الحقيقة في اصل العنوان فلا يتم الاستدلال المذكور واما على القول بان الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز في اصل العنوان فلا يتم الاستدلال المذكور مع انه لو ثبت اصالة الحقيقة في
اصل العنوان كما هو الاظهر كما يظهر مما مر فلا يوجب تمام الكلام في المقام قضية غلبة المجاز على
الاشتراك وقد ظهر مما مر ان الارجح ترجيح المجاز على الاشتراك اي القول الثاني قضية الغلبة وربما
استدل على ذلك بوجوه احدها ان الغرض الاصلي المعتد والاهم من الوضع تفهيم الادلة اللفظ
بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في المجاز والدلالة على جميع الارادة لا
تترتب عليها فائدة يعتد بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك مخل بالفهم و
يحوج الى نصب القرينة ولذا نرى ان الاصل في كل لغة الاساس الذي ينبني عليه الفهم والتفهيم
منها هو الوضع للمعنى الواحد ولا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل ومرجع هذا الوجه الى ان الاشتراك
من باب نقض الغرض بالنسبة الى الوضع حيث ان الغرض من وضع اللفظ انما هو فهم المراد منه والاشتراك
يوجب الاخلال بالفهم وانت خبير بانه لو كان الاشتراك من باب نقض الغرض فلا مجال للاشتراك راسا
والمفروض ثبوت الاشتراك غاية الامر ندرة فلا مجال للتمسك بالوجه المذكور ونحوه لا غماض عنه

فتقول ان رجع الامر الى استحسان عقلي لا يوجب الظن برجحان المجاز والموجب للظن به منحصر في الغلبة
ثم انها اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك في كونه حقيقة او مجازا فلا يمكن المعارضة باصالة عدم
كون الاستعمال فيه بالقرينة ولا باصالة عدم كونه بالعلاقة اما اولا فلان القرينة في محل النزاع لا دافع
على كل حال فلا يمكن دفعها بوجه فان اللفظ حتى تردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر فلا ريب في ان استعماله في المعنى المردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب
قرينة اما اذا كان مجازا فظاهر واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره
فان قيل ان المنفي القرينة الدالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد الفراغ القطع
بالاحتياج الى القرينة المخالفة للاصل نفي القرينة مرددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين
ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الاصل الا لتحقق المخالفة فيهما معا فلا يعيزه كما هو
المفروض على انه قبل الاصل عدم حصول الدلالة لتجرد اللفظ فان الثابت ليس الا دلالته مع القرينة
نعم يتجه على مذهب لسيد من ان المشترك يحمل على معانيه حيث لا عهد له لكن اكثر المحققين على الظاهر
على خلافه واما ثانيا فلان العلاقة ايضا لا بد منها في محل النزاع لو جب القطع بالحقيقة لفقد شرط
المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل
الاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المعين من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون
الاول فلا يقدح فعينه بالاصل واما الالتفات الى العلاقة فهو معارض بالاصل عدم الالتفات
الى الوضع ولا ترجيح فيحصل التساقط بينهما فيبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض اقول ان
هذا الاستدلال لا يمر المتبع الى المنتهى مبني على اعتبار اصل العدم والحق عدم اعتباره ولم اظفر
بنا ابو حنيفة ونحو من ذلك الاقوال في مقالة كثير من الشارات واجود تلك الاقوال ما ذكره العلامة المجلسي
في الحق المبين فان اصل العدم حجة عند المجتهدين لانه من الاصول التي عول عليها العقلاء وجرت
عليه سيرة الانبياء والاوصياء الى زمن خاتم الانبياء وثوابتهم من العلماء فان الشاهد يطلع على الثبوت
ثم ان لم يكن كان البناء على العدم وعلى مثل ذلك بنى الاعوام من الكفار واهل الاسلام وقيل اصل به
مع ذلك انه لا نسبة للموجود الى المعدوم وهو في جنبه بمنزلة المعدوم وجيب لذلك لا لجريان حكم الاستصحاب
وان كان قلنا بغير ما نحن فيه الظاهر انه رجع كلامه الى القاعدة المستفادة من طريقة العقلاء والراجح بواسطة

غلبة المعدوم بالنسبة الى الموجود بحيث ان الموجود في جنب المعدوم كالمعدوم لكن لا يجوز اذا ثبت
اعتبار القاعدة والراجح من الاصل في اطلاق واحد اللزوم استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد
كما انه لا يجوز اطلاق الاصول على استصحاب العدم واصل البراءة والعدم بناء على عدم جواز
استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد حتى في المثنى والمجموع والحق ان الرجحان لا يتم في مثل الاصل
العدم لعدم حصول الظن بالعدم ولا سيما في نفي الاحكام الشرعية بعد الاغماض عن ابتناء اعتبار
الظن في العدم في نفي الاحكام الشرعية على حجية مطلق الظن كما ان اعتبار اصل البراءة من باب الظن
كما هو مقتضى كلام صاحب المعالم في الدليل مبني على اعتبار مطلق الظن كما ان الحق ان الاستصحاب
لا يفيد الظن في استصحاب حال العقل اعني استصحاب العدم الازلي وكذا لا يفيد الظن في استصحاب
الاحكام الشرعية واما طريقة العقلاء فرجع اعتبارها الى التقرير لكن لا يتم اعتبار التقرير فيما نحن فيه فان
حضور المعصوم مفروض ووضح العالمين له فلا الا في صورة علمه بالوقوع بالاسباب المتعارفة واجتماع شرائط
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذا لا يثبت في الوقائع المختلفة فضلا عن الشأنيات فالاستدلال على تعميم
الاستصحاب الوارد على الاستصحاب الموضوعي ونحو ذلك من الادلة فهذا كله بالنسبة الى الاحكام الشرعية واما
في الامور اللغوية فلا مسرح للتقرير فيها فلو تم اعتبار طريقة العقلاء في الاحكام الشرعية لا يتم في الامور اللغوية فلا
يتم التمسك باصل العدم في المقام ولو تم التمسك به في نفي الاحكام الشرعية وعدم وقوع الاول لمنع التمسك بطريقة
العقلاء على جواز ما لم يقع من انواع الجنس بالاخطار مما وقع من انواع الجنس فيشمل استقرار الطريقة على الامكان حيث
ان الاستدلال على اعتبار الجواز بالاستقرار طريقة الناس على العمل بخبر الثقة في امورهم العادية ولو لم يكن العمل بذلك
جائزا في الاحكام الشرعية للزوم الردع عليه لكيلا يطرد العمل بخبر الثقة في الاحكام الشرعية وقد تقدم الاستدلال المذكور في محله وبسط
الكلام في اصل العدم موكول الى ما حررناه في البشارات والفرق بين طريقة العقلاء والشرع ان المدار في طريقة العقلاء على جبلة
الناس لكن يلزم التقرير على القول بعدم المداراة والشرع على التشريع الطريقة الى ايام المعصوم عليه السلام ووضح العالمين له
الفاعلين لها او فعلا او تقريرا فطريقة العقلاء نظير ما ان اللزوم الشرع نظير ما ان الا ان ثم انها صغير المعظم الى ترجيح المجاز على الحقيقة
القول به بل القول بالخلاف لا يعبأ به وقد جرت على انه لا يمنع من مخالفة السيد المعظم لانهما لم يصرحا بالمخالفة نعم صرح كما
بان الاصل في الاستعمال الحقيقة وجرى هذا الا بد اعليها فلم يتولاه الجماعة الذين اشار اليهم الشهيد الثاني والعلامة البط
منهم القول بذلك لانه وجد منهم تصريحا بها فالمخالفة غير معلوم ولو سلم فلا اشكال في شذوذه وعدم الاعتداد به

رسالة في تحرير محل النزاع في دلالة النهي على الفساد مما صنفها سلطان اهل العلم والتحقيق برهان ارباب الفضل والتدقيق خاتم الفقهاء والاصوليين فخر الفضلاء والرجال السيد ابو المعالي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وبعد فهذه رسالة في تحرير محل النزاع ومباني الكلام في ذلك من جهات شتى لكن الغرض هنا التحرير من حيث اختصاص النزاع بما لو كان للمنهي عنه مقتضى للصحة وعدمه اذ الامر فيه صعب مستصعب وقد حررنا الكلام فيه في البشارات في عنفوان الشباب ثم علقت عليه بعد مضي سنوات كثيرة عند بعض المذاكرات حواشي طويلة فصار الانتفاع عسرا وكنت مدة مديدة اريد رسم رسالة مشتملة على مطالب المتن والحواشي ولم يمكنني ذلك لضيق المجال لكن ساعدني في الحال عناية الله العزيز المتعال مع غاية ضيق المجال واختلال الحال فشمرت عن ساق الاجتهاد وتوجهت لقضاء ما فيه ذلك المراد والله الموفق للسداد وعليه التوكل وبه الاعتصام الى قيام الساعة وساعة القيام

فنقول انه قد خصص النزاع غير واحد من الاواخر كالمحقق القمي والوالد الماجد ره بما اذا ثبت من الشرع مقتضى لصحة المنهي عنه كما ورد الامر بالصلوة والنهي عن صلوة الحائض والامر بالوفاء بالعقود والنهي عن بعض اقسامها او بعبارة اخرى وضع المنهي عنه اما ان يكون مقتضيا لصحته اولا كالامثلة الثلثة الاول بناء على عدم دخوله

في الصوم مخصصا النزاع بالاول واخرجا الاخير عن موضع النزاع استنادا الى المحقق القمي الى ان الاصل فيه الفساد ومن الوالد الماجد ره الى ان تقابل الصحة والفساد تقابل العدم والملكة فلا يتصور الفساد فيما لا يكون قابلا للصحة ولا يكون مقتضى لصحته وربما تسمع شيخنا السيد المنهي عنه الى ما ثبت صحته بحسب نوعه او ثبت فساده كك او شك في صحته وفساده بحسب نوعه وخصص النزاع بالاول واخرج الاخيرين عن موضع النزاع وصرح سيدنا بعموم موضع النزاع نظرا الى اصالة الفساد لا تنافي دلالة النهي على الفساد غاية الامر تعدد الدليل بناء على دلالة النهي وكفاية امكان الصحة في صحة اطلاق الفساد لا تنافي دلالة النهي عليه غاية الامر اقول ان الصحة في العرف حقيقة في تمامية الشيء وخلوه عن العيوب والخلل من حيث انتفاء شرط الوجود او التاثير او المانع عن احدهما واما الخلو عن الخلل من حيث انتفاء الجزء فلا بد منه في تحقق ماهية الشيء الموصوف فمن عدمه يلزم انتفاء الماهية لا الصحة فقط كما هو الحال في انتفاء الشرط او وجود المانع الا ان يقال ان المدار في العرف ليس على التدقيق فالصحة فيه اعم من الخلو عن الخلل باعتبار انتفاء الجزء وغيره وليس الامر في هذا بصحيح مرادا به التمامية من حيث الجزء ابعد من هذا مستجمع لجميع اعضائه اجزائه ومن ذلك ما يقال كلت بطيخا صحيحا او خاط لي فلان ثوبا صحيحا وهكذا فالمعيار في الصحة هو كون الشيء بحيث يترتب عليه اثاره المطلوبة منه وقد بسطنا الكلام في معنى الصحة في البشارات عند الكلام في تعريف اصول الفقه واما الفساد فهو عدم الصحة عما من شانه الصحة فهو يقابل الصحة تقابل العدم والملكة فيختلف تفسيره باختلاف تفسيرها والملكة عند المشهور والملكة على ما هو المشروح في محله تهيؤ الموضوع بشخصه في زمان اتصافه بالامر العدمي للشيء وعند ارباب التحقيق تهيؤ الموضوع بشخصه في زمان اتصافه بالامر العدمي او في زمان اخر المقصود بالزمان الاخر على الظاهر او نوعه او جنسه القريب او البعيد للشيء والعدم انعدام التهيؤ والملكة في الموضوع

فالعدم والملكة بالمعنى المشهور كالكوسجية التي هي بمعنى عدم الالتحاء المطلقة
على من كان من شأنه الالتحاء في زمان الكوسجية كرجل سنه ثلثون والعدم والملكة
بالمعنى الحقيقي اي ما بنى عليه الامر ارباب التحقيق على ما يعبر بذلك عنه كالكوسجية
المذكورة والمطلقة على الطفل فانه بشخصه قابل للالتحاء لكن لا في هذا الزمان و
العمى المطلق على الاكمه اي من ولد اعمى فانه ليس قابلا للبصر لا بالشخص ولا بالنوع
في شيء من الازمنة لكن نوعه وهو الانسان قابل له والعقرب فانه ليس قابلا للبصر لا
بالشخص ولا بالنوع بل بالجنس القريب الذي هو الحيوان وعدم الحركة الارادية المطلقة
على الجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل لتلك الحركة من افراد
الجسم النامي لو قيل فيه بالحركة الارادية والحيوان وجنسه القريب الذي هو الجماد المقابل
للنامي غير قابل لها فلا بد في صحة اطلاق الفساد من كون المحل قابلا للصحة باحد الوجوه
الثلثة فمثل الغار لا يصح اطلاق الفاسد عليه لعدم كونه قابلا للصحة بوجه نعم يمكن
ادخال صوم الوصال في محل النزاع لكونه قابلا للصحة بالجنس فتعميم النزاع من سيدنا
ليس بالوجه الظاهر ان ما بعثه على ارتكابه انما هو حسبان كفاية امكان الاتصاف في
قولهم ان العدم المقابل للملكة عدم ما من شأنه الاتصاف وهو كما ترى اذ المقصود بعد
الاتصاف ما كان الراجح فيه الاتصاف فالفساد عدم الصحة فيما من شأنه الصحة وهي
الراجحة فيه لا فيما كان محتملا للصحة وعدمها على السواء لا يقال انه كيف يحكم بالفساد فيما
لم يثبت له مقتض للصحة بواسطة الاصل لانا نقول ان المقصود بذلك المعاملة مع ما لم
يثبت مقتض لصحته معاملة الفاسد لا القول بفساده فالوجه تخصيص النزاع بما اذا
كان للمنهي عنه مقتض للصحة لكن ما ذكره المحقق القمي في توجيهه من ان الاصل فيما لم
يثبت صحته هو الفساد فيتضح الفساد لعدم ارتباطه بالمقصود مضافا الى فساد اطلاق
القول باصالة الفساد كما ان اخراج مثل صوم الوصال لمحل الاشكال نعم لا ايراد عليه
سيدنا بان اصالة الفساد لا تنافي دلالة النهي عليه غاية الامر تعدد الدليل بناء على
دلالة النهي مرددا بان الدليل الاجتهادي والدليل العملي ليس مفادهما متحدا فلا

مقابل

بناء على تعدد الدليل على الفساد من النهي والاصل على تقدير دلالة النهي وربما
يظهر تمام فساد ما صنعه شيخنا السيد حيث ان المنهي عنه الذي يعتبر فساد نوعه
ان كان من شأنه الصحة بالجنس فهو داخل في محل النزاع وان لم يعتبر لجنسه مقتض
للصحة ايضا فلا يتصور الفساد في نوعه ثم ان المحقق القمي وشيخنا السيد قد
خصصا المقتضي لصحة المنهي عنه بكونه اعم منه وبعبارة اخرى قد خصصا النزاع
بما اذا كانت النسبة بين المنهي عنه والمقتضي لصحته هي العموم والخصوص المطلق
وهو الظاهر من السيد السند المحقق بل حكى الوالد الماجد التصريح به عن جماعة
لكنه قسم النسبة بين المأمور به والمنهي عنه الى التباين والتساوي والعموم و
الخصوص من وجه والعموم والخصوص المطلق واخرج غير الاخير عن المتنازع فيه
في المتنازع فيه المقام استنادا الى اختلاف المتعلق في الاول فيتعين الرجوع
الى المرجحات في الثاني واختلاف المتعلق وعدم الاتصاف المنهي عنه بالفساد
في الثالث حيث ان النهي مثلا تعلق بالغصب والامر بالصلوة والغصب لا يتصف
بالفساد فالكل مبني على القول بعدم جواز الاجتماع والامر والنهي وجهه الامر مشكوك
فيه فان المفروض تعارض النهي مع الامر في مورد الاجتماع ولا يتوقف الحكم بفساد
العبادة على هذا التقدير على ازيد من ذلك فان الصحة اذا كانت مشكوكة يكفي
للحكم بالفساد فان يكفي في الحكم به يكفي عدم الدليل على الصحة ولا ريب انه اذا فرض اجتماع
الامر والنهي فلا اقل من الشك في تعلق الامر وصرح بجريان النزاع في المعاملات
لو كانت النسبة هي التساوي ايضا كما لو قال الشارع ان ظاهر يحرم عليك لو طي
ومع ذلك النهي عن الظهار حيث ان الاول يقتضي صحة الظهار والثاني يقتضي النهي
عنه اقول انه يكفي في جريان النزاع في العبادات ثبوت المقتضي لصحة المنهي عنه سواء
كانت النسبة هي التباين نحو صل ولا تنكح نكاح الشغار او التساوي نحو صل في
المكان المغصوب فيه ولا تصل فيه غاية الامر انه لا بد في الصورة الاخيرة من الجمع
او الترجيح او التوقف في ما قاله الوالد الماجد ره من قوله بل على القول بجعلي

فان خصص النزاع بما اذا كان ... [illegible] ... مقتضيا للصحة ... [illegible] ... المنهي عنه ... منه او اعم

الاستناد في عدم جريان النزاع في صورة كون النسبة هي العموم والخصوص من ٥
وجه الى عدم جريانه فيما يكفي مؤنة الفساد منه الاصل بناء على عدم جواز الاجتماع
بتقريب ذكره الا انه ليس عام فساد الاستناد وانما يجري ذلك لو صح في صورة
التساوي ايضا كما ان ما ذكره في صورتها لتساوي يجري هنا ايضا فالتفرقة ليس
بالوجه بوجه اذ ضح لا بد في صورة التساوي من العلم بالراجح على تقدير ثبوت
المرجح وبالاصل على تقدير عدم المرجح وعلى هذا المنوال الحال هنا وما ذكره ايضا
من جريان النزاع فيما لو قيل ان ظاهر تحرم علينا لو صح و نهى عن الظهار مبني على كون
الخطاب الاول مقتضيا لصحة الظهار وبدونه الفساد اذ المقتضي للصحة في المعاملات
ما دل على جوازها وترتب آثارها المترتبة عليها وذلك الخطاب لا يقتضي جواز الظهار
ولولا ذلك لكان ان وجب يجب الحج مقتضيا لصحة الزناء فكان النهي عنه بعد ذلك
مقتضيا للفساد فكن على البصيرة وبعد ذلك كله اقول انه يمكن العدول عما ذكرنا
بان يقال ان النزاع فيما كان له آثار شرعية او عرفية سواء ثبت له مقتض للصحة ام لا
لنا لو كان معاملة لم يثبت التنصيص على صحتها من الشارع و اشار ثم نهى عنه يأتي
النزاع في دلالة النهي عنها على الفساد وايضا يأتي النزاع في لوازمها العرفية ولا
يتصور في بعض صورها ثبوت المقتضي للصحة كما لو نهى احد صاحبه عن معاملة
مع شخص فان الظاهر فساد المعاملة المنهي عنها وحينئذ المنتهي بها مع عدم
سبق مقتض للصحة من جانب الناهي ويمكن ان يقال ان صحة المعاملات كالصحة
موكولة الى العرف ولا اختصاص لها بما كان الراجح فيه خصوص الصحة وبعد ما
عرفت اقول انه يفهم مما من فرض وجود المقتضي لصحة المنهي عنه في محل النزاع ينبغي الكلام
في ان المقتضي لصحة المنهي عنه باي شيء يحصل فجرى جماعة على انحصاره في ثبوت
خطاب يقتضي بعمومه المطلق لصحة المنهي عنه ونحوه انه لا اشكال في عدم تحقق
المقتضي بوجود ما يباين المنهي عنه و فرض وجود المقتضي لصحة المنهي عنه بالعموم
المطلق مع ملاحظة المنهي عنه بالنسبة الى بابها خارج عن المقام واما النسبي

فالحق تحقق المقتضي لصحة المنهي عنه بالعموم المطلق مع ملاحظة المنهي عنه بوجوده ٦
الا ان اللازم سبق الامر والمقتضي للصحة على النهي فلو فعل صلى في المكان المغصوب
بناء في الكلام في دلالة النهي على الفساد وان قلنا ان المقتضي في المقام مشكوك
الوجود ومقتضى الصحة لا بد من وجوده وثبوته قلنا ان المراد بالمقتضي هو المقتضي
شأنا ولا فعلا كون النسبة من باب العموم والخصوص المطلق وتخصيص العام لا يبقى
الاقتضاء الفعلي وههنا بعد فرض اطلاق دليل الامر والنهي يحصل الاقتضاء الشأني
غاية الامر انه لم يلاحظ الجمع والترجيح فالغرض من ثبوت المقتضي قبل لحاظ النهي وان
قلنا انه لا بد في صدق المنهي عنه وصحة النزاع في دلالة النهي على الفساد سبق المقتضي
لصحة نوع المنهي عنه بحيث كان بعد اخراج المنهي عنه سائر الافراد صحيحا قلنا هذا
ممنوع وانما غاية الامر انما سبق المقتضي لصحة المنهي عنه عموما او خصوصا ومع
ذلك نقول فلو لم يمنع التساوي في ثبوت المقتضي للصحة في العبادات فلا يمنع التساوي
في المعاملات ايضا لعدم الفرق وقد سمعنا التصريح بتحقق المقتضي للصحة بالتساوي
في المعاملات امّا لو كانت النسبة بالعموم والخصوص من وجه نحو صلّ ولا تغصب
فان قلنا بتعلق الاحكام بالطبائع فلا اشكال في عدم ثبوت المقتضي لصحة المنهي عنه
حيث ان متعلق الامر هو الصلوة ومتعلق النهي هو الغصب حتى انه لو قلنا بجواز
الاجتماع عقلا و تخصيص الامر بالنهي و عدم اجتماع الصحة مع عدم الامر في العبادة
فغاية الامر ارتفاع الامر بالصلوة عما في مورد الاجتماع من طبيعة الصلوة وفسادها
باعتبار عدم الامر الناشي عن النهي لا انه صار عين المنهي عنه فاسدا بعد ما
كان له مقتض للصحة على وجه العموم المطلق بواسطة النهي عن المنهي عنه اعني الغصب
فلا يرتبط الفساد المذكور بمبحث دلالة النهي على الفساد اذ الكلام في هذا البحث
في اقتضاء النهي فساد المنهي عنه والفاسد فيما ذكر غير المنهي عنه فما في مورد الاجتماع
من طبيعة المنهي عنه لا يدخل في المتنازع فيه لعدم ثبوت المقتضي لصحته وان صار
النهي عن المنهي عنه موجبا لفساد غيره والغير له مقتض للصحة ولو كان خفاء لكان

في مورد الاجتماع وقد اتضح الحال واما اذا اراد المنهي عنه غير مورد الاجتماع فالخطاء في عدم المقتضي لصحته وعلى المنوال المذكور الحال ان قلنا بتعلق الاحكام بالافراد فردا فردا ففي مورد الاجتماع مع فرض سبق الامر يكون الامر مقتضيا للصحة فالنهي يقتضي الفساد نظير صورة التساوي الا ان القول باقتضاء الفساد بالنسبة الى مورد الاجتماع عقلا مع عدم اقتضائه الفساد بالنسبة الى غيره فلا وجه واما القول باختلاف فهم العرف بالنسبة افراد المنهي عنه بفهم الفساد بالنسبة الى مورد الاجتماع دون غيره فهو في غاية البعد ولا فرق فيما ذكرنا بين العبادات والمعاملات فلو قيل بع وقت النداء ولا تبع وقت النداء مع عدم ثبوت ما يقتضي صحة البيع على الاطلاق فالمنهي عنه يدخل في المتنازع فيه لسبق المقتضي لصحته الا ان النهي لا يقتضي الفساد على القول بعدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد فصحة المنهي عنه الثابتة بالامر لا معارض لها وانما المعارض لجوازه فان كان الترجيح مع الامر فالمنهي عنه جائز وصحيح وان كان الترجيح مع النهي فهو حرام وصحيح وان لم يكن الترجيح في البين فالمنهي عنه صحيح ومقتضى الاصل جوازه واما التمثيل للتساوي في المعاملات بما لو قال الشارع ان ظاهرت حرم عليك الوطي ومع ذلك نهى عن الظهار حيث ان الاول صحة الظهار والثاني يقتضي النهي عنه ففيه ان المقتضي للصحة في المعاملات ما دل على جوازها وترتب آثارها العرفية وبعبارة اخرى آثار مناسبة للجواز وقول ان ظاهرت حرم عليك الوطي بعد التسليم دلالته على جواز الظهار فليس حرمة الوطي اثرا مناسبا للجواز ولولا ذلك لكان ان زنيت يجب عليك الحد مقتضيا لصحة الزناء فكان النهي بعد ذلك مقتضيا للفساد وبعد تمام ما اقول ان مقتضى كلام المحقق الطوسي في تجريده في المنطق وكذا صريح كلام شارحه العلامة ان التقابل الحقيقي يلاحظ بالنسبة الى الموضوع الشخصي او النوعي او الجنسي فالحيوان وان كان بعض انواعه العقرب عادم البصر الا ان هذا الجنس له قابلية البصر فلو صح العمى والبصر بالنسبة الى هذا الجنس فهما من باب العدم والملكة بل قابلية الجنس البعيد اعني الحيوان للبصر لا حاجة في صدق العدم والملكة الى

كون بعض انواعه عادما للبصر لكن مقتضى كلام القوشجي ان العمى والبصر يلاحظان بالنسبة الى العقرب بملاحظة كون جنسه قابلا للبصر فهما من باب العدم والملكة فح النوع عادم والجنس قابل وايضا الاختلاف بين المشهور وارباب التحقيق في اطلاق العدم والملكة بحسب الاصطلاح فالبناء على الخلاف في معنى العمى مثلا بل في كون عدم البصر من باب العدم والملكة اصطلاحا او لوحظ بالنسبة الى العقرب وان كان هذا معنى مجازيا للعمى وكان معناه باعتبار الانسان وهذا الاطلاق في عدم الالتحاء على الطفل وان كان لهذا معنى مجازيا للكوسجية وايضا مقتضى كلام الماتن والشارح في المطول كون عدم القابلية للالتحاء وقابليته له من باب العدم والملكة ومقتضى كلام القوشجي كون عدم اللحية واللحية من باب العدم والملكة فتدبر وايضا ما ذكره الوالد الماجد في الاستناد على تخصيص النزاع بما لو كان المنهي عنه مقتضيا للصحة ينقدح بانه يكفي الاستناد الى ان الفساد عدم الصحة فلا يتصور الفساد فيما لا يكون قابلا للصحة ولا يكون مقتضيا لصحته ولا حاجة الى ادراج ان تقابل الصحة والفساد تقابل العدم والملكة بل هذا الادراج غير صحيح حيث ان كون تقابل الصحة والفساد من باب تقابل العدم والملكة بحسب اصطلاح المتكلمين الى كون الموضوع قابلا للصحة لا يجدي في تشخيص معنى الفساد لغة او في اصطلاح الاصوليين احتياج صدقه الى كون الموضوع قابلا للصحة وايضا كفاية امكان اتصاف المنهي عنه بالصحة في صحة كون عدم الصحة فيه من باب العدم والملكة اصطلاحا لا يجدي في تشخيص معنى الفساد كما يقتضيه كما ربما يقتضيه كلام سيدنا وبعد ذلك اقول انه يمكن القول بمقالة سيدنا في المتنازع فيه يكون النزاع في ان النهي هل يقتضي كون المنهي عنه غير قابل للصحة وغير محل لها او غير متعقب باثر مناسب للجواز سواء كان معهودا باثار شرعا او عرفا او امكن في حقه ان يجعل له اثار في الشرع او العرف مثلا النهي عن الزناء يمكن ان ينازع في دلالته على ترتب اثر عليه فلو كان معهودا الحوق الولد بالوالد او امكن في حقه ان يجعل الولد من الوالد شرعا او عرفا فيترتب من الوا

رسالة في تحرير محل النزاع

والدليل الذي يبحث عنه فيما يأتي الكلام في دلالة النهي على عدم ترتب ذلك الاثر ويرشد الى ذلك ان النزاع لا يختص بالنواهي الشرعية والنواهي العرفية ليست مسبوقة بمقتضى الصحة الا انه يبتني على عموم النزاع في المقام للنواهي العرفية فالمراد بالفساد بالمعنى اللغوي الا ان يقال ان الفساد عدم الصحة بالمعنى المتقدم ومعناه عرفي بناء على ما تقدم من عرفية معنى الصحة ويعضد ذلك ما قوي الظاهر ان من يخص النزاع بما لو كان للمنهي عنه مقتضي للصحة على وجه العموم المطلق انما يشترط سبق المقتضي على النهي والا فلا فرق بين ما لو كان المقتضي متأخرا عن النهي وما لم لو يوجد له مقتضي للصحة راسا لكن على ذلك يشكل القول بدلالة النهي على الفساد فيما ثبت صحة نوعه في كثير من الموارد للجهل بالتاريخ وعدم ثبوت تقدم المقتضي للصحة على النهي [illegible] ان المقتضي لصحة العبادات موجود في الكتاب المقتضي لصحة العبادات موجود في الكتاب المقتضي لصحة المعاملات من نحو قوله سبحانه اوفوا بالعقود وغيره موجود في الكتاب ايضا والنواهي انما هي في السنة الوصوية فالمقتضي للصحة مقدم على النهي الا انه مبني على صحة التمسك باطلاقات الكتاب وعموماته وبعد لما تطرق الاختلال بواسطة تداخل الافكار والخيال في سوابق الايام والاحوال فالان جدد المقال بالتلخيص وتهذيب مزيد مقال فنقول ينبغي ان يقال ان النزاع هل يختص بما اذا ثبت من الشرع مقتضي لصحة المنهي عنه او لا وعلى الاول هل يختص بثبوت المقتضي لصحة المنهي عنه بالوتيرة خطاب يقتضي بعمومه المطلق لصحة المنهي عنه او لا اما الاول فيختص النزاع ثلثة من الاواخر كالمحقق القمي والسيد السند المحقق والوالد الماجد بما اذا ثبت من الشرع مقتضي لصحة المنهي عنه كما ورد الامر بالصلوة والنهي عن صلوة الحائض والامر بالوفاء بالعقود والنهي عن بعض اصنافها استنادا الى ان ما لم يثبت مقتضي لصحته فالاصل فيه الفساد والى ان الفساد عدم الصحة ولا يتصور عدم الصحة فيما لم يثبت مقتضي لصحته فلا يتصور الفساد فيما لم يثبت مقتضي لصحته فلا يتصور جري استنادا على عموم النزاع

ان يقال

في ان النزاع يختص بما اذا ثبت من الشرع مقتضي لصحة المنهي عنه او لا

في دلالة النهي على الفساد

استنادا الى ان اصالة الفساد لا تنافي دلالة النهي عليه غاية الامر تعدد الدليل بناء على دلالة النهي وكفاية امكان الصحة في صحة اطلاق الفساد وعدم الصحة اقول ان الاستناد على اختصاص النزاع باصالة الفساد فيما لم يثبت مقتضي لصحته مدخول اولا بعدم انحصار ما لم يثبت مقتضي لصحته فيما لم يثبت مقتضي لصحته ولا للفساد حتى يجري فيه اصالة الفساد بل هو اعم منه وما ثبت مقتضي لصحته كما لو ثبت المقتضي لصحة جنس ثم نهى عن نوع من الجنس ثم نهى عن فرد من النوع حيث ان الفرد المنهي عنه قد ثبت المقتضي لفساده وهو النهي عن النوع حيث ان الفرد المنهي عنه قد ثبت المقتضي لفساده وهو النهي عن النوع ومقتضى اشتراط ثبوت المقتضي لصحة المنهي عنه في جريان النزاع عدم جريان النزاع في النهي عن الفرد المزبور الا انه مع عدم جريان الاستناد المذكور فيه لعدم جريان الاصل هنا لثبوت الفساد بالنهي ومثل ذلك ما لو ثبت المقتضي لصحة المنهي عنه ثم نهى عن نوع من الجنس ثم نهى عنه فرد من النوع الا ان الامر فيه من باب تعدد الدليل على الفساد في باب النوع [illegible] مع اتحاد مدلول الدليلين لكن في المثال السابق يتعدد الدليل ايضا في باب الفرد المشار اليه الا انه يختلف مدلول الدليلين بالعموم والخصوص فان قلت انه لا ثمرة في دلالة النهي عن الفرد او النهي عن النوع ثانيا على الفساد فلم هذا المقال لا يوجب انتفاع ما ذكرنا متوجه مع انه يظهر الثمرة في مقام المعارضة لو اقتضى دليل صحة الفرد او النوع المذكورين وثانيا ان اصالة الفساد في مشكوك الصحة والفساد لا تمانع عن اقتضاء النهي عن الفرد او النوع المذكورين للفساد بوجه كيف لا والاصل دليل علمي والنهي دليل اجتهادي ولا يرتبط احدهما بالاخر فضلا عن ان يتمانعا ولا يرد على الاستناد المذكور من سبيلها بان غاية الامر تعدد الدليل بناء على دلالة النهي اذ تعدد الدليل انما يبنى على تعدد وحدة المدلول واما مع الاختلاف كما فيما نحن فيه لاختلاف مفاد النهي والاصل حيث ان مفاد الاول هو الحكم الواقعي ومفاد الثاني هو الحكم العملي فلا مجال لتعدد الدليل وثالثا ان تخصيص النزاع بملاحظة اصالة

رسالة في تحرير محل النزاع

الفساد انما يثبت لو كانت اصالة الفساد مجمعا عليه بينهم واما على نقل بها الاختلاف او الاجماع على اصالة الصحة كما ادعاه سيدنا فلا يبتنى ذلك وربما ان دعوى اصالة الفساد فيما لم يثبت مقتض لصحته على الاطلاق من المحقق القمي ينافي مقالته باصالة الصحة في العبادات بجريانه على اصالة البرائة في الشك في الجزئية والشرطية او المانعية للعبادة مع كمال الاصرار دون قاعدة الاشتغال وان سلك في الغنائم مسلك قاعدة الاشتغال واني لفي حيرة كيف نعوق الجمع بين الامرين وبعد العمل المقصود بالوجه المذكور انما للبين مقتض لصحته يكون فاسدا بالاصل ولا معنى لافساد الفاسد كما لا مجال للدلالة النهي فيه على الفساد وهو ظاهر الفساد واما الاستناد على الاختصاص بان الفساد عدم الصحة ولا يتصور عدم الصحة فيما لم يثبت مقتض لصحته فلا يتصور الفساد فيما لم يثبت مقتض لصحته فيندفع بكفاية امكان الصحة في صحة اطلاق الفساد وعدم الصحة ولا حاجة الى ثبوت المقتضي للصحة وامكان الصحة يجري في جميع الموارد وبعد ذلك يرد على اصل تخصيص النزاع انه اما ان يشترط سبق المقتضي للصحة على النهي او لا وعلى الاول يلزم القول بعدم دلالة النهي على الفساد في كثير من الموارد للجهل بالتاريخ وعلى الثاني يندفع التخصيص لان من يقول بالدلالة على الفساد في صورة تأخر المقتضي يقول به في صورة فقدان المقتضي ايضا للقطع بعدم الفرق الا ان يلتزم بما تقدم فان الاظهر القول بالعموم بكون النزاع في ان النهي هل يقتضي كون المنهي عنه غير قابل للصحة وغير محل لها وغير متعقب باثار مناسبة للجواز سواء كان معهودا باثار شرعا او عرفا او امكن في حقه ان يجعل له اثار في الشرع مثلا النهي عن الزناء يمكن ان يتنازع في دلالته على عدم ترتب اثر عليه فلو كان معهودا بلحوق لوازم الولد بالولد او امكن في حقه ان يجعل لوازم الولد للولد شرعا او عرفا فيترتب من لوازم الولد لولد يتولد عنه فيأتي الكلام في دلالة النهي عنه على عدم ترتب ذلك الاثر فالمراد بالفساد في العنوان المعنى اللغوي الا ان يقال ان الفساد عدم الصحة بالمعنى المتقدم فمعناه عرفي بناء على ما تقدم من عرفية معنى الصحة وان قلت

في دلالة النهي على الفساد

ان الفساد بمعنى عدم الصحة بمعنى الاحتواء على الاجزاء والشرائط والخلو عن الموانع كيف يتأتى في مثل الزناء لفرض تحقق هذا الامر القبيح قلت انه قد تقدم ان الصحة بمعنى تمامية الشيء وخلوه من العيوب والخلل من حيث انتفاء الجزء او شرط الوجوب او التأثير او وجود المانع عن الوجود او التأثير وفساد الزناء بمعنى انتفاء شرط تأثيره في ترتب الاثار المناسبة للجواز او وجود مانع عنه وبالجملة لا فرق بين البيع والزناء بعد صدق البيع في صحة اطلاق الفساد فكما ان فساد الاول باعتبار اختلال امر التأثير وان تحقق الوجود لفرض بقاء البيع على معناه اللغوي فكذا الحال في الثاني وان قلت فعلى ما ذكر لو قيل ان طلقت زوجتك تحرم عليك وقيل ان طلقت زوجتك تحرم عليك حرمة مؤبدة يدخل في المتنازع فيه قلت حاشا لله كيف لا وان اشتمل ذلك على النهي مع انه لا يقتضي ... شيء من الاثار المناسبة للجواز واما الثاني فقد جرى غير واحد ممن جرى على تخصيص النزاع بصورة ثبوت المقتضي لصحة المنهي عنه كالمحقق القمي والسيد السند النجفي على اختصاص ثبوت المقتضي للصحة بما لو كان المقتضي للصحة اعم مطلقا من النهي وهو المحكي عن جماعة وفصل الوالد الماجد ره بين العبادات والمعاملات فحكم في العبادات بالاختصاص تعليلا باختلاف المتعلق في صورة التباين وتعين الرجوع الى المرجحات في صورة التساوي واختلاف المتعلق وعدم اتصاف المنهي عنه بالفساد في صورة العموم والخصوص من وجه حيث ان النهي يتعلق بالغصب مثلا والامر يتعلق بالصلوة والغصب لا يتصف بالفساد قال بل على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي وجود الامر مشكوك فيه فان المفروض تعارض المنهي مع الامر في مورد الاجتماع ولا يتوقف الحكم بفساد العبادة على هذا التقدير على ازيد من ذلك فان الصحة اذا كانت مشكوكة يكتفي للحكم بالفساد فان في الحكم به يكفي عدم الدليل على الصحة ولا ريب انه اذا فرض اجتماع الامر والنهي فلا اقل من الشك في تعلق الامر وحكم في المعاملات بعموم النزاع لما لو كانت النسبة هي التساوي كما لو قال الشارع ان ظاهرت حرم عليك الوطي ومع ذلك نهى عن الظهار حيث

اذا كان ثبوت المقتضي للصحة ... اختص بمحل النزاع ... ثبوت المقتضي للصحة ... من النهي او لا

ان الاول يقتضي صحة الظهار والثاني يقتضي النهي عنه اقول انه لا اشكال في عدم
تحقق المقتضي للصحة بوجود ما يباين المنهي عنه واما التساوي فالحق فيه تحقق
المقتضي للصحة بوجود ما يباين المنهي عنه الا ان اللازم سبق الامر والمقتضي للصحة
على النهي فلو قيل صل في المكان المغصوب ثم قيل لا تصل في المكان المغصوب يأتي
الكلام في دلالة النهي على الفساد والاستناد في عدم تحقق المقتضي للصحة في
هذه الصورة من الوالد الماجد الى ما تحرر انه ح يقع التعارض فان كان المقتضي
للصحة ارجح فلا عبرة بالنهي حتى يأتي النزاع في دلالته على الفساد فكانه لم يكن النهي
موجودا وان كان النهي ارجح فلا عبرة بالمقتضي للصحة حتى يأتي النزاع في دلالة
النهي على الفساد فكانه لا مقتضي للصحة فيما البين وان تساوى المقتضي للصحة مع
النهي فالمقتضي للصحة مشكوك الوجود فلا يأتي النزاع في دلالة النهي على الفساد
لان محل النزاع موجود على وفق المقتضي للصحة غير سديد لان المراد بالمقتضي
للصحة ان كان هو المقتضي فعلا مع وجود النهي فهو ممنوع حتى في صورة كون
النسبة من باب العموم والخصوص المطلق بالنسبة الى مورد النهي كما لا يخفى وان
كان المراد هو المقتضي للصحة شأنا مع عدم لحاظ النهي فهو متحقق في صورة
التساوي ايضا بعد فرض اعتبار سبق الامر والنهي غاية الامر ان يرجح النهي على
الامر وليس هذا الا من ترجيح الخاص على العام في الخصوص المطلق فلو قيل صل في
المكان المغصوب ثم قيل لا تصل في المكان المغصوب او قيل بع وقت النداء ثم قيل
لا تبع وقت النداء مع اختصاصهما يقتضي صحة الصلوة وصحة البيع في قوله صل في
المكان المغصوب وبع وقت النداء يأتي النزاع في النهيين اعني قوله لا تصل في المكان
المغصوب وقوله لا تبع وقت النداء وقد تقدم الكلام في المثال الاخير وبعد فلو لم
يكن التساوي موجبا لتحقق المقتضي للصحة في العبادات فلا فرق بين العبادات و
المعاملات فالتفصيل ضعيف بل يضعف شمول التساوي في المعاملات لو قال
الشارع ان ظاهرت حرم عليك الوطي ومع ذلك نهى عن الظهار بما تقدم لكن يمكن

العنوان

ان يقع

ان يقال ان المثال المذكور بعد تسليم عدم دلالته على الجواز يقتضي الصحة لدلالته
على امضاء الاثر العرفي الا ان يقال انه يحتمل ان يكون الامر من باب العقوبة ولو كان
المدار في العرف على كون حرمة الوطي من باب الاثر كما لو قيل ان زنيت يجب عليك الحد
واما العموم والخصوص من وجه نحو صل ولا تغصب فان قلنا بتعلق الاحكام
بالطبائع فلا اشكال في عدم تحقق المقتضي لصحة المنهي عنه حيث ان متعلق الامر هو
الصلوة ومتعلق النهي هو الغصب حتى انه لو قلنا بجواز الاجتماع عقلا او عرفا
قلنا بتخصيص الامر بالنهي في عدم اجتماع الصحة مع عدم الامر في العبادات
فغاية الامر انتفاء الامر بالصلوة عن مورد الاجتماع من طبيعة الصلوة و
فساده باعتبار عدم الامر الناشئ عن النهي لا انه ح صار عين المنهي عنه منهيا عنه
فاسدا بعد ما كان له مقتض للصحة على وجه العموم المطلق بواسطة النهي عن
المنهي عنه اعني الغصب فلا يرتبط الفساد المذكور بهذا البحث بواسطة ان الكلام
في هذا البحث في اقتضاء النهي فساد المنهي عنه لا فساد فيما ذكر غير المنهي عنه
بل بواسطة ان الفساد فيما ذكر ليس بواسطة دلالة النهي بل بواسطة عدم الامر
والبحث المعروف في دلالة النهي على الفساد وعلى هذا المنوال الحال ان قلنا
بتعلق الاحكام بمفهوم فردها او ان قلنا بتعلق الاحكام بالافراد فرد فرد
ففي مورد الاجتماع مع سبق الامر يكون الامر مقتضيا للصحة فيتحقق المقتضي
للصحة في مورد الاجتماع نظير صورة التساوي وبعد ما تقدم الان اقول ان
الصحة لغة كما يظهر من المصباح هي خلو البدن عن المرض لكنه يستعار معنى في موارد
اطلاقه والظاهر ان المقصود به في موارد اطلاقه غالبا هو كون الشيء بحيث يترتب
عليه اثاره وان يطلق في بعض الاطلاقات العرفية على كمال الشيء فالمقصود من
صحة العبادة هو كونها بحيث يترتب عليها اثرها وهو فراغ الذمة وترتب الاثر
هنا مهدي واصل وجود الصحيح هنا بجعل الشارع بناء على اختراع المعنى في الفاظ
العبادات والمقصود من صحة المعاملة هو كونها بحيث يترتب عليها اثرها من النقل و

والانتقال

والانفعال غالبا لكن الوجود هنا غير مربوط بجعل الشارع على تقدير عدم
مداخلة الشارع في معاني الالفاظ والاثر شرعي وهكذا الظاهر عدم اتفاق اطلاق
الصحة منهم في المعاملات بالمعنى الاعم على ترتب الاثار الغير المناسبة للجواز كما
في الكفارة بالنسبة الى الظهار والحد بالنسبة الى الزناء ولو فرضنا جواز الظهار
والزناء فالفساد كون الشيء بحيث لا يترتب اثاره باختلال الوجود باختلال الاجزاء
كما يتفق في العبادات او باختلال شرائط التاثير كما يتفق في المعاملات فليس الفساد
كون الشيء بحيث لا يترتب الاثر مطلقا حتى يتاتي فيما لا اثر له ويمكن ان يكون المقصود
بالصحة في العبادات بناء على اختراع المعنى فيها هو استكمال العبادة لما اعتبر
فيها وجودا وتاثيرا بناء على كون الفاظ العبادات اسامي للصحيح او استكمالها
لما اعتبر فيها تاثيرا بناء على كون الفاظ العبادات اسامي للاعم لكن لا بد من كون
المقصود بالصحة في المعاملات هو استكمال المعاملة لما اعتبر فيها تاثيرا على
تقدير كون الفاظها مستعملة في المعاني اللغوية لان المقصود بالصحة هو الصحة
الشرعية ووجود المعاملات حينئذ يكون عرفيا مستندا الى اهل العرف من قديم الايام
والصحة والفساد تارة يلاحظ بالنسبة الى الاثار العرفية واخرى يلاحظ بالنسبة
الى الاثار الشرعية كما هو الحال في كلمات الفقهاء فما لم يجعل له اثار شرعا لا يكون
شرعا صحيحا ولا فاسدا والظاهر ان النزاع في المقام في انه لو نهى الشرع فهل هذا
النهي يدل على عدم ترتب الاثر عليه ام لا وهذا العنوان وان يتاتي فيما لو كان المنهي
عنه هو نفس ما جعل له الاثر فكان النسبة في البين من باب التساوي الا انه يقتضي
للنسخ في النواهي النبوية وهي مورد النزاع لعدم اختصاص النزاع بالخاصة و
كلام العامة لا يجري الا فيما لو كان ما دل على ترتب الاثر دالا على الوجوب كما
في العبادات او الجواز كما في المعاملات على تقدير كون المقتضي للصحة دالا على
الجواز ايضا والنسخ كان اقتضاء المقتضي للصحة في المعاملات لخصوص الصحة
من دون دلالة على الجواز نادر ايضا فالظاهر ان النزاع فيما لو كان المنهي عنه فردا

فاسد جوازه وله اثر فالنزاع فيما لو كان للمنهي عنه مقتض للصحة يقتضي صحته
على وجه العموم المطلق وبعد ما مر اقول انه قال المحقق القمي في الاستناد على اختصاص
النزاع بما اذا ثبت من الشرع مقتض لصحة المنهي عنه لان الاصل عدم الصحة واما
الفساد فيدل عليه عدم الدليل وانت خبير بان الفساد عين عدم الصحة فكما ان
الاصل عدم الصحة فكذا الاصل الفساد كيف لا واصالة الفساد في العبادات و
المعاملات حديث معروف فلو دل عدم الدليل على الفساد فيدل على عدم الصحة
فالتفكيك بين عدم الصحة والفساد بدعوى اصالة عدم الصحة ودعوى عدم
الدليل على الفساد ظاهر الفساد مع ان عدم الدليل بنفسه لا يدل على عدم الصحة
ولا على الفساد بل في حال عدم الدليل على الصحة ما يدل على عدم الصحة والفساد
هو الاصل المستند الى ما ذكر فعدم الدليل محقق لموضوع جواز اصالة عدم الصحة
والفساد واما المثبت لهما فهو الاصل نعم لو كان مورد الصحة والفساد ما عم بدا البلوى
فيكفي في عدم الصحة والفساد فيه مجرد عدم الدليل على الصحة الا ان المرجع الى عدم
الصحة والفساد اجتهادا لا اعمالا كما هو ظاهر الاصل في الكلام اللهم الا ان يقال
ان الغرض تاكيد دعوى اصالة عدم الصحة بدعوى دلالة عدم الدليل على الفساد
والعبارة مبنية على المسامحة كما يرشد اليه ما ياتي من كلامه في تعليقات التهذيب لكن
نقول انه على هذا وان يندفع الايراد بفساد التفكيك لكن الايراد بعدم كفاية عدم
الدليل في الحكم بالفساد في محله وبالجملة الذي يظهر بعد تعميق النظر في كلامه ان
غرضه ان مورد النزاع وما وقع فيه الخصومة انما هو ما لو كان النهي مسبوقا بالمقتضي
للصحة بناء على اعتبار اطلاقات الكتاب الواردة في تشريع العبادات وامضاء المعاملات
استنادا الى عدم النفع في البحث عن دلالة النهي على الفساد فيما لم يثبت المقتضي لصحته
فهو لم يثبت مضايقته عن اطراد النزاع فيما لم يثبت المقتضي لصحته ولو كان مثل القمار
وان امكن المضايقة فما توهمه سيدنا من مضايقته عن اطراد النزاع في مثل القمار
حيثما ورد بعدم منافاة الاجماع على اصالة الفساد لجريان النزاع فيما لم يثبت المقتضي

وفي كلام بعض الاكابر ما يشير الى اختصاص النزاع بما اذا كان النهي بعد ثبوت المقتضي للصحة

الصحة غاية الامر كون الامر من باب تعذر الدليل لنيل ما ينبغي وربما يتوهم ان غرضه كفاية امكان الصحة في مورد النزاع لقوله محل النزاع في هذه المسئلة ما تعلق النهي بعد ما ورد من الشارع لجهة ثم ورد النهي عن بعض افراده بملاحظة ان قوله جهة صحة بمنزلة ان يقال لصحته وجه ويندفع بانه وان احتمل نحو لصحته وجه او يحتمل مثلاً في مقام التردد والامكان واما وجه الصحة فهو مبني على ما يقتضي الصحة فالغرض انه ورد من الشارع ما يقتضي الصحة مع انه لا معنى لاشتراط ان يرد من الشارع ما يفيد امكان الصحة بل ما يرد من الشارع مفيد للصحة كما يظهر مما ياتي على انه قد صرح بان النزاع في هذه المسئلة فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم خصوص مطلق والنزاع في باب اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه ومقتضاه اشتراط ثبوت المقتضي لصحة المنهي عنه بالعموم المطلق وان لا يقتضي هذه خصوص ثبوت المقتضي للصحة لكن ما يقتضي الصحة بالعموم المطلق انما يكون سابقاً على النهي على اعتبار اطلاقات الكتاب الواردة في تشريع العبادات والمعاملات مضافاً الى انه قد ذكر في التهذيب ان النزاع في باب دلالة النهي على الفساد انما هو فيما لو كان مادة الصيغة هو المامور به او المعاملة المحكوم بصحتها شرعاً في الجملة كقولهم لا تصل في الدار المغصوبة مثلاً او لا تبع بيع الحصاة لا فيما لو يكن منه القبيل مثل لا تزن ولا تنام ولا تكتف بالتحليل في عقد النكاح ولا تمسك ثلاثة ايام وصالاً وامثال ذلك فان الاحكام الشرعية توقيفية مطلقاً فعدم معلومية وجه الصحة في خصوصية المنهي عنه او المعاملة يكفي في الفساد والبطلان وعدم الدليل عليها يكفي في الدلالة على عدمها والحاصل ان النزاع انما هو فيما اذا ورد من الشارع عموم يدل على جواز عبادة او معاملة من حيث هي مع قطع النظر عن شيء اخر فاذا ورد على ذلك نهي في الجملة فهل يدل على الفساد ام لا والمنهي عنه عما هو مما اذا كان من الشارع جهة صحة بعنوان الاطلاق

وبالجملة يتطرق الايراد على المحقق المشار اليه بانه قد اخل بشرح الحال فيما لو كان المقتضي للصحة وارداً مورد الاجمال اذ الظاهر بل بلا اشكال ان المدار في المقتضي بلا اشكال ان المدار في المقتضي للصحة في كلامه على كون المقتضي المقتضي للصحة

في ورود الايراد على الاستدلال المذكور

للصحة

٢٨

للصحة وارداً مورد الاجمال اذ الظاهر بل بلا اشكال ان المدار في المقتضي للصحة في كلامه على كون المقتضي للصحة وارداً مورد البيان وليس في ذلك عما لم يثبت المقتضي للصحة لعدم جريان ما استدل به على عدم جريان النزاع في ذلك اعني ما لم يثبت المقتضي للصحة في ذلك اذ المدار في الاستدلال على كفاية الاجماع على اصالة الصحة في مثل ذلك بل هو بنفسه فلا صح في اصالة الصحة في مثل ذلك لكن ان يبقى ان الغرض المذكور بناء على مشربه اعني اعتبار اطلاق فان الكتاب نادر فلا باس بالاخلال بشرح الحال فيه وعلى منوال الحال الاجمال المحال لغيا لو كان المقتضي للصحة وارداً مورد البيان لكن كان الشك في الصلاتي كما في المنهي عنه لفقد الجزء لو كان الجزء مما يشك في صدق المهية بدونه لكن يمكن الاعتذار بمثل الاعتذار في الصورة واما الاستدلال على اختصاص النزاع بما لو ثبت المقتضي لصحة المنهي عنه بان الفساد عدم الصحة ولا يتصور عدم الصحة فيما لم يثبت مقتضي لصحته فلا يتصور الفساد فيما لم يثبت مقتضي لصحته فمقتضاه المقالة عن اطراد النزاع فيما لم يثبت المقتضي لصحته بخلاف الاستدلال السابق كما مر فقد تحقق في المقام مشرب ان وربما جرى بعض المحققين على اطراد النزاع فيما لم يثبت المقتضي لكن لم يشترط ثبوت المقتضي للصحة بل اكتفى بمجرد قابلية المنهي عنه للصحة والفساد والظاهر ان المرجع الى كفاية قابلية المنهي عنه للصحة والفساد والظاهر ان المرجع الى كفاية تلو ترتب الاثار في العرف او المشابهة بالمعاملات في العبادات او المشابهة بما ثبت المقتضي لصحته ولو في الجملة في العبادات او المعاملات وعلى ذلك يكفي ثبوت المقتضي للصحة في الجملة اذ الظاهر من المقتضي للصحة المحكوم بعدم الاشتراط انما المقتضي للصحة على وجه التفصيل والبيان بحيث لولا النهي لكان المقتضي كما بصحة المنهي عنه وكذا يكفي ثبوت صحة نوع المنهي عنه في الشريعة قبل البعثة فجريان النزاع في النواهي النبوية وكيف كان يتطرق الايراد على الاستدلال المذكور بعد ابتنائه على كون الغرض من العلم والملكة الماخوذ في اصل الاستدلال المذكور هو المشهور في انه مبني على كون الفساد عدم الصحة فيما من شانه الصحة لا عدم الصحة فيما كان له وجه

المقتضي للصحة

صحيح ولا عدم الصحة فيما امكن صحته لكن لا ريب في صدق الفساد في صورة اجمال المقتضي للصحة وكذا في باب المنهي عنه لعقد الجزء مع الشك في الصدق بدون الجزء وكذا فيما لو نهي عن المعاملة بان يقال لا تعاوضه هذا العبد مع ان دعوى اصالة الفساد فيما لو يثبت المقتضي لصحته حديث معروف وقد اطلقوا الفساد في تلك الدعوى على ما لم يثبت المقتضي لصحته ولم يترجح صحته ودعوى كون الامر من باب التشبيه او المجاز خلاف الظاهر بل العمى لعدم الموضوع لعدم البصر فيما كان لم يرد بصير وان كان البصارة ناجحة في الاعمى بواسطة غلبة البصر في افراد الانسان لو كان العمى مختصا بالانسان وكذا في افراد الحيوان بناء على عموم العمى لانواع الحيوان ومن ذلك التصديق الاعمى ولو كان غالب افراد الانسان وانواع الحيوان اعمى على انه لو كان المدار في الفساد على مجاز الصحة ولما صح اطلاق الفساد في النواهي الشرعية لامتناع القول بثبوت المقتضي للصحة فيها على اعتبار اطلاقات الكتاب والحق عدم اعتبارها بلا ارتياب في الباب مضافا الى انه لو كان المدار على مجرد ثبوت المقتضي للصحة فلا فرق بين انتفاء المقتضي للصحة وتاخره وان كان المدار على سبق المقتضي للصحة في النواهي الشرعية لعدم ثبوت المقتضي للصحة للجهل بالتاريخ الا ان يقال ان المدار على سبق المقتضي للصحة المجهول بالتاريخ الابناء على اعتبار اطلاقات الكتاب ويمكن الاستدلال على اختصاص النزاع بصورة ثبوت المقتضي للصحة بحيث لا يطرء في غيرها بان اضافة الشيء الى الشيء ان لم يكن من باب الاضافة في المعنى المصطلح عليه عند النحويين يقتضي وجود المضاف اليه قبل الاضافة والفساد يقتضي عدم الصحة فساد الشيء يقتضي سبق صحته فالنزاع في دلالة النهي على الفساد لابد ان يكون فيما كان مسبوقا بالصحة في باب النهي لو قلنا باتصاف الطبيعة بالصحة بناء على تعلق الاحكام بالطبائع وسبق الصحة لا يعتبر بدون سبق المقتضي للصحة واما لو قلنا بان الصحة من لوازم الوجود المفروض تعلق النهي بالماهية فلا بد ان يكون المنهي عنه مسبوقا بالمقتضي للصحة واما لو قلنا بان الصحة من لوازم الوجود المفروض فقضيته انه اذا تعدد الظاهر فالاقرب الينا من خلاف الظاهر كما انه اذا

فيما امكن ان ... علي اختصاص النزاع بصورة ثبوت المقتضي للصحة

تنكن

تعدد الظاهر فالاقرب اليه من خلاف الظاهر متعين كما انه اذا تعذر الحقيقة فالاقرب الى المجازات متعين نظير ما قيل في باب اخبار اليقين من ان النقض حقيقة في فك التركيب ولما تعذر ارادة المعنى الحقيقي فالاقرب اليه رفع اليد عما كان في الزمان السابق وبما ذكر ان ما قال فلان صيغة الى التركية من باب خلاف الظاهر اذ الضيق بمعنى عدم السعة فالضيق يقتضي سبق السعة وسيطرق الايراد عليه بان الاضافات وان تقتضي سبق المضاف اليه على الاضافة لكن اضافة العدم لا تقتضي سبق وجود المضاف اليه على الاضافة بل هو ظاهر في عدم سبق الوجود وتحقيق الحال ان النزاع يختص بالنهي عن بعض افراد العبادة او المعاملة وبعبارة اخرى النهي عما ثبت المقتضي لصحته ولو في الجملة بناء على عدم اعتبار اطلاقات الكتاب لانصراف الفساد في كلماتهم وعناوينهم الى الفساد الشرعي فيختص النزاع بالنواهي الشرعية وان كان هذا خلاف سياق البحث عن دلالة النهي على التكرار وكذا البحث عن دلالته على الحرمة لعدم اختصاصهما بالنواهي الشرعية بل هو خلاف سياق مباحث الامر وكثير من مباحث الالفاظ وعدم النفع في البحث عن دلالة النهي على فساد مثل الزنا مضافا الى ما ياتي في انفعا يختص النزاع بما اذا ثبت المقتضي لصحته ولو في الجملة مضافا الى ان التفصيل بين العبادات والمعاملات ظاهر في ان مورد النزاع في العبادات والمعاملات ومقتضاه اختصاص النزاع بالنواهي الشرعية والظهور المذكور بما يوجب طلاق انفصال القول بدلالة النهي على الفساد وكذا اطلاق العنوان في كلام من اطلق لعدم الانصراف الى العبادات والمعاملات فيختص النزاع بما ثبت المقتضي لصحته ولو في الجملة وانصبا الظاهر كفاية التداول العرفي او المشابهة بالمتداول في المعاملات فيختص النزاع بما ثبت المقتضي لصحته ولو في الجملة انصبا الظاهر كفاية التداول العرفي او المشابهة بالمتداول في المعاملات او المشابهة بما ثبت المقتضي لصحته في العبادات او المعاملات لكنه خارج عن موضوع النزاع الا انه يطرد فيما النزاع وانصبا الزنا وان امكن ترتب الاثر عليه كالارث فهو قابل للصحة الشرعية دون قابلية التشبه بالمتداول او بما ثبت المقتضي لصحته ولو في الجملة فلا باس بالبحث عن ...

فانه يمكن تعميم النزاع ...

دلالة النهي على عدم ترتب الاثر بكون النزاع في دلالة النهي على ضياع المنهي عنه
وعدم ترتب الاثر عليه بكون النزاع في دلالة النهي ولو كان المنهي عنه مثل الزنا لكن
لا يشمله اطلاق الفساد في كلماتهم كيف لا وقد عرف الصحة في العبادات بما عرف به و
عرفنا الصحة في المعاملات بترتب الاثر والمقصود بالاثر الاثار المعهودة فتبصره
الانصراف اللهم الا ان يمنع عن الانصراف لكن دعوى عدم شمول الاطلاق الفساد لضياع
الزنا بحالها وايضا مثل غاوضه هذا بهذا نادر الوقوع بل غير واقع مثلا فلا
يشمله اطلاق الفساد في العنوانات فيمكن عده من الشبيه بالمتداول او بما ثبت المقتضي
للصحة ولو في الجملة وايضا الشك في الصدق المتقدم فرضه نادر ايضا فلا يدخل
في محل النزاع لكن لا باس باطراد النزاع فيه وايضا الظاهر بل بلا اشكال اطراد
النزاع لو ثبت المقتضي للصحة في بعض الشرائع السابقة قبل البعثة لكنه خارج عن
مورد الكلمات كيف لا وهو من باب مجرد الفرض وايضا النزاع بناء على اختصاصه
بصورة سبق المقتضي للصحة فالغلبة تقتضي بالاختصاص بصورة عموم المقتضي
للصحة للمنهي عنه بالعموم المطلق فصورة الندرة وهي خارجة عن مورد الكلام
الكلمات قضية الندرة مع ان التساوي يستلزم النسخ في النواهي النبوية وهي
القليل المشترك بين الخاصة والعامة فلا مجال لاطراد النزاع في صورة التساوي
وايضا يكفي بناء على اشتراط سبق المقتضي للصحة في صدق الفساد مجرد دلالة المقتضي
للصحة على ترتب الاثر سواء كان مناسبا للجواز ام لا لكن لا بد من كون الاثر خارجا
عن العقوبة ومن ذلك انه لو قيل ان ظاهرت يحرم عليك الوطي ثم قبل الاظهار يكون
النهي عن الظهار داخلا في مورد النزاع بخلاف ما لو قيل ان ظاهرت يجب الكفارة
لكون ايجاب الكفارة من باب العقوبة لا ترتب الاثر فلا يكون النهي عن الظهار في
ذلك داخلا على المقالة الاخيرة داخلا في مورد النزاع وايضا هل يشترط في المقتضي
للصحة بعد اختصاص النزاع بصورة سبق المقتضي للصحة دلالة المقتضي للصحة
على الجواز او يكفي مجرد الدلالة على الصحة لا مقتضي الاستناد على اشتراط سبق

المقتضي

المقتضي للصحة في مورد النزاع بكون تقابل الصحة والفساد من باب تقابل العدم
والملكة كفاية الامضاء للصحة فقط من دون دلالة الامضاء على الجواز لكن بناء
على كون اشتراط المقتضي للصحة من جهة انتفاء الثمرة في البحث عن دلالة النهي على
الفساد في مثل الزنا فلا ريب في ان مورد النزاع في كلماتهم انما هو ما لو كان المقتضي للصحة
دالا على الجواز لاقتضاء المقتضي للصحة في العبادات للجواز وكون الغالب فيما يقتضي الصحة
في المعاملات الجواز ولو بالظهور وايضا النزاع يختص بالنواهي الشرعية بناء على اختصاص
النزاع بصورة سبق المقتضي للصحة ولو في الجملة وان كان الفساد يعني مطلق الضياع لا
الضياع الشرعي والا فاختصاص النزاع بصورة سبق المقتضي للصحة ظاهر ويمكن ان يقال ان
مقتضى التفصيل في الدلالة بين الشرع وغيره هو عموم النزاع للنواهي العرفية الا
ان يقال ان التفصيل المذكور انما يشهد باختصاص النزاع بالنواهي الشرعية اذ
المقصود به التفصيل بين الدلالة من جهة اللغة والدلالة من جهة الشرع لا التفصيل
بين النواهي الشرعية والنواهي العرفية فالتفصيل المذكور انما ينصب في النواهي الشرعية
اذ لا مجال لو تعدد الجهتين معا في النواهي العرفية فالمحال على ما تقدم من اختصاص
النزاع بصورة سبق المقتضي للصحة ولو في الجملة وايضا ربما احتملت في السابق ان كان
النزاع في السابق في دلالة النهي على الفساد في المعاملات ثم جرى على التعميم
من جرى عليه بملاحظة ان الظاهر من الفساد هو الفساد الشرعي وفساد
العبادة عقلي لكن الظاهر عدم الفرق بين فساد العبادة وفساد المعاملة في الاستناد
الى الشرع مع انه ينافيه التفصيل بين العبادات والمعاملات **وايضا**
يمكن تعميم النزاع بكون النزاع في دلالة النهي على مطلق ضياع المنهي عنه شرعا
او عرفا فيكفي امكان ترتب الاثر على المنهي عنه ولا يلزم سبق المقتضي للصحة
ولو في الجملة وكذا لا يلزم التداول العرفي او الشباهة بالمتداول
او بما ثبت المقتضي له لتحقق **نظرا** الى التفصيل بين الشرع
الشرع واللغة **لكنه يندفع** بان التفصيل المذكور اول على

اول

في تحرير محل الكلام

ادل على اختصاص النزاع بصورة سبق المقتضي للصحة من الدلالة على عموم
النزاع كما يظهر مما سمعت في بعض الليالي والذي اقول انه لا بد في البحث عن دلالة
النهي على الفساد بعد اختصاصها بالنواهي الشرعية لانصراف الفساد في كلماتهم
وعنوانهم الى الفساد الشرعي وكذا التفصيل في الدلالة بين اللغة والشرع
من صحة اطلاق الفساد على المنهي عنه وبعبارة اخرى لا بد في البحث عن دلالة
النهي على الفساد من قابلية المنهي للفساد فضيه ان الدلالة على اتصاف شيء
بشيء موقوفة على امكان اتصاف الشيء بالشيء والقابلية للفساد لا تنفك عن القابلية
للصحة لان الفساد عدم الصحة فلا بد في البحث المذكور من قابلية المنهي عنه للصحة
والفساد لكن مجرد القابلية اعني الامكان لا يكفي في محل النزاع بل لا بد من سبق
المقتضي لصحة المنهي عنه بالعموم والخصوص المطلق ولو في الجملة لما تقدم من عدم
النفع في البحث عن دلالة النهي عن مثل الزنا على الفساد وعدم شمول اطلاق
الفساد في كلماتهم لمثل الزنا والتفصيل في الدلالة بين اللغة والشرع والمدار
في صحة اطلاق الفساد شرعا كما هو محل النزاع بمقتضى ما سمعت على عرف الفقهاء
وان كان اصل الاطلاق في كلمات الفقهاء والاصوليين ماخوذا من اللغة ولا
اشكال في عدم صحة اطلاق الصحة والفساد شرعا على الزنا ولو كان الحال من باب
الاثر بالنسبة الى الزنا الا العقوبة لعدم انضباط امر العرف ولو كان خاصا
وان صح اطلاق الصحة والفساد بحسب عرف النجار بملاحظة استحكام حال الزنا
واختلاله ليس المدار في صحة اطلاق الصحة والفساد في كلمات الفقهاء على مجرد
ترتب الاثر وعدمه كيف لا واطلاق الصحة والفساد في كلمات الفقهاء ماخوذ من اللغة
ولا يطلق الفساد في العرف الكاشف عن اللغة على شجرة لا يكون من شانها الاثمار
بخلاف الشجرة التي من شانها الاثمار مع عدم الاثمار بل المدار على عدم ترتب الاثر
المستند الى اختلال الحال حسبما جرى عليه ستيدا اما من عموم النزاع لمثل الزنا
بكون النزاع في دلالة النهي على عدم ترتب الاثر على المنهي عنه مبني على كفاية عدم

ترتب الاثر على المنهي عنه في الفساد وهو ظاهر الفساد لعدم قابلية مثل الزنا
للفساد شرعا كيف لا ولا مجال لاختلال حاله من حيث الجزء او الشرط حتى يكون
فساده من جهة اختلال حاله قضية عدم انجعاله وبما ذكر يظهر عدم صحة اطلاق
الصحة والفساد شرعا على الظهار وما يظهر من الوالد الماجد ره من قابلية
الظهار للصحة والفساد حيث حكم كما مر بتأتي المقتضي للصحة فيما لو قيل ان ظاهرت
يحرم عليك الوطء ثم قيل لا تظاهر ليس على ما ينبغي الا ان يكون مقتضى اشتراط
الظهار بما اشترط به الطلاق قابلية الظهار للصحة والفساد الا ان الكلام ولا يختص
صورة صحة اطلاق الفساد على المنهي عنه وقابلية المنهي عنه للفساد في صورة
سبق المقتضي للصحة كما زعمه الوالد الماجد ره بل يصح اطلاق الفساد على ما
لم يثبت المقتضي لصحته لكن كان من شانه ولو في العرف وكان من شانه ثبوت المقتضي
لصحته ومن ذلك دعوى اصالة الفساد فيما لم يثبت المقتضي لصحته وبالله من حول الفكر
في الصلوة فانه لو كان المحرر بل احرم من حرام المحرم لكن من له حول الفكر من ابن ملك دري
من ان الفكر في الجزء المحرر بل هو احرم ... الحجر فؤاده من ابن بلدي
كيف تنتهي الاكباد ومنها فوائد الاول انه ربما يقال ان اقسام المنهي عنه ما هو
المنهي عنه لنفسه وهو ما تعلق النهي اليه مع قطع النظر عن فرد منها دون فرد
ووقت دون وقت ومكان دون مكان الى غير ذلك حسبما صرح المحقق القمي في
القوانين وبه صرح من سلطان في تعليقات العضدي لكن قال المحقق القمي
ايضا ان المنهي عنه لنفسه انما هو بملاحظة حال المكلف وهذا ينافي ما سمعت منه
حيث ان المدار فيما سمعت على عدم حال المكلف والمدار فيه على ملاحظة حال
المكلف مع التنافي في البيان بين لكنهما يشتركان في ان المنهي عنه في صلوة الحائض
انما هو الصلوة بنفسها من دون مدخلية الحيض ويظهر فساده بما ياتي وهو به
يظهر فساد دعوى كون المنهي عنه في صلوة الحائض هو الصلوة بنفسها من دون
مدخلية الحيض كما سمعت من المحقق القمي في كلامه وهو في العبادات كصلوة

فالمدار والوجدان شيئهما

فان المنهي عنه لنفسه

ملاحظة

الاعرض

رسالة في تحرير محل النزاع

الحائض على ما مثل به الفاضل التوني بل لما اظفر بما يتوجه عليه وسنعرضه لما تنفك مما
تاخر عنه وربما يظهر من المدقق الشيرواني في بحث دلالة النهي على التكرار
كونها منهيا نظرا الى ان المبدء يعتبر تقييده او لا بما اريد تقييده ولو بالقيود
الخارجة ثم يورد عليه مدلول الصيغة اى مفهوم كان فهيهنا يقيد الصلوة
بالحيض ثم يورد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيرد الحكم على الصلوة
الكائنة في حال الحيض فاك وهذا التقرير يندفع كثير من الشبه وما طوى ما يرد
عليك من المطالب منها ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة
في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه على هذا يلزم ان يرجع الفعل عما
فيه اولا في مثل قولنا زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الهيئة لنا فا
ما يفهم من اخر الكلام للزيادة في اصل الفعل اولا مع انا نعلم بالوجدان عدم الرجوع
واورد عليه المحقق القمي بان ما ذكره من تقييد المنهي عنه فله وجه فيما كان من قبيل
دعي الصلوة ايام اقرائك واما مثل الحائض لا يجوز لها الصلوة فيشكل فيه
التقييد اذ الحيض فيه من مشخصات الموضوع لا المحمول سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع
لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فالمعنى ان المرأة الحائض لا يجوز لها الصلوة
لا ان المرأة لا يجوز لها الصلوة الكائنة في حال الحيض ولو اغمضنا العين عن
ذلك نقول انه يمكن ان يكون المعنى المرأة لا يجوز لها في حال الحيض الصلوة ولو قيل ان القضية
عرفية لا مطلقة والمراد ان المرأة لا يجوز لها الصلوة ما دام حائضا قلنا انه ليس
المراد على هذا ان المرأة لا يجوز لها الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد ان المرأة
ما دام حائضا لا يجوز لها الصلوة وفي الكل نظر اما الاول فلان صلوة الحائض
لو كانت منهيا بنفسها من دون مدخلية للحيض لكان المنهي عنه هو المامور به لا يقال
ان ذلك انما يتم لو لم يقيد متعلق الحكم بوجه والا كما هنا فلا فان المخاطب بترك الكلي
هو الحائض والمخاطب بفعله عامة المكلفين لانا نقول ان اعتبار القيد في متعلق
الحكم يلزمه ان يكون النهي باعتبار القيد فمنهوضية الصلوة من الحائض للحيض

في دلالة النهي على الفساد

لا محالة مع ان الداعي الى النهي اما ان يكون هو الصلوة او الحيض او هما معا لا
سبيل الى غير الاوسط اذ المفروض كون الصلوة الفاسدة لا تتم للامر بها فلا بد
من ان يكون الداعي الى النهي هو الحيض فالمنهي عنه لانتفاء الشرط اى الطهارة من
الحدث او وجود المانع ولعله الاوجه على ان الصلوة وان كانت اسما للاعم على
التحقيق لا ان النهي عن صلوة الحائض من دون مدخلية النهي في الحيض يستلزم
النهي عن الطبيعة الجامعة للاجزاء والشرائط الخالية عن الموانع حيث ان المفروض
ان الصلوة المواقعة من الحائض لو كانت جامعة لسائر الاجزاء والشرائط تكون
صحيحة لعدم مدخلية الحيض في البين فنهي الحائض عن مطلق الصلوة يستلزم
ما ذكر وفساده ظاهر فيجعل النزاع فيما اثبت المقتضي لصحة المنهي عنه لا يمكن ان يكون
المنهي عنه لنفسه نعم يمكن القول في صوم الوصال بكون النهي متعلقا اليه لنفسه
بناء على عدم دخوله في ماهية الصوم الا انه بناء على هذا ايضا لا يكون صلوة الحا
من قبيل صوم الوصال لثبوت المقتضي لصحته كما انه لو كان المقتضي للصحة مساويا
للنهي بناء على عموم النزاع لهذه الصورة يمكن ان يكون المنهي عنه لنفسه لكنه لا
يكون من باب العبادة وكذا الحال فيما لو كان النسبة بين المقتضي للصحة والنهي من
باب العموم من وجه في وجه اى على القول بتعلق الاحكام فردا فردا مع ثبوت الا
كما مر وان قلنا ان المنهي عنه الا ان يقال ان الامر من باب المنهي عنه لوصفه لفرض صحة
سائر افراد المامور به غير مورد الاجتماع وان قلنا ان المنهي عنه لا يكون من باب العبادة
فعلا في شيء من الموارد وكونه من باب العبادة شانا يمكن هنا لورود النهي عقيب الامر
بطبعه اذ كونه في باب كون المقتضي للصحة مساويا للنهي قلنا ان المدار على كون المنهي
عنه عبادة بعلاوة وتحقق في المنهي عنه لنفسه على ما ذكره من اعتقاده مكانه لكون
طبيعة الصلوة مثلا مامورا بها في حق غير الحائض ومنهيا عنها في حق الحائض
كما ان الطبيعة تصير مامورا بها لنفسها ومنهيا عنها لوصفها فالطبيعة من باب
العبادة في الجملة ولو كان المقتضي للصحة مساويا للنهي فيعلل ترجيح النهي لا يكون

المنهي عنه من باب العبادة واما ما ذكرنا من كفاية مساواة المقتضي للصحة مع
النهي انما هو مبني على ان اقتضاء المقتضي للصحة لو كان المقتضي للصحة اعم من المنهي
عنه شاملا وما يلزم من جريان النزاع فيه عموم النزاع لصورة المساواة فضلا بان انه
بناء على تعميم النزاع يتحقق المنهي عنه لنفسه لكن على هذا ايضا لا يكون صلوة
الحائض من قبيل المنهي عنه لنفسه لثبوت المقتضي لصحته فقد علمت انه لا يتحقق
المنهي عنه لنفسه الا على تقدير تعميم المقتضي للصحة لصورة المساواة وبناء على
اختصاص النزاع بصورة ثبوت المقتضي للصحة اعلى تقدير تعميم النزاع لصورة
عدم ثبوت المقتضي للصحة لكن على هذا التقدير اولى بخروج المنهي عنه عن العبادة
بالكلية فلا يتحقق المنهي عنه لنفسه على تقدير اختصاص النزاع بصورة ثبوت
المقتضي للصحة واختصاص ثبوت المقتضي للصحة بما لو كان المقتضي للصحة اعم من
المنهي بما مر بين ما في الاخر حيثان الحيض في مثل الحائض يجوز لها الصلوة
وان كان في ظاهر العبارة قيدا للموضوع الا ان النهي عن صلوة الحائض لا بد ان
يكون باعتبار الحيض ولا تنافي في البين واما الثاني فلان تقييد المبدأ لا ينهض
في مثل الحائض لا يجوز لها الصلوة بل في غيره مع انه لو كان مراده تخلل الفصل
بين تقييد المبدأ وورود الصيغة وان كان بعيدا كونه مراده فساده ظاهر نعم
لو ثبت التقييد لكان بالاعتبار وايضا مقصوده من انه قاع ما اورد على صيغة
التفضيل بما ذكره انه لو لم يكن بتقييد المبدأ قبل ورود الصيغة لكان مدلول زيد
اعلم من عمرو في الطب قبل لحاظ التقييد هو الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر
عن الفرد فبعد التقييد بلحاظ الفرد لا بد من رجوع العقل عما فهمه من الكلام
اولا مع انه لا يعرفه من الوجدان الرجوع ومن هذا اغرا المورد لكن التقييد قبل ورود
الصيغة والهيئة تدل على الزيادة في المادة المقيدة ومن هذا عدم الرجوع فقد يكون
ان قوله زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الهيئة مثلا لا ان والايراد يرد على كل
منهما او ربما يتوهم انه مثال واحد والايراد يلزم التناقض بين فقرتيه لو كان المدلول

هو الزيادة

هو الزيادة في اصل الفعل وفساده ظاهر الا ان منشا التوهم انما هو جعل المفضل
والمفضل عليه في المثال الاول مفضلا عليه ومفضلا في المثال الاخير ولو اكتفى
بالمثال الواحد او ابدل المثال الاخير بكر لعلم من خالد في الهيئة لاتضح الحال و
ما اشتبه الامر لكن اقول انه لو اعتبر التقييد للمادة يكون المعنى ان زيدا زائد في علم
الطب على عمرو ولو اعتبر قيدا لمجموع المادة والهيئة يكون الكلام معيدا لهذا
المعنى بل الظاهر والمفهوم في العرف هو كونه قيدا للمجموع ولا رجوع للعقل الا
من الاطلاق الى التقييد وانكار هذا القسم من الرجوع ليس في محله ولا
يكون الرجوع من باب الرجوع عن الحقيقة الى المجاز بناء على ما هو التحقيق من كون
المطلق في امثال ذلك مستعملا في المعنى الكلي وكون الخصوصية مقصودة من
القيد لا كون المطلق مستعملا في القيد بارادة معنى القيد من نفس المطلق وكون
القيد قرينة للتجوز ونعلم ما مر اقول ان زيدا اعلم من عمرو في الطب لا يقتضي الاعلم
فيه الا زيادة زيد على عمرو في العلم في الجملة فالاعلم من باب المطلق كما ان العالم
من هذا الباب فالاعلم لا يقتضي الزيادة في جميع العلوم وافراد العلم وضعا حتى
يكون في الطب موجبا لرجوع العقل عما فهمه اولا من العموم بل الاعلم من باب
المطلق وفي الطب مقتض لرجوع العقل عن الاطلاق الى التقييد كما في اعتق رقبة مؤمنة
والقول بعدم وجدان الرجوع ان كان المراد به عدم وجدان الرجوع حتى من الاطلاق
الى التقييد فليس بشيء نعم عموم الاعلم لجميع العلوم مبني على حذف المقتضي او مثله
مما يبتني على كون المتكلم في مقام البيان لا يثبت ولا ينتهض ما لم يتفارغ المتكلم
عن الكلام وان كان المدلول الوضعية ثابتة بمجرد اداء اللفظ وان لم يتفارغ المتكلم
عن الكلام على الاظهر فقيل لا يلزم رجوع العقل في اثناء الكلام عن العموم المفهوم
لعدم انفهام العموم اولا بل في المقام لو لم يذكر متعلق الاعلمية وتفارغ
الكلام عن الكلام يكون الظاهر كون متعلق الاعلمية بعض العلوم لبعد استيفاء
جميع العلوم من المفضل والمفضل عليه بعد اعلمية المفضل في الجميع فلا ينافي

العموم ولو بعد التفارغ عن الكلام وان قلنا انه على القول بكون المطلق مجازا
في المقيد يحمل لفظ الاعلم مثل سماع في الطب على الاطلاق وهو يستلزم العموم
ولو بعد التفارغ عن الكلام فلا يفهم العموم بمجرد سماع الاعلم كما ذكرت قلنا ان
حمل الاعلم على الاطلاق لا يستلزم العموم والعموم هنا مبني على حذف
المتعلق كيف ولو لا المفرد المعرف باللام من المطلق وفي كثير من الموارد لا يستلزم
العموم نعم يستلزم في بعض الموارد وعلى اي حال فقولهم ان صيغة التفضيل
تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد وان كان الغرض منه افادة
صيغة التفضيل للعموم فليس بشيء والايراد عليه بلزوم رجوع الفعل عاما مهمه
اولا في مثل زيد اعلم من عمرو في الطب ان كان المقصود به انه يلزم التناقض المعيب
بين صدر الكلام وذيله ولا تناقض قطعا فيه انه يمكنهم القول بالعموم ودفع
التناقض بما يدفع به التناقض في الاستثناء وان كان المقصود به لزوم فهم ه
التنافي من حيث العموم والخصوص ولا يفهم التنافي عموما وخصوصا فهو حق
والتوجيه المتقدم للذب عن الايراد المذكور ليس بشيء وان كان الغرض افادة الاول
والزيادة في الجملة فالرجوع من الاطلاق الى التقييد مخصوصا لا يراد عن ارد كما
ان التوجيه ليس بشيء وبعد ما مر اقول ان يحقق الحال في زيد اعلم من عمرو في الطب
وعمرو اعلم منه في الهيئة انه يقع الكلام فيه في مقامات المقام الاول في ان اسم
التفضيل موضوع للدلالة على زيادة المفضل على المفضل عليه في كل فرد او في
فرد منتشر من المبدء او في كلية جميع افراد المبدء ولا مجال للدلالة على الزيادة بجميع
افراد المبدء للزوم خلو المفضل عليه عن المبدء مع لزوم اشتراك المفضل والمفضل عليه
في اصل المبدء وقد عبر في الكلام بان زيادة المفضل على المفضل عليه في اصل المبدء
او في الجملة والمقصود بالزيادة في الجملة هو الزيادة في القسم اي في كلية الفرد ولا
ان اسم التفضيل من باب اسم الجنس وهو موضوع لمطلق الزيادة وربما حكم البالغون
في تعليقاته على شرح الاشارات بانه اذا فرض ان يكون الطب من عمرو وعمرو اعلم منه

في المقام الاول

في باقي العلوم يصدق على زيد انه اعلم من عمرو بمعنى الزيادة في الجملة دون الزيادة
في جميع الوجوه ودون الزيادة في اصل الفعل ويصدق على عمرو انه اعلم منه بمعنى
الزيادة في الجملة وفي اصل الفعل ايضا دون الزيادة في جميع الوجوه واذا فرض
ان زيدا يعرف الطب والفلاحة وعمروا لا يعرف الا الفلاحة وكان معرفته
للفلاحة مساوية لمعرفة زيد يصدق ان زيدا اعلم من عمرو بمعنى الزيادة في
اصل الفعل دون الزيادة في قسم منه فبين الزيادة في اصل الفعل والزيادة في
قسم منه عموم وخصوص من وجه اقول ان ما ذكره من ان النسبة بين الزيادتين
عموم وخصوص من وجه بملاحظة وجود الزيادة في اصل الفعل دون الزيادة
في القسم اي الزيادة في الجملة في الفرض الاخير لفرض مساواة زيد وعمرو في الفلاحة
واختصاص زيد بالزيادة في قسم من العلم اعني الطب اي الزيادة في الجملة فالزيادة
في الفرض المشار اليه بالقسم لا في القسم ووجود الزيادة في القسم اي الزيادة في
الجملة دون الزيادة في اصل الفعل في الفرض الاول بالنسبة الى زيد ووجود
الزيادتين في الفرض الاول بالنسبة الى عمرو وقد يتوهم اجتماع الزيادتين
فيما لو كان زيد اطب من عمرو وكان له علم الفلاحة دون عمرو ومع مساواة زيد
وعمرو مع في سائر العلوم او جهلهما به لكنه يضعف بان المدار في باب العموم و
الخصوص من وجه على صدق العامين على مصداق واحد كما اتفق في زيادة زيد
على عمرو فيما عدا الطب في المثال الاول وفي المثال المذكور فقد اجتمع الزيادة في
القسم والزيادة في اصل الفعل في مورد واحد لا في مصداق واحد كما في زيادة
عمرو على زيد فيما عدا الطب في المثال الاول وكما في زيادة زيد على عمرو في الطب في
المثال المذكور ويمكن ان يقال انه كما يكون زيادة زيد على عمرو في القسم لا في اصل
الفعل في المثال الاول فكذا زيادة عمرو على زيد في اقسام لا في اصل الفعل الا
انه مدفوع بان الزيادة في الاقسام في جانب عمرو يستلزم الزيادة في اصل الفعل
بعد اخراج ما يساوي الزيادة في القسم في جانب زيد المقام الثاني في ان الظاهر من

في المقام الثاني

اسم التفضيل في كثير من الموارد وهو التفضيل في كيف مزيد الا ان المدار في تعيين
الفرد على التعاهد فالمدار في الزيادة على الزيادة فيما ينصرف اليه المبدء واما
لو تساوى الافراد فيأتي الاجمال لا عموم الزيادة اعني الزيادة في جميع الافراد
لغاية ندرة الزيادة في جميع العلوم فلا مجال للحمل على عموم الزيادة والظاهر
بل بلا اشكال ان المدار في الاعلم في باب التقليد على الزيادة في كيف الفقه لا
ان المدار في هذه الزيادة على الرجوع الى عرف اهل الخبرة وبداخل فيه المهارة
في الاصول والرجال وكذا حسن الاستعداد وزيادة التامل واستقامة السليقة
والمرجع الى حصول الظن بمطابقة الفتوى للواقع حيث ان النزاع في باب وجوب
تقليد الاعلم انما هو في صورة الاختلاف في المسئلة الفقهية الا انه ربما حكم
الوالد الماجد ره بوجوب تقليد الاعلم في صورة الاتفاق في المسئلة ايضا
ونقله عن بعض المقام الثالث في انه لو قيل زيد اعلم من عمرو في الطب فقوله
في الطب لا يناقض الاعلمية من باب تقييد الاطلاق بناء على كون اسم الجنس في
القضية الخبرية من باب المجمل وكذا بناء على كون العموم من باب حذف المقتضي دا
في انه يا علم من هؤلاء لا ابتناء عموم حذف المقتضي على الفراغ من الكلام و
كذا بناء على كون المدار في العمل بالاطلاق على عدم ذكر القيد من هذا عدم
المدار بتعارض بين الاطلاق والتقييد في مثل اعتق رقبة مؤمنة بل قيل بعدم
التعارض بين المطلق والمقيد المنفصل الا انه مدخول بان الظاهر من عدم التقييد
بالقيد المنفصل انتفاء القيد واقعا فياتي التعارض بين الاطلاق والقيد المنفصل
وعدم ذلك المنوال المحال لو كان العمل بالاطلاق من جهة لزوم التجوز على تقدير
التقييد على القول بعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي قبل الفراغ عن الكلام فلم
يثبت كون عدم مجئ التناقض من باب تقييد المبدء قبل نظروا لتهيئة على المبدء بل
جعل تقييد المبدء اصلاحا للتناقض نظير ما ذكر عن الوجوه في باب دفع التناقض
في الاستثناء اولى من جعل ذلك سببا لعدم التناقض لانفهام السامع العموم

من الاعلم ولو كان المبدء مقيدا في الواقع فيأتي التناقض بين الاطلاق والتقييد
بحسب فهم السامع وظاهر الكلام هذا على تقدير كون الغرض من المناقضة هو منافاة
قوله في الطب للاعلم منافاة الخصوص للعموم بدلالة الاعلم على الاعلم في جميع
الافراد ودلالة قوله في الطب على كون الاعلمية في الطب لكن نقول ان الظاهر ان الغرض
كون المنافاة باعتبار دلالة الاعلم على الاعلم في جميع الافراد ودلالة قوله في الطب
على كون الزيادة في اصل العلم لا في الفرد ودلالة قوله في الطب على كون الزيادة في
الفرد الا ان يقال انه يمكن ان يكون الزيادة في الطب من باب الزيادة في اصل الفعل
على تقدير مساواة زيد لعمرو فيما عدا الطب او جهلهما به الا ان يقال انه مبني على كون
زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم من زيد في الهيئة او مساويين واما لو كان من
باب المثال الواحد فلا ينافي ذلك في الظاهر بل بلا اشكال ان الامر من باب المثال
الواحد كيف لا وظاهر الكلام انفصال الاخر عن الاول فهو نظير ابن عن كون
المقصود بالاخر هو وقوله في الطب في الغرض ان اسم التفضيل موضوع للدلالة على
الزيادة في المبدا ان مطلقا فمطلق وان مقيدا فمقيد فزيد اعلم من عمرو في الطب بمنزلة الطب
فالزيادة في اصل الفعل اعني العلم المقيد بالطب فلا ينافي ذيل الكلام لصدره
لا اقتضاء الصدر كون الزيادة في اصل الفعل واقتضاء الذيل كون الزيادة في
المجمل اي في الفرد اعني الطب لكن نقول بعد الاغماض عن كون اسم التفضيل موضوعا
للمطلق الزيادة كما مر وبعد الاغماض عن ظهور العبارة في كون الزيادة في الطب بل
لا معنى لتقييد المادة بقوله في الطب لعل الاشتباه بين تقييد العلم بالطب كما
هو المعروف والمتحد وتقييد العلم بقوله في الطب ان اسم التفضيل موضوع للزيادة
في المبدء المطلق بلا اشكال الا ان المبدء المطلق يختلف عرضه فعرض المبدء في
الاعلم اوسع من عرض المبدء في الاطب لا اشكال في فساد دعوى وضع اسم التفضيل
للزيادة في المبدء مطلقا كان او مقيدا كان ثم ان الفاضل الخوانساري قد اخرج المنهي
عنه لنفسه عن محل النزاع نظرا الى ظهور فساد القول بعدم دلالة النهي في المنهي

لنفسه فی العبادات علی الفساد حیث انه اذا نهی عن عبادة بعینها فلا یحتمل الاجزاء الا بتعلق امر بعینه ایضا وانهم لا یجوزون تعلق الامر والنهی بشیء واحد بعینه سواء کان الامر شخصیا او کلیا نعم احتمال الاجزاء انما یصح فیما نهی عنه لوصفه او لغیره بان یکون ما نهی عنه مجزیا عن الامر المطلق الوارد بمطلقه وان حرم خصوص هذا الفرد الموصوف بهذا الوصف وان عدم فساد المنهی عنه فی المعاملات لا یکون الا بالتصریح بسببیة المنهی عنه لآثاره ومعه لا نزاع فی عدم فساده واما مع عدم التصریح به فلا یکون له فی الشرع آثار یجوز ترتبها علیه الا ان یثبت آثار للمطلق الشامل له فیکون النزاع فی ترتب تلک الآثار علی ذلک الفرد المنهی عنه ویرجع المنهی عنه الی المنهی عنه لوصفه اقول ان مقصوده امتناع صحة المنهی عنه لنفسه فی العبادات لان صحة العبادة لا یمکن الا بتوجه الامر الیها عموما او خصوصا والمفروض فی ذلک تعلق النهی الیه فلا یمکن صحته فکیف یعقل النزاع فی صحته حتی قال بعدم دلالة النهی علی الفساد وامکانها فی المعاملات اذ لا امتناع فانه عقلا بین حرمة المعاملة لنفسها وترتب آثارها الشرعیة علیها الا انه لا نزاع فی صحتها مع التصریح بالصحة فی خصوصها ومع عدم التصریح بها فی خصوصها فلا یکون لها فی الشرع آثار یجوز ترتبها علیه الا ان یثبت آثار للمطلق الشامل له فیکون النزاع فی ترتب تلک الآثار علی ذلک الفرد المنهی عنه فالنهی للخصوصیة ویرجع المنهی عنه الی المنهی عنه لوصفه فصحة المنهی عنه لنفسه ممتنعة فی العبادات فلا یعقل النزاع فیها وفی المعاملات وان امکنت صحة المنهی عنه فی بعض الصور الا انه خارج عن موضع النزاع او راجع الی المنهی عنه لوصفه کما فی صورة ثبوت آثار للمطلق الشامل له واما فی صورة امتناعها کما فی غیر الصورتین اعنی صورة عدم ثبوت آثارها فی الشرع فلا معنی للنزاع ولا باس بما ذکره الا ان الظاهر منه کون صحة المعاملة ترتب الآثار الشرعیة علیها مع ان آثار المعاملات عرفیة ولم یتجدد لها فی الشرع آثار فلا یلزم فی الصحة التصریح بها خصوصا او عموما فیجری النزاع لو ثبت آثار لها المعاملة فی العرف ثم نهی عنها فی ترتب تلک

الآثار علیها لکن یمکن ان یقال انه لو کان المنهی عنه من العبادات فمقتضی کلامه امکان صحة المنهی عنه بکون النهی غیریا فی صورة عموم المامور به للمنهی عنه بالعموم المطلق وعلی هذا نقول انه یمکن فی صورة المساواة القول بالصحة لو کان النهی غیریا ولا باس بارتفاع الامر اذ المفروض ارتفاع الامر ایضا بالتخصیص فی صورة العموم والخصوص المطلق ولو فرض عدم ارتفاع الامر فلو جاز اجتماع الامر والنهی فی باب العموم والخصوص المطلق یجوز مع التساوی ایضا وایضا دعوی جریان النزاع لو ثبت آثار المعاملة فی العرف ثم نهی عنها فی ترتب تلک الآثار علیها یمکن الایراد علیها بانه لا اعتبار بالاثر ولا اثر الا باعتبار الامضاء والتقریر فی حق الاعم فیکون المنهی عنه من باب المنهی عنه لوصفه الا ان یقال انه یمکن ان یفرض النهی عن بعض افراد المعاملة حین المعاملة وقبل حصول التقریر الا ان یقال ان المنهی عنه هنا من قبیل ما لیس مقتضی لصحته اذ النزاع فی دلالة النهی علی عدم ترتب الآثار الشرعیة **الثانیة** ان من اقسام المنهی عنه ما هو المنهی عنه لجزئه والمقصود به ما تعلق النهی الیه باعتبار جزئه والنهی ان کان باعتبار نفس الجزء لکان باعتبار ما کان المعتبر عدم دخوله کان یقال لا تصل مع التامین وان کان باعتبار امر آخر لکان باعتبار ادخال ما اعتبر دخوله فی الجملة علی وجه غیر مرضی کان یقال لا تصل مع العزیمة فان الداعی علی النهی هو الاتیان بالسورة المعتبر دخولها اجمالا فی ضمن العزیمة فالمنهی فی تلک الصورة اعنی ما لو لم یکن النهی باعتبار نفس جزء المنهی عنه او شرطه او غیرهما وبالجملة ان کان الجزء واضحا ای شرعیا فالنهی باعتبار جزء الجزء او شرطه او غیرهما ولا مجال لکونه باعتبار نفس الجزء کما هو ظاهر غایة الظهور وان کان الجزء جعلیا ظاهریا ای باعتبار ادخال المکلف فالنهی باعتبار نفس الجزء اعنی اعتبار عدم دخوله وربما مثل الفاضل التونی فی العبادات بالنهی عن قراءة العزیمة وتبعه المحقق القمی السید السند المحسن الکاظمی لکنه نبه علی التخالط بین المنهی عنه لجزئه والمنهی عن جزئه لکن یمکن الاعتذار من جانب الفاضل التونی بل السید السند المحسن

الكاظمي بعدم التعبير بالمنهي عنه لجزئه بل برجوع النهي الى الجزء واما المحقق القمي فالاعتذار عنه في قضية المدنية الاعتذار واما في المعاملات فقد مثّل المحقق القمي في القوانين بالنهي عن بيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول والظاهر ان المقصود به النهي عن ايجاب الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك ويرشد اليه انه مثّل في تعليقات التهذيب بالنهي عن الايجاب او القبول فقال كما في بيع الغاصب مع جهل المشتري بناء على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واشتهر بما في كلام المرشد مما ارشد اليه بنناء الامر فيهما ايضا على الخلط بين المنهي عنه لجزئه والمنهي عن جزئه اذ المنهي عنه بعد تسليم النهي عن الايجاب وحرمته انما هو نفس الجزء ايضا والكلام في النهي عن الكل بعلة من جانب الجزء فالامر مبني على الخلط المذكور ويمكن ان يكون المنهي عنه لجزئه باعتبار فقد ان الجزء كان يقال لا تصلّ بغير السورة من باب كفاية ادلى الملابسات في الاضافات ثم انه لا بد في المنهي عنه عن جزئه سواء كان شرعيا او عاديا من النهي عن الجزء مقيدا بالعبادة فلو تعلق النهي الى الجزء بنفسه غير مقيد بالعبادة يصير الامر من باب اجتماع الامر والنهي ومن هذا ان النهي عن الارتماس في الصوم المستفاد من النفي كما في بعض الاخبار الصحيحة لا يقتضي فساد الغسل لكون الامر من باب اجتماع الامر والنهي لكون النسبة بين الارتماس والغسل من باب العموم من وجه لامكان الارتماس بغير الغسل والغسل بغير الارتماس والغسل بالارتماس ومما في المسالك من فساد الغسل للنهي عن الجزء المقتضي لفاسد واما فساد الصوم فهو مبني على كون النهي عن امر مقيدا بالعبادة في حكم النهي كما حررناه في محله وقد جرى الشهيد في المسالك على عدم بطلان الصوم والظاهر انه من جهة كون النهي المستفاد من النفي متعلقا بالخارج لا اختلاف النهي والنفي في ارتماس الصائم ثم يأتي الكلام تارة في فساد الصوم واخرى في فساد الغسل وعلى الاخير يأتي الكلام في كون فساد الغسل تابعا للفساد

الصوم ومبنيا على كون النهي عن شيء مقيدا بالعبادة مقتضيا لحرمة العبادة ومبنيا على كون النهي عن شيء مقيدا بالعبادة مقتضيا لحرمة العبادة او عدم جواز اجتماع الامر والنهي بناء على فساد مورد الاجتماع مقتضى صريح كلام الشهيد في المسالك هو الاول ثم ان الفرق بين المنهي عن جزئه لا لنفس الجزء والنهي عن الشيء مقيدا بالعبادة هو كون متعلق النهي في المنهي عن جزئه هو جزء العبادة الا ان النهي لا يكون لنفس الجزء بل لامر آخر من جزء الجزء او غيرهما واما النهي عن الشيء مقيدا بالعبادة فمتعلق النهي فيه خارج عن العبادة واما المنهي عن جزئه لنفس الجزء بان كان المعتبر عدم دخوله في العبادة فهو كان يقال لا تأمن في الصلاة كما مرّ فهو مندرج في النهي عن الشيء مقيدا بالعبادة ثم ان النهي عن شيء مقيدا بالعبادة هل يقتضي الفساد ام لا افسادا ولا اولا اقول ان الفرق بين هذا العنوان وعنوان النهي عن الشيء مقيدا بالعبادة ان التقييد في هذا العنوان متعلق بالمنهي عنه وفي عنوان النهي عن الشيء مقيدا بالعبادة متعلق بالنهي وبالجملة هذا العنوان انما يأتي في النهي عن جزء العبادة لجزئه او لشرطه او لغيرهما فالمنهي عنه ههنا من باب المنهي عنه لجزئه او المنهي عنه لشرطه لكن المنهي عنه ان كان من باب جزء العبادة فهو اما شرعي او عادي وان كان من باب الشرط فهو لا بد ان يكون شرعيا وعلى التقادير فالحال هنا على منوال الحال في النهي عن الشيء مقيدا بالعبادة **الثالث** ان من اقسام المنهي عنه ما هو المنهي لشرطه اي شرط الصحة والمقصود بذلك ما تعلق اليه النهي باعتبار كون الشرط مبغوضا لوصفه كالنهي عن الصلاة مع الساتر الغصبي او لجزئه او لغيرهما ويمكن ان يكون باعتبار فقدان الشرط من باب كفاية ادنى الملابسات في الاضافات كالنهي عن الصلاة بدون الطهارة وقد تقدم نظيره في المنهي عنه لجزئه كبيع الملاقيح لان كون المبيع مقدورا للتسليم شرط في صحة البيع وهو مفقود في ذلك ولا يمكن ان يكون باعتبار كون الشرط منهيا عنه نفسه بعد ثبوت الاشتراط في الجملة ويمكن ان يكون باعتبار وجود المانع بناء على عموم الشرط

في المقام لعدم المانع كما شاع اطلاقه عليه في كلمات الفقهاء رضوان الله تعالى
عليهم والا فالمنهي عنه لوجود المانع خارج عن الاقسام المذكورة للمنهي عنه في
كلماتهم كما ان المنهي عنه لغيره خارج عن تلك الاقسام لكن ذلك انما يتم بناء على
عموم المنهي عنه لشرطه للمنهي عنه لفقد الشرط اذ فقد عدم المانع انما هو عين
وجود المانع بناء على كون الامر بالشيء عين النهي عن الضد العام كما هو الاقوم
لكن عموم المنهي عنه لشرطه للمنهي عنه لفقد الشرط خلاف الظاهر وان يكفي في
الاضافات ادنى الملابسات كما يبتني عليه عموم المنهي عنه لشرطه للمنهي عنه
لفقد المانع كما يظهر مما مر بل عموم ذلك لوجود المانع خلاف ظاهر اخر اذ الظاهر
من الشرط انما هو الامر الوجودي وان شاع اطلاق الشرط على عدم المانع كما سمعت
وربما خلط المحقق القمي بين المنهي عنه لشرطه والمنهي عن شرطه نظير ما تقدم منه
من الخلط بين المنهي عنه لجزئه والمنهي عن جزئه حيث مثل النهي عنه لجزئه بالنهي
عن قراءة العزيمة والنهي عن بيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع
هو الايجاب او القبول فانه في اواخر بحث دلالة النهي على الفساد فصل في المنهي
عنه لشرطه بانه ان كان من جهة فقدان الشرط يستلزم فقدان المشروط وان كان من
جهة اشتماله على الشرط المنهي عنه لجزئه مثلا فان كان الشرط من قبيل المعاملات
وكان وجوبه توصليا كالصلوة مع غسل الثوب بالماء المغصوب فلا يدل النهي
على الفساد لعدم قابلية الشرط للصحة والفساد لوضوح حكمة وجوبه وحصولها
مع الحرام وان كان من قبيل العبادات كالصلوة مع الوضوء بالماء المغصوب فيفسد
المشروط المشتمل على الشرط المنهي عنه وانت خبير بان ما فصل في باب فساد ما اشتمل على
الشرط المنهي عنه مبني على كون النهي عنه متعلقا بالشرط فالامر من باب المنهي عن
شرطه لا المنهي عنه لشرطه وقد بسطنا الكلام في تحرير كلامه مع استقصاء النظر في
استكشاف مرامه في البشارات وبالجملة الحق ان النهي في المنهي عنه لشرطه وغيره يقتضي
الفساد الا ان يكون النهي تنزيهيا ولا فرق فيما ذكر بين العبادات والمعاملات وقد

في الفرق بين المنهي عنه لشرطه والمنهي عن شرطه

كالصلوة بدون الطهارة فلا يكون الفساد فيه من جهة دلالة النهي بل انما هو من جهة فقد الشرط

لكن دلالة النهي المتعلق بالشرط على فساده مفسد المشروط المشتمل على الشرط المنهي عنه

في تحقيق حجية القواعد

حررنا الكلام في البشارات وايضا لو كان المنهي عنه لشرطه منهيا عنه وكان الشرط
من الواجبات التوصلية كما لو قيل لا تصل مع غسل ثوبك بالماء المغصوب قبل
اغسل ثوبك بالماء المغصوب ثم قيل لا تغسل ثوبك للصلوة بالماء المغصوب لا
يقتضي النهي عنه الفساد لا النهي عن الشرط ولا النهي عن المشروط لغرض بروز حكمة
غسل الثوب في الحضارة في مجرد الطهارة وعدم احتمال مداخلة اباحة ماء الغسل
كما هو مقتضى ما قاله بعض اصحابنا من انه قد علم من الشرع زوال النجاسة باصابة
المطهر فيحصل الطهارة مع الغسل بالماء المغصوب فلا مجال الدلالة لشيء من النهي
عن الشرط والمشروط على الفساد الا ان يقال انه يكفي في كون الواجب توصليا بروز
حكمة الوجوب في غير تكميل النفس فلو علم بكون الغرض من غسل الثوب هو الطهارة
في الجملة فيقتضي النهي عن الشرط والمشروط للفساد لوجود المقتضي وعدم
المانع فلا بد من تخصيص تلك المقالة بما لو علم تمام الحكمة في الواجب وانحصارها
فيما يحصل بالحرام الا انه يندفع بان المدار في الواجب التوصلي على ظهور انحصار
حكمة الوجوب فيما يحصل بالحرام ولولا هذا لما صح القول بالاجتماع مع الحرام
في الواجب التوصلي من بعض والقول بالاسقاط من بعض اخر والقول بالتقييد من
بعض ثالث بملاحظة لزوم اللغو والعبث على تقدير بقاء الوجوب بعد حصول
الغرض وايضا المنهي عنه لجزئه منهيا عنه لو كان الجزء من الواجبات التوصلية فالامر
فيه على منوال ما سمعت فيما لو كان المنهي عنه لشرطه منهيا عنه وكان الشرط
من الواجبات التوصلية ومن هذا الباب ما لو نهي عن الصلوة مع الاستعانة في
النهوض او الهوي او نهي عن النهوض او الهوي مع الاستعانة والفرق بين الشرط
والجزء في المقام ان الشرط انما وجب بخطاب مستقل الا ان حكمة الوجوب واضحة
فالتوصلية شرعية واما الجزء فلم يتعلق به خطاب وانما التوصل بحكم العقل وكون
الامر من باب المقدمة لفرض عدم تعلق الخطاب بالنهوض والهوي بل بالقيام و
الركوع والسجود لكن يمكن ان يجب الجزء وكان وجوبه من اجل التوصل الى جزء اخر فكان

فيما لو كان الشرط منهيا عنه وكان الشرط من الواجبات التوصلية

فيما لو كان الجزء منهيا عنه وكان الجزء من الواجبات التوصلية

حكمه وجوبه واضحة ونظيره ما ذكرنا حررناه في الاشارات في الحاشية في بحث اصل البرائة عند الكلام في قاعدة الاشتغال وكذا في الرسالة المعمولة في قاعدة الاشتغال من عدم مجيء الخلاف في حكومة قاعدة الاشتغال واصل البرائة لو كان الجزء من التوصليات او كان الشرط من الواجبات التوصلية ومما سمعت في باب المنهي عنه لشرط منهي عنه لو كان الشرط من الواجبات التوصلية يظهر عدم دلالة النهي عن الصلوة مع ستر العورة باللباس المغصوب على الفساد وكذا النهي عن الستر في الصلوة باللباس المغصوب على الفساد لكون وجوب الستر توصليا لوضوح الحكمة في المستورية كيف لا ولو كان وجوبه تعبديا وكان من العبادة لما صح بدون قصد القربة وهو فاسد بالبديهة مضافا الى ما ذكره الوالد الماجد من الاجماع تحصيلا ونقلا على انه لا يكون من باب العبادة فظهر ضعف ما عن الفاضل الهندي في باب غصب اللباس الصلوة من ان النهي انما يقتضي الفساد اذا تعلق بالعبادة فاذا استتر بالمغصوب صدق انه استتر استتارا منهيا عنه فان الاستتار به عين لبسه والتصرف فيه فلا يكون استتارا مامورا به في الصلوة فقد صلى صلوة خالية عن شرطها الذي هو الاستتار المامور به وليس هذا كالتطهر من الخبث بالمغصوب فانه وان نهي عنه حيث ان الشرط هو المستورية ووجوب الستر من جهة التوصل اليها فلا دلالة لا في النهي عن الستر بالمغصوب على الفساد فضلا عما لو كان النهي عن الغصب كما هو مورد كلام الفاضل المذكور وبعد ما مر اقول انه لو تعلق النهي بنفس الجزء والشرط التوصليين يخرج الامر عن البحث عن دلالة النهي على الفساد بناء على اعتبار ثبوت المقتضي في المتنازع فيه نعم لو تعلق النهي بالجزء التعبدي كالركوع مثلا فهو في حكم المتنازع فيه بناء على كون النزاع في نفس العبادة والا فداخل في المتنازع فيه واما الشرط كالوضوء والغسل والتيمم فالظاهر دخولها في المتنازع فيه الا ان يقال ان الظاهر كون النزاع في العبادات النفسية فتدبر وبعد ما مر اقول انه لو تعلق النهي الى نفس الجزء او الشرط التوصلي يخرج الامر عن المتنازع فيه بناء على اعتبار ثبوت المقتضي للصحة في المتنازع

فيه فالنهي عن جزئه او عن شرطه في صورة كون وجوب الجزء او الشرط للتوصل خارج عن مورد النزاع وبعد فلو كان النهي غيريا فجهة عدم دلالة النهي على الفساد ظهور حكمة النهي في امر معين غير الفساد اعني الاتيان بالواجب وجهة عدم الدلالة على الفساد في المنهي عنه لجزئه او لشرطه مع كون وجوب الجزء والشرط للتوصل ظهور حكمة النهي في غير الفساد وان لم يتعين الحكمة وبعد ما تلينا والذي ينبغي ان يقال في تحرير المقال انه ينبغي ان يتاتى الكلام تارة في النهي عن الواجب التوصلي واخرى في النهي عن شيء معيدا بالواجب التوصلي وثالثة في النهي عن شيء معيدا بالجزء التعبدي او الشرط التعبدي ورابعة في النهي عن الجزء التعبدي او الشرط التعبدي معيدا بشيء وخامسة في النهي عن شيء معيدا بالجزء التوصلي او الشرط التوصلي وسادسة في النهي عن الجزء التوصلي او الشرط التوصلي معيدا بشيء اما الاول فلعل الظاهر خروج الواجبات التوصلية عن مورد النزاع في كلماتهم لكن بعد كون الواجب متمحضا كما هو المفروض فالنهي لا يقتضي الفساد بل يفيد الحرمة فقط والامر من باب اطلاق الحرمة بعض افراد العام مثلا لو قيل لا تغسل ثوبك بالماء المغصوب فالغرض اطلاق الحرمة بعض افراد الغصب نظير ما دل على حجية خبر الواحد بعد الدلالة على حجية مطلق الظن لكن تمحض وجوب غسل الثوب للتوصل محل الاشكال بل لا مجال للتمحض بلا اشكال ويظهر الحال بملاحظة احكام الغسل من حيث العصر والتعدد واستثناء الطفل الرضيع الذكر الذي لم يبلغ سنتين وقد ضبط العلامة النجفي خلافا في حال الغسل بين ما يعتبر فيه التعدد دون العصر وما يعتبر فيه العصر دون التعدد وما يعتبر فيه التعدد والعصر وما لا يعتبر فيه التعدد ولا العصر كما ان تمحض وجوب الدفن لاستتار الجثة عن السباع وكذا ان الرائحة عن الانتشار محل الاشكال قضية اعتبار المواجهة للقبلة بالوجه المخصوص واما الثاني فالمنهي عنه مما لا يتصف بالصحة والفساد فلا دلالة للنهي فيه على الفساد مبنية على عدم اعتبار ثبوت المقتضي للصحة في مورد النزاع في باب البحث عن دلالة النهي على الفساد لكنه لو ثبت كون الواجب متمحضا للتوصل فالنهي

انما يفيد الحرمة فقط والغرض اظهار حكم بعض افراد العام وهو كما لو قيل لا تغصب
في غسل الثوب بناء على ثبوت النهي لمحض التوصل في باب الغسل والا فالظاهر من النهي
افساد المنهي عنه اعني ممانعته عن صحة الواجب فالنهي يكشف عن كون الواجب تعبديا
واما الثالث فالنهي يقتضي فساد الجزء والشرط في باب الدخول في المتنازع فيه
بناء على عموم النزاع للواجبات الغيرية كما لظهار ان الثالث الاجزاء الشرعية
للواجبات النفسية ومن باب اطراد النزاع بناء على اختصاص النزاع بالواجبات
النفسية وكذا يقتضي النهي افساد المنهي عنه اعني ممانعة المنهي عنه عن صحة الوا
لكنه غير داخل في عنوان النهي عن الشيء مقيدا بالعبادة اذ مورد هذا العنوان
انما هو النهي عن امر خارج عن العبادة مقيدا بها فالكلام في النهي عن شيء مقيدا
بالجزء الشرعي او الشرط الشرعي من باب الاطراد ولا سيما بناء على كون المقصود بالعبادة
هو الواجب النفسي فالعنوان مبنا ثبوت صدرا او ذيلا عن دخول النهي المشار اليه في
المعنون ومما ذكرنا يظهر حال الرابع واما الخامس فالمنهي عنه فيه مما لا يتصف بالصحة
والفساد فدلالة النهي فيه ايضا على الفساد مبنية على عدم اعتبار ثبوت المقتضي للصحة
في مورد النزاع في البحث عن دلالة النهي على الفساد واما دلالة النهي على الافساد
فهو مبنية على دلالة النهي عن الشيء مقيدا بالعبادة على افساد العبادة لكنه غير داخل
ايضا في عنوان النهي عن الشيء مقيدا بالعبادة لما سمعت في باب النهي عن الشيء مقيدا
بالجزء التعبدي او الشرط التعبدي بل النهي عن الجزء التوصلي او الشرط التوصلي
غير داخل في العنوان المشار اليه ولو دخل فيه النهي عن الجزء التعبدي او الشرط
التعبدي ويمكن ان يقال ان فرض كون المدار في الجزء والشرط على التوصل وان لا
ينافي دلالة النهي على الافساد بعد فرض الدلالة لابتناء الدلالة على عدم
اعتبار ثبوت المقتضي للصحة في المنهي عنه لكن الفرض المشار اليه اعني فرض كون المدار
في الجزء والشرط على التوصل يوجب ضعف الدلالة على الافساد اللهم الا ان
يقال الفرض المشار اليه موجبا لضعف دلالة النهي على الافساد محل المنع كيف لا و

ليس دلالة النهي هنا على الافساد اضعف من دلالة النهي على الافساد في النهي عن
الشيء مقيدا بالعبادة واما السادس فهو كما لو قيل لا تهبط معتمدا على شيء في
الصلوة فالظاهر دلالة النهي على الافساد وان لم يدل على الفساد وعلى اي حال فا
لنزاع في باب اصالة الاشتغال واصل البراءة في باب الشك في الجزئية والشرطية
والمانعية للعبادة لا يختص بالجزء التعبدي والشرط التعبدي بل يطرد في الجزء
التوصلي والشرط التوصلي ولو قلنا بضعف الدلالة على الافساد في المقام لكفاية
احتمال الافساد في اطراد النزاع قضية كفاية احتمال الافساد في حكومة قاعدة الاشتغال
ووجوب الاحتياط نعم لو ثبت عدم احتمال الافساد بثبوت منافاة التوصلية للافساد
فلا مجال لاطراد النزاع الا انه يظهر ثمرة اطراد النزاع فيما لو شك في حرمة بعض
كيفيات الجزء التوصلي والشرط التوصلي كما لو شك في حرمة الاعتماد في باب النهوض
والهوي فلا ثمرة في الشك في الافساد لفرض وجوب ترك بعض الكيفيات في
باب الجزء التوصلي والشرط التوصلي ولو بناء على عدم افساد بعض الكيفيات كوجوب
ترك الاعتماد في باب النهوض والهوي في صورة ثبوت حرمة الاعتماد ولو بناء
على عدم افساد الاعتماد وبما مر يظهر الحال في النهي عن الوصف مقيدا بالواجب التعبدي
او الواجب التوصلي هذا ما كتبته سابقا والان اقول انه لو كان المنهي عنه شرطا لمنهي عنه
وكان الشرط الشرعي من الواجبات التوصلية فالنهي يقتضي فساد المنهي عنه في النهي عن
المشروط ويقتضي افساد المنهي عنه للعبادة اي المشروط في النهي عن الشرط اما الاول
فلان الامر من باب المنهي عنه لوصفه والظاهر كون حكمة النهي هي فساد المشروط و
التمسك في عدم دلالة النهي على الفساد بقضية بروز الحكمة يمكن دفعه بوجهين
احدهما ان يقال ان الغرض من بروز الحكمة انما هو البروز في الجملة قبال استتار الحكمة
او كون الحكمة هي تكميل النفس ولا منافاة بين بروز حكمة الشرط في الجملة وكونه موجبا
للفساد في بعض الاحيان نظير ما مر في النهي عن الجزء التوصلي كما في النهي عن العبادة
مقيدا بالجزء التوصلي لوصفه كان يقال لا تصل هنا بطامع الاعتماد على شيء فانه يا

فيه فساد العبادة مع حصول الغرض من الجزء ثانيهما ان يقال ان دعوى ان مورد الحكمة انما هو بحيث يمانع عن تطرق الفساد في بعض الاحيان ممنوعة بان مورد الحكمة انما هو بحيث يجامع الشرط مع الحرام الصرف واما كونه بحيث يمانع عن دلالة النهي على الفساد فهو اول الكلام ونحن نمنع ثبوت ذلك ونقول ان مورد الحكمة بحيث يمانع عن تطرق الفساد في عموم الاحيان مبني على دلالة عدم النهي على الفساد وهو غير ثابت فيه فالتمسك بمورد الحكمة على عدم دلالة النهي على الفساد متوقف على ثبوت المورد حق المورد متوقف على مانعية عن دلالة النهي على الفساد على ثبوت المورد الكذائي وهذا المذكور يستلزم الدور المضمر واما الثاني فلان الامر من باب النهي عن شيء متعلق بالعبادة التي والحق دلالة النهي فيه على افساد العبادة لو كان المنهي عنه من باب الواجب التوصلي ودلالته على فساد المنهي عنه وافساده للعبادة لو كان من التعبد كالجزء التعبدي والشرط التعبدي وبما ذكر اي بادي الراي الفرق بين الجزء التوصلي والشرط التوصلي بان المرجع في النهي عن الصلوة المقرونة بالاعتماد الى افساد الهبوط المقرون بالاعتماد للصلوة مع حصول الوصلة والمرجع في النهي عن الصلوة مع غسل الثوب بالماء المغصوب الى عدم حصول الوصلة اي عدم حصول الشرط حيث ان تحقق الشرط يوجب تحقق المشروط فكيف تحقق الشرط يوجب فساد المشروط كيف لا ولا مجال لان يكون المصلح مفسدا ووجه الفرق ان الاشتراط ان كان من جانب الشارع المقدس فلا مجال لحكم الشارع المقدس بافساد المصلح والا يلزم اجتماع النقيضين في حكم الشارع المقدس واما الجزء فلما كان عاديا فلا باس بحكم الشارع بكونه مفسدا بعد تحققه كيف لا ولا باس بقيام الشرع على خلاف المعتاد ويندفع بان الجزء التوصلي يوجب صلاح الكل ايضا فلا مجال لكونه مفسدا شرعا مع كونه مصلحا عادة فلا ابد في الحكم بكون الهبوط المقرون بالاعتماد مفسدا للصلوة من ارتكاب التخصيص بكون الاصلاح العادي في غير صورة الاقتران بالاعتماد كيف لا ولو كان الهبوط المقرون بالاعتماد موجبا لفساد الصلوة فلم يحصل الوصلة والمحصل

وعدم دلالة النهي على الفساد

انما هو الوصلة الى صورة السجدة المشروعة فلا فرق بين الجزء التوصلي والشرط التوصلي في ان كلا منهما بعد الاقتران بامر يمنع عن حصول الوصلة بناء على دلالة النهي عن الجزء او الشرط على الافساد هذا ولو قيل اغسل ثوبك للصلوة وقيل لا تصل غاسلا ثوبك بالماء المغصوب او قيل لا تغسل ثوبك بالماء المغصوب اما ان يثبت حرمة مطلق الغصب بدليل منفصل كما لو قيل لا تغصب ولا يثبت ذلك بل دليل حرمة الغصب منحصر فيما لو قيل لا تغسل ثوبك بالماء المغصوب لعل الدلالة على الفساد في صورة انحصار دليل الغصب في احد الوجهين اظهر من الدلالة في صورة انفصال دليل حرمة دليل الغصب وايضا مرجع دلالة النهي على الفساد الى كون النهي عن الغصب في النهي عن المشروط او النهي عن الشرط من باب النهي عن الفرد من حيث الخصوصية ومرجع عدم دلالة النهي على الفساد في كل من النهي عن المشروط او النهي عن الشرط الى كون النهي عن الفرد من حيث الطبيعة اي كون الامر من باب ظهار بعض افراد العام ويعبر في مثل بكون ذكر الفرد من باب المثال ومن قبيل ما ذكر النهي عن العبادة مقيدا بالجزء التوصلي اي الجزء العادي والنهي عن الجزء التوصلي كما لو قيل لا تصل هابطا مع الاعتماد على شيء او قيل لا تهبط في الصلوة مع الاعتماد على شيء ومن قبيل ذلك ايضا ما لو قيل لا تصل مع الاستنجاء بالعظم او الروث او قيل لا تستنج بالعظم او الروث بل يندرج ما ذكر في المثال الاول فالاظهر دلالة النهي على الفساد المرجع الى عدم اجزاء الغسل بالعظم والروث وفاقا للشرائع والمعتبر والشرائع وشيخنا البهائي والعلامة البهبهاني والسيد السند النجفي بل هو المنقول عن المشهور واختاره بعض الفحول تمسكا بوجوه منها مصير جماعة الى دلالة النهي في المعاملات على الفساد لجماعة اخرى حيث حكموا بالاجزاء في الاستنجاء المذكور نظرا الى عدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد ومن هنا اجزاء الاستنجاء بالماء المغصوب وخالف لجماعة ثالثة حيث حكموا باجزاء الاستنجاء المذكور لاطلاق ما دل على اجزاء النقا في التطهير وعدم الاجزاء لو كان المستعمل مما له حرمة كالمستعمل وتمام التطهير

انه لو شك في جواز الصلوة مع غسل الثوب بالماء المغصوب ومع الاعتماد على شيء في الهبوط او الصعود ومع الاستنجاء بالعظم او الروث فيبنى الامر على وجوب الاحتياط وكونه اصل البرائة في باب الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية خلافاً لما جرى عليه الوالد الماجد ره من عدم جريان النزاع في باب الشك في الجزئية او الشرطية المذكور في الجزء الوصلي **الرابعة** انّ من اقسام المنهي عنه بل الغالب منها المنهي عنه لوصفه اللازم والمقصود به ما تعلق النهي اليه مقيداً بوصف لازم له باعتبار ذلك الوصف ويمكن ان يقال ان المفروض في المنهي عنه الاتصاف بعد فرض الاتصاف لا بد من لزوم الوصف ولذلك لعل الفاضل التوني قد اقتصر في المنهي عنه على المنهي عنه لوصفه اللازم ولم يذكر المنهي لوصفه الغير اللازم لكن الظاهر من اللزوم انما هو اللزوم مع قطع النظر عن الفرض وحكى التفتازاني في شرح الشرح عن القطب الشيرازي تعريف المنهي عنه بان ينهى عن الشيء مقيداً بصفة نحو لا تصلّ كذا و لا تبع كذا لكنه قال وحاصله ما ينهى عنه لا لما يكون الوصف علة للنهي على ما يشعر به عبارة تهم وفيه نظر حيث ان ما ذكره من باب التوجيه بما لا يرضى به صاحبه كيف لا وهو خلاف صريح التعريف مع انه خلاف ظاهر اصل العبارة اعني المنهي عنه ولا داعي الى ارتكاب خلاف الظاهر بالتوجيه المذكور على ان الاستقراء في كلماتهم يرشد الى كون المقصود ما هو ظاهر العبارة فما ابعد البون بين الحاصل والمحصول مضافاً الى ان ذلك مناف لما مثّل به من قوله لا تصل كذا ولا تبع كذا فهذا في الباب بالعجب العجاب وهل يشتهي سليم المذاق ان يشتهي وين نصفي اجاجاً في وهذه الكدورات وبما سمعت يظهر فساد ما جرى عليه بعض اصحابنا من كون المقصود بالمنهي عنه لجزئه والمنهي عنه لوصفه هو تعلق النهي بالجزء والشرط والوصف وكون اللام للتعليل بكون الغرض سراية النهي عن الجزء ولحوقه الى العبادة استناداً الى كلام التفتازاني مضافاً الى ان النهي عنه فاقد بل السراية نعم ليس البغض لجزئه اللهم الا ان يكون المقصود بالنهي في المنهي عنه لجزئه ولحوقه هو البغض لكنه خلاف الظاهر

والمنهي عنه لشرطه

العبادة وبما مرّ يظهر فساد ما صنعه المحقق القمي حيث مثّل بذلك في العبادات بما لما يظهر من الفاضل التوني بالنهي عن الجهر والاخفات نظير ما تقدم منه في المنهي عنه والمنهي عنه لشرطه وهو قد مثّل بذلك في المعاملات ببيع الحصاة وبيع الملاقيح والبيع الربوي وقد فصّلنا الكلام في الاوائل في البشارات وقد مثّل السيد السند الكاظمي في اخبار الشيء بالنهي عن الالتفات الى الدخول في الصلوة عند وجوب ما ينافيه من الامور الراجحة كانقاذ غريق او اخراج حريق كان يقول لا تلتفت الى الصلوة ومنه يكشف عن المرغوب الذي يمحو الصلوة وبالنهي عن ترك الاهل المخوف عليهم استيلاء العدو اللازم للحج كان يقول لا تترك اهلك بين الاعداء قال وجميع باب المقدمة من هذا القبيل فان النهي عن المقدمة يستلزم النهي عن ذيها اقول ان النهي فيما ذكره متعلق بمعنى اللازم لا بالوصف اللازم مع انه لو كان متعلقاً بالوصف اللازم لكان المنهي عنه من باب المنهي عن وصفه ومع هذا هو انما كان في صدد بيان المنهي عنه لوصفه واين المنهي عنه لوصفه من المنهي عن وصفه ومع هذا نقول ان المقصود من الالتفات الى الدخول في الصلوة اما تصور الدخول قبل الدخول او ارادة الدخول قبل الدخول نظير قوله سبحانه ولا تعزموا عقدة النكاح وقوله سبحانه ولا تقربوا الزنا وقوله سبحانه ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وقوله سبحانه ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقوله سبحانه ولا تقربوا الفواحش او تصور الدخول بعد الدخول ولا خفاء في عدم مناسبة الاولين لما هو المشروح في كلامه اعني تعلق النهي باللازم ولا ما هو في صدد شرحه اعني المنهي عنه لوصفه اللازم لكنهما مناسبان لقوله بالاخرة وجميع باب المقدمة من هذا القبيل بناء على كون المشار اليه بهذا في قوله المشار اليه هو مجموع المثالين اعني النهي عن ترك الاهل المخوف عليهم والنهي عن الالتفات بناء على كون المنهي عنه فيهما هو اللازم لا خصوص الاخير اعني النهي عن الالتفات لكنك خبير باختلاف ترك الاهل والالتفات لوضوح كون الاول من باب اللازم والثاني من باب المقدمة مع ان النهي عن المقدمة غير مربوط بالمقام بل ذكره

في المقام من اجاب الكلام واما الاخير ففيه ان الدخول في الصلوة لا يستلزم تصور
الدخول نظير ما اورد على الاستدلال بالاستصحاب في باب الشك بعد الفراغ
بدعوى ان الفراغ يستلزم اليقين بالاكمال بعدم استلزام الفراغ لليقين بالاكمال
فليس المنهي عنه من باب اللازم مع ان ذلك لا يناسب قوله وجميع المعدات من هذا
القبيل بناء على كون المشار اليه باسم الاشارة هو مجموع المثالين ومع ذلك نقول
انه قد اورد السيد السند على الفاضل النوعي بان الجهر والاخفات لا يكون من باب
اللازم ... ان النهي عن اللازم انما هو فيما ذكره من المثالين والاخفات في ان ما
ذكره الفاضل النوعي انما هو النهي عن الوصف اللازم وغاية النهي عن اللازم
فيما ذكره السيد السند على الفاضل المشار اليه لا يرتبط بكلام الفاضل النوعي
نعم كلام السيد السند المشار اليه فيما هو في النهي عن اللازم باعتبار النهي عن
اللازم فلا يتوجه عليه ان الكلام في المنهي عنه لوصفه اللازم لا النهي عن وصفه
اللازم لكن الكلام في البحث عن دلالة النهي على الفساد انما هو في النهي عن الشيء
بنفسه لا بتبع النهي عن شيء اخر وان كان النزاع في المقام اعم من النهي عن الضد
الامر بالشيء والنهي في المثالين من باب النهي عن الشيء بتبع النهي عن شيء اخر وان انكر
القدح في العموم بالخصوص النهي في كلماتهم في عنوان دلالة النهي على الفساد
النهي اللفظي بل صدق النهي على النهي عن الضد المستفاد من الامر بالشيء لكون
النهي عن الضد بتبع الامر بالشيء والنهي في المثالين من باب النهي عن الشيء بتبع
النهي عن شيء اخر الا ان يقال بالقطع بعدم الفرق بين النهي عن الضد بتبع الامر
بالشيء والنهي بتبع النهي للملازمة الا ان يقال ان القطع بعدم الفرق انما يجدي في
اطراد النزاع لا عموم المتنازع فيه **الخامسة** انه من اقسام المنهي عنه
ما هو المنهي عنه لوصفه المفارق وربما حكم الفاضل الخوانساري بان الغرض
من المفارقة هو مفارقة الوصف عن الموصوف دون العكس لتمثيلهم له بالنهي
عن البيع وقت النداء حيث ان المفارقة فيه ليست الا باعتبار مفارقة البيع عن

الوصـ

الوصف اعني الكون وقت النداء لا مفارقة الوصف عن البيع ولا الاعم واورد
عليه السيد السند المحسن الكاظمي بامكان مفارقة الوصف عن البيع فان مفارقة
الوصف كون البيع وقت النداء حتى لا يمكن مفارقة الوصف عن الموصوف و
غرضه ان ما ذكره الفاضل المشار اليه في باب البيع وقت النداء مبني على الخلط
في الوصف بين الكون وقت النداء وكون البيع وقت النداء حيث ان الثاني وان لا
يفارق البيع لكن الاول يفارقه اقول ان مفارقة شيء عن شيء عين مفارقة الشيء
الثاني عن الشيء الاول نعم قد يقال ... الشيء يطلق تارة في قبال وجود الشيء
الثاني بدون الشيء الاول وهذا ينافي وجود الشيء الاول عند وجود شيء اخر
غير الشيء الثاني واخرى في قبال عدم وجود الشيء الاول عند وجود شيء اخر
غير الشيء الثاني وهذا ينافي وجود الشيء الاول عند وجود شيء اخر غير الشيء
الثاني لكن المفارقة انما تنسب وتضاف الى ما صار سببا لتحقق الافتراق مثلا لو
كان زيد وعمرو في الدار وذهب زيد خرج فيقال افترق زيد عن عمرو وان كان عمرو
مفارق لزيد ايضا وكذا يقال بين العلم والعدالة عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما
في العالم العادل وافتراق العلم عن العدالة في الجاهل العادل وافتراق العدالة
عن العلم في العالم الفاسق ومنشأ الخلاف في الافتراق استناد الافتراق في الجاهل
العادل الى انتفاء العلم وفي العالم الفاسق الى انتفاء العدالة والمدار في الوصف
المفارق على مفارقة الصفة عن الوصف الموصوف بخلو الموصوف عن الصفة
كخلو البيع عن كونه وقت النداء واما مفارقة كون وقت النداء عن البيع بوجود
غير البيع وقت النداء فهي من باب مفارقة الموصوف عن الصفة ويمكن ان يكون
كلام الفاضل المشار اليه مبنيا على المسامحة لانه قال لا يخفى ان المفارقة فيه
بعنوان البيع وقت النداء ولا يخفى انه يمكن ان يكون مبنيا على المسامحة ...
اقول ان الوصف المفارق في قبال الوصف اللازم والمقصود بالمفارق هو اللازم
في الجملة اي الاعم من كون الوصف من باب اللازم الاعم حيث كونه من باب الاخص

رسالة في تحرير محل النزاع

الاعم فالمدار في المفارقة على عدم اللزوم وهو انما يتحقق بخلو الموصوف عن الصفة واما وجود الوصف في غير الموصوف فلو لم يخل الموصوف عن الوصف فالامر من باب اللزوم وان خلى عنه فيخرج الامر عن اللزوم وعليه المدار ولا عبرة بوجود الوصف في غير الموصوف فالمدار في المفارقة على مفارقة الوصف لا انفكاك عن مفارقة الموصوف بل مفارقة الشيء عن الشيء الثاني عن الشيء الاول الا انه لو كان زيد وعمرو في الدار مثلا فاما ان يذهب احدهما ويبقى الاخر او يذهب كل منهما ففي الاول الجزء الاخير من العلة التامة للافتراق انما هو ذهاب احدهما ولا فالعلة مجموع البقاء والذهاب فينسب الى زيد الذاهب مثلا وفي الثاني يكون المفارقة مستندة الى كل من الذاهبين وقد يكون المفارقة بوجود احد شيئين و انتفاء الاخر من دون ان يكون الانتفاء بالارادة كالجسم في مفارقة البياض والجسم ففيه المفارقة مستندة الى مجموع الوجود والعدم والافتراق من باب الاضافة لا يتحقق الا بين شيئين **السادسة** ان من اقسام المنهي عنه ما هو المنهي عنه لشيء مفارق يتحد معه في الوجود والظاهر ان المقصود به ما كان فردا للواجب ولشيء في النهي المتعلق بطبيعة اخرى غير الطبيعة التي تعلق بها الوجوب اليه حيث ان النهي المدلول عليه بما لو قيل لا تغصب اذا تعلق بالصلوة الواقعة في المكان المغصوب فهو انما يكون بواسطة امر خارج عن طبيعة الصلوة ومن هنا هو ان المحقق القمي وشيخنا التستري حكما بخروجه عن محل النزاع في البحث عن دلالة النهي على الفساد نظرا الى ان النزاع في البحث المذكور فيما اذا كان المنهي عنه فردا للمامور به والبحث المعقود للعنوان المذكور انما هو بحث اجتماع الامر والنهي لكنه يقدح بانه لو فرض وجود المقتضي لصحة المنهي عنه او كان له ثمرة مترتبة فيعم النزاع لذلك او نظر دفيه النزاع لو قلنا بانصراف كلماتهم في البحث المذكور الى ما لو كان النسبة بين المنهي عنه والمقتضي للصحة من باب العموم والخصوص المطلق مع ان النهي غيرها بل للنزاع فيه كما مر على ان مدار القول بجواز اجتماع الامر والنهي على عدم ارتباط

في دلالة النهي على الفساد

الامر والنهي بالفرد بعد تعلق كل منهما بالطبيعة كما هو المفروض فلا مجال لدعوى كون البحث المعقود للعنوان المبحوث عنه هنا هو بحث اجتماع الامر والنهي خصوصا لمن جرى على القول بجواز اجتماع الامر والنهي كما جرى عليه المحقق القمي وشيخنا السيد نعم مورد بحث جواز اجتماع الامر والنهي بناء على تعلق الاحكام بالطبائع انما هو ما لو تعلق الامر بطبيعة والنهي بطبيعة اخرى وكان النسبة بين الطبيعتين من باب العموم والخصوص من وجه وجمع المكلف بسوء اختياره بين الطبيعتين في فرد واحد اذ المكلف بسوء اختياره مورد اجتماع الطبيعتين فتبين ان المفروض كون النسبة بين الطبيعتين من باب العموم والخصوص من وجه واما بناء على تعلق الاحكام بالافراد فالامر نظير ما ذكر فان مورد البحث المذكور انما هو ما لو تعلق الامر الى الفرد المنتشر من طبيعة او افراد طبيعة على البدل على الخلاف على القول بتعلق الاحكام الى الفرد او الافراد وتعلق النهي بالفرد المنتشر من طبيعة او افرادها على سبيل الاستغراق واتى المكلف بمورد اجتماع الطبيعتين على حسب ما هو المفروض من كون النسبة بين الطبيعتين من باب العموم والخصوص من وجه و يمكن ان يقال ان العنوان المبحوث عنه لما يتحقق بالقول في بحث اجتماع الامر والنهي بانفهام تخصيص الامر بالنهي ودلالة النهي على النهي عن مورد الاجتماع مع امكان الاجتماع عقلا او منع عدمه مع كون الاحكام متعلقة بالطبائع و ان لم يتحقق القول بهذا المضمون في البحث المزبور وان قيل بانفهام مجرد التخصيص الا انه نظير القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص فاقتضاء النهي عن الصلوة في المكان المغصوب الناشي عن النهي عن الغصب للفساد داخل في العنوان المبحوث عنه وتنقيحه مبني على البحث عن دلالة النهي على الفساد ولو مقتضى للصحة بل لو لم يكن له مقتضي للصحة بل لو لم يكن له مقتضي للصحة لكان داخلا في المتنازع فيه ايضا بناء على عدم اختصاص النزاع بما لو كان

للمنهي عنه مقتضٍ للصحة بل ولو لم يكن له مقتضٍ للصحة ايضاً كما ان امثال دلالة الامر
بالشيء على النهي عن ضده الخاص للفساد داخل في بحث دلالة النهي على الفساد
وتنقيحه مبني عليه ايضاً والبحث في بحث اجتماع الامر والنهي انما هو عن حال
اجتماع الوجوب والحرمة فلا يرتبط المقام ببحث الاجتماع كما لا يرتبط به بحث
دلالة النهي على الحرمة وبعد ذا اقول يختلج بالبال ان يقال ان تعلق النهي
بالغصب فالصلوة في المكان المغصوب من باب النهي عن شيء مفارق متحد معه في
الوجود فالعنوان المبحوث عنه اعني النهي عن الشيء مفارق متحد معه في الوجود
لا يصدق على هذه الصورة بل هذه خارجة عن بحث دلالة النهي على الفساد بناء
على اعتبار ثبوت المقتضي للصحة في مورد البحث وان تعلق النهي بالصلوة كان
يقال لا تصل غاصباً فالامر من باب المنهي عنه لوصفه لكن ليس الكافل للمؤنة بحث
اجتماع الامر والنهي اذ الكلام في البحث المذكور في حال الاجتماع ولا يرتبط به
الكلام في دلالة النهي على الحرمة وكذا الكلام في دلالة الامر على الوجوب بل
نقول ان غاية الامر خروج لا تغصب عن هذه المسئلة بناء على اعتبار ثبوت
المقتضي للصحة في محل النزاع في البحث عن دلالة النهي على الفساد لكنه مربوط
بهذا البحث كيف لا وتحرير النزاع في المباحث مربوط بها ولو فرضنا تخصيص الامر
بالنهي بناء على تعلق الامر والنهي بالطبيعة مع دلالة النهي على النهي عن مورد
الاجتماع نظير القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص فيرجع
الامر الى المنهي عنه لوصفه وكذا الحال بناء على تعلق الاحكام بالافراد الخاصة
نعم وان تعلق النهي بالصلوة لكن يرجع الامر الى المنهي عنه لوصفه ايضاً لعرض صحة
سائر افراد المامور به غير مورد الاجتماع **السابعة عشر** ان من اقسام المنهي عنه
الشيء مفارق غير متحد معه في الوجود والظاهر ان المقصود به ما كان خارجاً عن المأمور
واتى به وبما نهى عنه فاعل في آن واحد في زمان واحد كما لو نهى عن النظر الى الاجنبية
وصلى المكلف ناظراً اليها ومن هذا ان المحقق القمي وشيخنا السيد حكما ايضاً

عن الغصب على الفساد كما لا يرتبط به الكلام دلالة النهي

في النهي عن شيء مفارق مع شيء متحد معه في الوجود

بخروجه عن محل النزاع في البحث عن دلالة النهي على الفساد ويظهر الكلام فيه
بما تقدم في اخيه لكن صيرورة الشيء منهياً عنه بواسطة مقارنة
الاتيان لشيء آخر منهي عنه بخطاب على حدة بعبادة بل غير ممكن نعم الامر من باب
النهي عن شيء مفارق مجامع مع شيء غير متحد معه في الوجود وهذه الصورة
خارجة ايضاً عن البحث عن دلالة النهي على الفساد بناء على اعتبار ثبوت المقتضي
للصحة في مورد النزاع في ذلك البحث ولا يدخل الامر في باب اجتماع الامر و
النهي اذ الكلام فيه انما هو فيما لو اتحد المامور به والمنهي عنه بوجود واحد
بسوء اختيار المكلف وههنا لا يتحد الوجود فرضاً هذا كله لو تعلق النهي
بالشيء المفارق الغير المتحد في الوجود كالنظر الى الاجنبية واما لو تعلق
النهي بالصلوة ناظراً الى الاجنبية فالظاهر ان الامر من باب المنهي عنه لجزئه
وان كان النظر في غالب الصلوة بناء على تعميم المنهي عنه لجزئه للصلوة
مع التأمين لو قيل لا تصل مع التأمين والا فكل منهما من باب المنهي عنه
لوصفه فيدخلان في البحث عن دلالة النهي على الفساد بلا اشكال واما
لو قيل لا تنظر الى الاجنبية في الصلوة او لا تؤمن في الصلوة فيدخل
الامر في عنوان النهي عن الشيء مقيداً بالعبادة فتارة يقال لا تنظر الى الاجنبية
والمكلف يصلي ناظراً الى الاجنبية وثالثة يقال لا تنظر الى الاجنبية في
الصلوة ثم انه ربما اورد على الاستدلال على بطلان الصلوة في المكان
المغصوب بان الحركات الواقعة في الصلوة منهي عنها لانها تصرف في المغصوب
والنهي عن الحركة نهي عن القيام والقعود والركوع والسجود وكل منها
جزء للصلوة فيكون النهي متعلقاً بجزء الصلوة والنهي في العبادة يستلزم
الفساد بان النهي انما يتوجه الى التصرف في المغصوب من حيث هو تصرف فيه
لا الى الحركات من حيث هي حركات الصلوة فالنهي متعلق بامر خارج عنها
ليس جزءاً ولا شرطاً لها فلا يتطرق اليها الفساد بخلاف ما لو كان المغصوب

بل للاتيان

ساترا او مسجدا او مكانا ما الفوات بعض الشروط او بعض الاجزاء ومقتضى
الاجزاء المذكور عدم نظره الى الفساد في غير الساتر لكون الامر من باب مقارنة
المنهي عنه للمامور به لكن الظاهر ان المقصود بقوله فالنهي متعلق بامر خارج
فضيته سياق السابق ان الغصب امر خارج عن الصلوة ولا يكون جزءا ولا
شرطا لها فهو من باب المقارن فتعلق النهي اليه لا يوجب الفساد ولا خفاء في
ان اختلاف المتعلق بالجهة انما ياتي فيما لو كان المامور به والمنهي عنه مختلفا
حقيقة ولا مجال للاختلاف بالجهة في غير الساتر ولا يتجه تفريع تعلق النهي
بالخارج قوله بخلاف ما لو كان المغصوب ساترا لا خفاء في ان اختلاف المتعلق
بالجهة انما هو يجدي في الساتر واخويه ولا مجال له في غيرها فلو بنى على نفع
اختلاف المتعلق بالجهة فكيف يمانع عن جواز اجتماع الامر في الساتر واخويه
ثم من اقسام المنهي عنه ما هو المنهي عنه لغيره وقد حررنا الكلام فيه في البشارات
بما لم يسبقني فيه سابق بل لعله لم يسبق سابق في عقد الكلام له الثمرة منه
ان سلطان الاعلام قسم المنهي عنه ما هو المنهي عنه لغيره الى اقسام وهو ابو لعله
في المقام فقد قسم بان النهي المتعلق بالشيء اما ان يكون تعلقه بذلك الشيء
نفسه لا لشيء منسوب اليه كما لو قيل لا تفعل هذا الكلي فانه منهي عنه من حيث
هو ويقال له المنهي عنه بعينه او يكون تعلقه بالشيء باعتبار تعلقه بالشيء
بصفة من صفاته او مقارن من مقارناته كتعلقه بكلي اخر عارض لذلك الشيء
او باعتبار تعلقه بتشخص عارض له او بسائر مقارناته كالزمان والمكان فا
لعروض الموصوف هو المنهي عنه لوصفه لكن حصل هنا شيء منهي عنه بعينه
وهو الكلي العارض له او التشخص العارض له او الشيء المقارن له فهذا النهي
له جهتان نهي عن الشيء لوصفه ونهي عن شيء اخر بعينه فهو من كل جهة يستتبع
حكمه وهذا الوصف المنهي عنه قد يكون لازما للشيء وقد يكون مفارقا فاما الكلي
دونما يختص النهي عن اللازم باسم النهي لوصفه ويطلق على النهي عن المفارق

النهي لغيره وظاهر الفاضل الخوانساري الرضا بذلك واستخبر بان المدار في
التقسيم المذكور على تعلق النهي بنفس الشيء او بوصفه والمقصود بقوله المنهي
عنه لنفسه في قوله المعروض الموصوف هو المنهي عنه لوصفه هو كون تعلق
النهي الى الشيء لتعلق النهي الى الوصف فالغرض من المنهي عنه هو المنهي
عنه للنهي عن وصفه والعبارة مبنية على الاضمار او من باب كفاية ادنى
الملابسة في اقسام الاضافة لكن المدار في سائر الكلمات على كون النهي
عن الشيء لنفسه وكون المنهي عنه لنفسه اي كون علة النهي هي نفس الشيء
وكون العلة وصفا للشيء لانه الظاهر من العبارتين مع انه يرشد الى كون
الغرض من المنهي عنه لوصفه هو ما ذكره تمثيل العضدي للمنهي عنه
لوصفه بان بيع عقد الربوا حرام لاشتماله على الزيادة على ان تعلق
النهي الى الجزء او الوصف لا يقتضي سراية النهي عن الجزء او الوصف
الى الكل والموصوف وان اقتضى فساد الجزء او الوصف فساد الكل او
الموصوف بل اقتضى النهي عن الجزء او الوصف افساد فيما للعبادة لكن
يمكن القول بان الجزء لو كان شرعيا ففساده يقتضي فساد الكل و
اما لو كان عاديا فلا يقتضي فساده بنفسه فساد الكل وان قلنا بدلالة
النهي عن ذلك على فساد الكل بل لا مجال لفساد الكل الجزء العادي
بناء على اعتبار ثبوت المقتضي للصحة في باب الفساد واما الوصف فلا
ينقسم الى الشرعي والعادي بل ينحصر في العادي ففساده لا يقتضي
فساد الموصوف بل لا مجال لفساده بناء على اعتبار ثبوت المقتضي
للصحة في باب الفساد ويظهر بما ذكر ان النهي قد يتعلق بالعبادة
فالعبادة من باب المنهي عن وصفه ولا يخفى ان الوصف قد يتعلق اليه
النهي مثلا لوصفها فالعبادة من باب المنهي عنه لوصفه وقد يتعلق
بالوصف مقيدا بالعبادة فالعبادة من باب المنهي عن وصفه ولا يخفى

ان الوصف قد يتعلق اليه النهي من غير تقييد بالعبادة كما لو قيل لا تجهر
فالصلوة مع الجهر من قبيل الصلوة مع النظر الى الاجنبية لا من قبيل الصلوة
في المكان المغصوب لعدم اتحاد مصداق المامور به والمنهي عنه وان اتحد
المورد واتفق المقارنة وقد ظهر بما مر معنيان للمنهي عنه بنفسه والمنهي
عنه لنفسه لكن مقتضى ما يأتي من كلام التفتازاني انما عدم الفرق لهما
في البين وحكى التفتازاني عن الشارح العلامة المقصود به القطب
الشيرازي تعريف المنهي عنه لوصفه بان ينهى عن الشيء مقيدا بصفة نحو
لا تصل كذا ولا تبع كذا فقال وحاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف
علة للنهي على ما يشعر به عباراتهم وهذا بخلاف المنهي عنه لغيره لانه
الذي نهي عنه عن امر يقارنه نحو الصلوة في الدار المغصوبة فان النهي
عنها لشغل حيز الغير الذي هو المنهي عنه حقيقة وكذا يخالف المنهي عنه
لعينه والخلاف المشهور هنا هو ان الشارع اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه
في يوم النحر فمتعلق التحريم عند ابي حنيفة هو ايقاع الصوم الذي هو صفة
المنهي عنه لا نفسه فلا يضاد وجوب اصله لتغاير المتعلقين وعند الشافعي
يضاد وجوب اصله لان تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم للصوم وكلام
المصنف في المنتهى صريح في ان الخلاف هنا كالخلاف في المنهي عنه لعينه قوله
وهذا بخلاف المنهي عنه لغيره الا ان يقال ان ما يشعر به عباراتهم من كون المقصود
بالمنهي عنه لوصفه هو ما كان وصفه علة للنهي عنه خلاف ما هو الحال في
المنهي عنه لغيره والمنهي عنه لعينه حيث ان المقصود بهما هو ما كان الباعث على
النهي فيه هو تعلق النهي بالغير والنفس فلعل الغرض الاستناد فيما فسر به تعريف
المنهي عنه لوصفه الى شهادة سياق المنهي عنه لوصفه والمنهي عنه لعينه بالتفسير المشار
اليه واللام في لعينه على ذلك بمعنى في نحو نضع الموازين القسط ليوم القيمة اي في يوم القيمة
والغرض كون النفس محل النهي لكنه خلاف ظاهر العبارة والغرض من المنهي عنه هو ما تعلق النهي اليه كان

تعلق

تعلق النهي لاجل الغير من باب التسامح لكن هذا الاطلاق عنه ما تقدم من المنهي عنه
لغيره المقصود به تعلق النهي الى الشيء مع كون الباعث هو الغير قوله وكلام
المصنف اه الظاهر ان الغرض ان كلام المصنف صريح في ان الخلاف في المنهي عنه
لوصفه فيما لو كان المنهي عنه هو الشيء لا الوصف فيرتبط الى صراحة كلام الحاجبي
في المتن في كون المنهي عنه هو الشيء لا الوصف عنوانه النهي عن الشيء لوصفه
ويمكن ان يكون الغرض ان كلام المصنف صريح في كون الخلاف في المنهي عنه لوصفه
من حيث القائل كالخلاف في المنهي عنه لعينه وعلى اي حال فما لاحظه المنهي
عنه لغيره وكذا ما لاحظه المنهي عنه لنفسه لو لم يكن الغرض ما نهي عنه وكان علة
النهي هي الغير وان يقتضي بكون المدار في المنهي عنه لوصفه على تعلق النهي الى الوصف
بل هو مقتضى ما عن ابي حنيفة من ان النهي يدل على فساد الوصف دون الاصل و
كذا ما عن الشافعي من ان النهي عن الوصف يضاد وجوب الاصل لكن صريح القطب
الشيرازي على ما سمعته من التفتازاني يقتضي بكون المدار على تعلق النهي لاجل
الوصف وكذا الحال في كلام الحاجبي في المختصر حيث عبر بالنهي عن الشيء لوصفه
وكذا كلامه في المنتهى على ما سمعته من التفتازاني وكلام العضدي حيث
مثل المنهي عنه لوصفه بان يوقع عقد الربوا حرام لاشتماله على الزيادة وكونه مقتضى
اعتبار ثبوت المقتضي للصحة في مورد النزاع بل هو مقتضى ما عن ابي حنيفة
من انه لو طرح الزيادة في عقد الربوا عاد صحيحا لكون المنهي عنه في عقد
الربوا هو العقد لا الوصف بل مقصوده كما سمعت عنه من دلالة النهي
على فساد الوصف انما هو رجوع الامر في النهي عن الوصف بالاخرة لا
تعلق النهي الى الوصف انما هو رجوع الامر الى الوصف بالاخرة لا تعلق
النهي الى الوصف ابتداء بل تمثيل التفتازاني لمورد النزاع في باب المنهي
عنه لوصفه بصوم يوم النحر يشهد بكون المدار في المنهي عنه لوصفه
على تعلق النهي لاجل الوصف لا تعلق النهي الى الوصف وكذا يشهد بكون

مقصودا الشافعي فيما حكم به من ان النهي عن الوصف يفيد وجوبا الاصل هو الاصل الوصف الذي يرجع اليه النهي بالآخرة لا الوصف فلا ريب في ان المدار في المنهي عنه لوصفه على تعلق النهي لاجل الوصف لا تعلق النهي الى الوصف ابتداء وبعد ما عرفت اقول انه لا مجال للنهي عن الزمان والمكان بل لا بد من كون متعلق النهي هو العبادة او المعاملة في الزمان او المكان ومع هذا لا مجال للنهي عن الوصف اللازم بل لا بد من ان يكون المنهي عنه هو العبادة او المعاملة للوصف اللازم ومع هذا يخل بالنهي عن الجزء والشرط والاعتذار عن الاخلال بالنهي عن الجزء بدخوله في النهي عن نفس الشيء ليس بشيء وقد تقدم الكلام في المنهي عنه لوصفه كذا الكلام في كلام الفاضل التوني الثالث المسعرة ان الفاضل التوني قسم النهي في العبادات بانه قد يرجع الى نفس العبادة كالنهي عن صلوة الحائض وقد يرجع الى جزئها كالنهي عن قراءة العزائم في الفرائض اليومية بناء على كون السورة جزأ للصلوة وقد يرجع الى وصف لازم كالنهي عن الجهر في الفرائض اليومية وقد يرجع الى امر مقارن كالنهي عن قول آمين بعد الحمد وعن التكفير في الصلوة وحكم بان اقتضاء النهي للفساد في الثلثة الاول ظاهر الفساده تعليلا بان صحة الكل والملزوم مع فساد الجزء واللازم ظاهر الفساد وخص النزاع بالاخير ويتطرق عليه الايراد بان النهي عن الجزء الشرعي وان كان خارجا عن المتنازع فيه وحكمه حكم النهي عن الشيء مقيدا بالعبادة وقد حررنا الكلام فيه في البشارات بما لم يستغني فيه سابق بل التعرض له انما قد اتفق في كلام الفاضل المشار اليه والوالد الماجد ومن هذا ان الفقهاء قد استدلوا بوجوه كثيرة على كون محرمات الصلوة موجبة لبطلان الصلوة من دون تمسك بدلالة النهي على الافساد بل بعض الفحول مع طول الباع والذراع في الاصول تارة جرى على عدم بطلان الصلوة بالتكفير واخرى حكم عند الكلام

في تطوع الزوجة بلا من اذن الزوج بان استعمال النهي في المقام في المانعية والفساد فقط قد صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فاحتمال كون الغرض مجرد المانعية والفساد يساوي احتمال كون الغرض الحرمة المستلزمة للمانعية والفساد بناء على دلالة النهي في العبادات على الفساد والمحقق القمي في الغنائم قد سلك مسالك مختلفة في موارد النهي عن الشيء مقيدا بالعبادة فتارة بنى على عدم فساد العبادة واخرى استشكل في الفساد وتارة جرى على الفساد نظرا الى فهم العرف لكن على سبيل نفي البعد ورابعة بنى على الفساد لرجوع الامر الى المنهي عنه لوصفه وخامسة جرى على الفساد نظرا الى ان مقتضى حرمة المنهي عنه المقيد بالعبادة عدم مطلوبية العبادة فلا تكون مامورا بها فتكون فاسدة قضية اناطة الصحة بموافقة الامر وسادسة بنى على الفساد لوجوه غير دلالة النهي على الفساد وبالجملة فالمدار في النهي عن الشيء مقيدا بالعبادة على خروج المنهي عنه عن العبادة والنهي عن امر مقارن غير لازم وان كان مقيدا بالعبادة كما هو المقصود من القسم الاخير من الاقسام الاربعة المذكورة فهو مندرج في عنوان النهي عن الشيء مقيدا بالعبادة وخارج عن البحث عن دلالة النهي على الفساد اما بناء على اعتبار ثبوت المقتضي للصحة في مورد النزاع في البحث المذكور فالامر ظاهر لعدم اتصاف الامر المقارن بالصحة والفساد واما بناء على عدم اعتبار ذلك فلانه لا مجال للقول بفساد العبادة او اقتضاء النهي عن الامر المقارن للعبادة النهي عن العبادة لكن اقتضاء فساد الامر المقارن لا يقتضي باقتضاء النهي عن الامر المقارن فساد العبادة بل اقتضاء النهي عن الامر المقارن افساده للعبادة اعني حمانعة الامر المقارن عن صحة العبادة لا يقتضي سراية النهي الى العبادة وتطرق الفساد بواسطة النهي السابق كيف لا والحوان فساد العبادة لا يقتضي لا مقتضي اخر غير فساد العبادة لحرمة العبادة وقد حررنا في البشارات الاول دلالة النهي على الفساد والثاني في بحث اصل

لكن يمكن ان يقال ان ما ذكر لا يقتضي خروج الامر المقارن عن مورد النزاع بعد وضوح
عدم اعتبار ثبوت المقتضي للصحة في مورد النزاع اذ عدم اقتضاء النهي عن الامر
المقارن فساد العبادة او سرايته النهي عن الامر المذكور الى العبادة لا يرتبط ه
بخروج النهي عن الامر المقارن مقيداً بالعبادة عن مورد النزاع بعد الفرض المذكور
لكن يمكن ان يقال ان الكلام في بحث دلالة النهي على الفساد انما هو في دلالة النهي
على فساد المنهي عنه وعمدة الكلام في باب النهي عن الامر المقارن مقيداً بالعبادة
انما هو في دلالة النهي على افساد المنهي عنه اعني ما نعته عن صحة العبادة لا في
دلالة النهي على الفساد من دلالته على الافساد ومع ذلك مقتضى كلامهم ان المدار
في المنهي عنه لنفسه والمنهي عنه لنفسه (لوصفه) على كون علة النهي في المنهي عنه لنفسه هي
نفس العبادة وكون علة النهي في المنهي عنه لوصفه هي وصف العبادة لا تعلق
النهي بنفس العبادة في المنهي عنه لنفسه وتعلق النهي بوصف العبادة في المنهي
عنه لوصفه فالامر مبني على الاشتباه بين المنهي عنه بنفسه وبعبارة اخرى المنهي
عن نفسه والمنهي عنه لنفسه وكذا الاشتباه بين المنهي عن وصفه والمنهي عنه
لوصفه بمعنى كون علة النهي هي الوصف لا كون النهي بتوسط النهي عن الوصف كما
هو مقتضى ما صنعه سلطاننا من اطلاق المنهي عنه لوصفه على المنهي عنه بوصفه
بناء على كفاية ادنى الملابسة في الاضافة او من باب الاضمار كما تقدم وبالجملة
فلم يبان من الفاضل التوني التعبير بالمنهي عنه لجزئه او لوصفه حتى يتاتى الايراد
عليه في التمثيل بالنهي عن قرائة العزائم والنهي عن الجهر في الفرائض اليومية
بعدم ارتباط بالبحث عن دلالة النهي على الفساد لابتنائهما على الخلط بين المنهي
عنه لجزئه والمنهي عن جزئه والخلط بين المنهي عنه لوصفه والمنهي عن وصفه بل انما
عبر بالنهي عن الجزء والنهي عن الوصف نعم الايراد بذلك انما يتوجه على المحقق
القمي لانه عبر بالمنهي عنه لنفسه والمنهي عنه لوصفه في بيان اقسام المنهي عنه و
مثل في العبادات للمنهي عنه لجزئه بالنهي عن قرائة العزائم وللمنهي عنه لوصفه

في الفرق بين المنهي عنه
بنفسه والمنهي عنه لنفسه
والفرق بين المنهي عنه
بوصفه والمنهي عنه لوصفه

بالنهي عن الجهر والاخفات فلنقدم الكلام في المقام العاشر انه لو
قيل صل الا في المكان المغصوب فالظاهر من الاستثناء بطلان الصلوة في المكان
المغصوب هذا من جهة ان الاستثناء من تعميم الاذن بالنسبة الى الامكنة
المستفاد من اطلاق الامر بالنسبة الى الامكنة وهذا غير التخيير بين الافراد
المستفاد من اطلاق الامر ويرشد اليه انه لو قيل اكرم العلماء فالتخيير بين الامكنة
من باب اطلاق الامر بالنسبة الى الامكنة لكن حال الافراد من باب العموم فليس
الاستثناء من وجوب الصلوة والاستثناء من باب التقييد ان يكون من باب
التقييد لو كان وجوب الصلوة ايضا لكن يختلف الحال لو قيل اكرم العلماء الا
في المسجد حيث ان الاستثناء فيه من باب التقييد لكن لو قيل الا زيدا فالاستثناء
من باب التخصيص اذ المدار في التخصيص على تقليل افراد العموم والاستثناء
في المثال الاول لم يوجب تقليل الفرد بخلاف الثاني واما المبحوث عنه فالاستثناء
فيه لم يوجب تقليل عموم الفرد بالعموم الاصطلاحي اساسا سواء كان من وجوب
الصلوة او من التخيير في الامكنة وبما ذكر يظهر الحال لو قيل اكرم كل يوم الا ربعا
او الا يوم الجمعة وبالجملة لا اشكال في ارتفاع الامر بالاستثناء ومقتضى ما
سمعت اقتضاء الاستثناء للحرمة والظاهر كون حكمتها هي الفساد فالظاهر من
الاستثناء فساد الصلوة في المكان المغصوب اما لو قيل يجب الصلوة الا في
المكان المغصوب فلا دلالة في الاستثناء فيه على الفساد اذ الاستثناء فيه من
الوجوب لا الجواز المستفاد من الاطلاق بحسب الامكنة لعدم دلالته على الاطلاق
بحسب الامكنة بل الاستثناء في هذه العبارة لا يرجع الى محصل وينبغي ان يعلم
انه لو قيل اكرم العلماء الا زيدا يأتي الكلام تارة في منطوقه واخرى في مفهومه
واما الاول فالكلام فيه معروف وهو ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي
اثبات وهذا هو المشهور غاية الشهرة لكن عن الحنفية ان الاستثناء لا يفيد ازيد من
الاخراج بحاله حال المحصور كما لعقده عنها فالمستثنى مسكوت عنه واما الثاني

فيما لو قيل صلّ
الا في المكان المغصوب

في ما لو قيل اكرم العلماء
الا زيدا ان الكلام ياتي تارة
في منطوقه واخرى في مفهومه

فقد قيل من تعرض لهو حوننا ان الكلام مبني في البشارات والمرجع الى ان الاقتصار في الاخراج عن المستثنى اعني زيدا في المثال المذكور يقتضي بقاء ما عدا المستثنى على الدخول في العموم فكما ان اعتبار العام المخصص فيما بقي يقتضي بقاء ما عدا المستثنى على الدخول في العموم فكذا مفهوم الاستثناء يقتضي ذلك فكل من الامرين دليل على ذلك لو دل دليل على خروج بعض ما عدا المستثنى عن تحت العموم وعلى الاول يأتي الكلام في ان مقتضى الاستثناء عن الوجوب هو الحرمة او مجرد انتفاء الوجوب وبعبارة اخرى ان مقتضى الاستثناء مجرد انتفاء حكم المستثنى منه في المستثنى او ثبوت بعض اضداد حكم المستثنى منه في المستثنى وبعبارة ثالثة مقتضى الاستثناء ثبوت نقيض حكم المستثنى منه في المستثنى او ثبوت بعض اضداده فيه وهذا نظير الكلام في المفهوم من ان المفهوم فيما لو قيل ان جائك زيد فاكرمه مثلا عدم وجوب اكرام زيد على تقدير عدم مجيئه او حرمة اكرامه على تقدير عدم مجيئه وقد حررنا الكلام مبني في البشارات والحق ان المدار في الاستثناء على مجرد انتفاء حكم المستثنى منه في المستثنى لا ثبوت بعض اضداده الا انه ربما ينصرف اطلاق الانتفاء الى بعض الاضداد نظير ان الحق ان المدار في باب المفهوم على مجرد انتفاء حكم الصورة المذكورة في الصورة الغير المذكورة لا ثبوت بعض اضداده فيها لكن ربما ينصرف اطلاق المفهوم اعني اطلاق الانتفاء الى بعض الاضداد كما حررناه في البشارات مثلا لو قيل بوجوب القصر في بعض الموارد فمقتضاه وجوب الاتمام عند انتفاء ذلك لعله لا الاعم منه ومن التخيير بين القصر والاتمام وبما ذكرنا في المقام انه يأتي الكلام في ان مقتضى ما ذكر في الطب من حرارة اللحوم الا لحم الدبك برودة لحم او الاعم من البرودة والاعتدال وشبه المقام ان المولى التقي المجلسي في شرح مشيخة الفقيه قد ذب عن كون محمد بن جعفر الاسدي قائلا بالجبر بواسطة انه صنف كتابا في الرد على اهل الاستطاعة بان هذا لا يستلزم ذلك لامكان كون محمد بن جعفر المذكور قائلا بالامر بين الامرين لكنه خبير بانه انما يتم لو لم نقل بان الظاهر

من الرد على اهل الاستطاعة هو القول بالجبر اعني انصرافه وان لم يستلزم الرد عليهم القول بالجبر نظير ما سمعت من الانصراف في باب الاستثناء والمفهوم الحادية عشر انه قد ذكر المدقق الشيرواني وجوها في الفرق بين البحث عن دلالة النهي على الفساد والبحث عن جواز اجتماع الامر والنهي وليس شيء منها بشيء ونظيره الحال بالرجوع الى ما حررناه في البشارات وقد يتوهم ان الفرق بين البحثين انما هو كون النزاع في البحث الاول في دلالة النهي على الفساد فيما لو كان المنهي عنه مقتضي للصحة وبعبارة اخرى النزاع في البحث الاول فيما لو كان النسبة بين المأمور به والمنهي عنه من باب العموم والخصوص المطلق والنزاع في البحث الثاني فيما لو كان النسبة بين المأمور به والمنهي عنه من باب العموم والخصوص من وجه وقد ابسطنا الكلام في تزييفه في البشارات والحق في الفرق ان الغرض من البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي انما هو استكشاف حال الاجتماع والغرض من البحث عن دلالة النهي على الفساد انما هو استكشاف حال المفرد اعني احد المجتمعين واين الاجتماع من الانفراد فما ابعد البين بين البحثين ولو كان الفرق في المقام محل الاشكال و الابهام لكان الفرق بين البحث عن دلالة النهي على الحرمة والبحث عن جواز الاجتماع الامر والنهي مورد الاختفاء ولا يرضى به غافل فضلا عن فاضل فالفرق في المقام في غاية الظهور وتوهم الخفاء فاسد بلا ارتياب بل اصل عنوان اجتماع الامر والنهي من باب الاشتباه لدخوله في عنوان تعارض الاخبار بناء على عموم كلماتهم في ذلك للتعارض بالعموم والخصوص من وجه واطراد الكلام في ذلك لعدم الفرق اعني اطراد الكلام في عنوان تعارض الاخبار للتعارض بالعموم والخصوص من وجه واختصاصها بالتعارض بالتباين كما ان الظاهر عدم شمول الاخبار العلاجية للتعارض بالعموم والخصوص من وجه فلابد في اجتماع الامر والنهي من اعمال قوانين التعارض ومنشاء الاشتباه المذكور انما هو كون البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي في اوائل الاصول وكون البحث عن تعارض الاخبار في اواخر الاصول

والنزاع في البحث الثاني في جواز اجتماع الامر والنهي فيما لو كان المنهي عنه مقتضي للصحة

ونظير ذلك الاشتباه في البحث عن دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص
حيث ان النسبة بين الواجب الموسع والواجب المضيق وهو اظهر صور موارد النزاع
في البحث المذكور من باب العموم والخصوص من وجه فلابد من اعمال قواعد التعارض
وشرح الحال في المراحل المذكورة موكول الى ما حررناه في الرسالات في الاشتباه
لا يكون امرا عزيز الوجود بل هو في غاية الكثرة ومنه ما وقع من الحاجبي من القول
بجواز اجتماع الامر والنهي مع القول بكون متعلق الاحكام هو الافراد وهو منشأ
الاشتباه انما هو تعرضه لمتعلق الاحكام بعد التعرض لجواز اجتماع الامر والنهي
وقد ضبطنا الاشتباهات الصادرة من اعيان الاعلام في بعض فوائدنا وضبطنا
في بعض الرسائل الرجالية الاشتباهات الصادرة من العلامة في الخلاصة
وابن داود وا لكشي **الثانية عشر** انه لما تكرر فيما تقدم ذكر العبادة والمعاملة
فمن المناسب شرح الحال فيهما فنقول انه عرفهما الشهيد في موضع من القواعد
بما يكون غاية الاخرة وما يكون الغرض الاهم منه الدنيا وعرفهما في الذكرى
بفعل وشبهه يتوقف صحته على النية وما لا يتوقف صحته عليها فقوله اوشبهه
المقصود به الكف عن مفطرات الصوم وقد اخذ الكف جنسا في تعريف الصوم في
اللمعة وعرفهما الوالد الماجد بما يتوقف صحته على النية وما لا يتوقف صحته
عليها وهو فاسد لما في اعتبار النية وعدمها تبعا لما يظهر من المحقق القمي
ان الحكم اما امر وطلب او غيرها والاول لا يخلو اما ان يكون الغاية فيه تحصيلا
عن تكميل النفس ولا يعلم الغاية فيهما فعلى الاول اذا حصل الغاية انقطع
الخطاب فانقطع التكليف فلا عقاب لعدم المخالفة ولا ثواب لعدم الامتثال
فان الامتثال لا يتحقق الا بقصد الاطاعة والامتثال ومنه التكفين والدفن
وانقاذ الغريق بخلاف غير المفصل الاول فان الخروج عن عهدة الخطاب لا يتحقق
الا بقصد الامتثال فالعبادة ما كان الحكم فيه طلبا لم يعلم غايته او علم و
كان تكميل النفس والمعاملة ما لم يكن كذلك اقول انه يطلق العبادة على عبادة الاصنام

فى كتب ضبط الاشتباهات الصادرة من اعيان الاعلام وفى كتب ضبط الاشتباهات الصادرة عن العلامة فى الخلاصة وابن داود والكشى

مثلا فلا يختص بما يكون غايته الاخرة مما يتوقف صحته على النية الا ان يقال انه من باب
استعمال العبادة في المعنى اللغوي اعني الخضوع لا المعنى الاصطلاحي ولا منافاة
بين تطرق الاصطلاح في اللفظ واستعماله في بعض الاحيان في المعنى اللغوي
وايضا كثير من العبادات الحاكمة او مندوبا لا يتوقف صحته على قصد القربة
المقصود بالنية في المقام سواء كان الامر من باب عدم الاتصاف بالصحة والفساد او
عدم مداخلة القربة في الصحة كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ورد السلام وقضاء حوائج المؤمنين وسعيهم واطعامهم واكسائهم واسكانهم وعيادتهم
وزيارتهم والتسليم اليهم وتشييع جنائزهم وادخال السرور في قلوبهم وصلة الارحام
والتعقيبات والادعية الطويلة والقصيرة وقرائة الايات وقرائة القران كما
ضبطه المحدث الكاشاني في المفاتيح لكن المندوبات التي لا يحتاج الى قصد القربة
لا تعد ولا تحصى فانظر اداب الوضوء واداب الغسل واداب التحول في المنزل و
اداب الاذان للاعلام واداب الصلوة كيف لا وقد انهاها الشهيد الاول في النفلية
الى ثلثة الاف وان حكم المولى التقي المجلسي بانه مبني على تكلفات كثيرة واداب الصوم
واداب الصدقة واداب الاكتحال واداب التطيب واداب التجارة واداب التزويج و
اداب الجماع واداب الاكل والشرب واداب النوم واداب الخلوة وابواب الملابس و
ابواب المساكن واحكام الاولاد وغيرها مما كثر واى كثرة وليس مما يحتاج الى قصد
القربة من مندوبات الشريعة بالنسبة الى ما يحتاج اليه منها وما هي الا كشعرة
من الزهرة الا كشعرة بيضاء في بقرة سوداء فقد بان صحة المؤاخذة من المحدث
المذكور في حصره ما لا يحتاج الى قصد القربة من العبادة فيما ذكر لكن حكم المولى
التقي المجلسي نقلا بان المنافع الدنيوية لا توصف بالاستحباب الا مع ان الى بها العبد
لله سبحانه ولعوة العبادة ثيابها وكذا الحال في غيرها من الطاعات حتى دخول
بيت الخلاء بقصد صحة البدن وبقصد التخلي للحضور القلب في الصلوة قال و
كان شيخنا التستري كثيرا ما يقول اني منذ تلبس بسنة لم افعل مباحا بل فعلت

المباحات كلها لله وهكذا ينبغي ان يكون دأب المتقين وهو حسن وايضا النية تستعمل في كلمات الفقهاء تارة في قصد الفعل ومنه قول الشهيد في اللمعة في باب الوضوء وواجبه النية الى ان قال في التقرب وفسر الشارح النية بالقصد الى الفعل وتفسير الشارح مضافا الى ذكر التقرب بعد النية يرشد الى كون الغرض من النية هو القصد الى الفعل واخرى في قصد القربة وثالثة في قصد الفعل على وجه التقرب وفسرها صنعه المحقق في الشرائع في باب الوضوء حيث عرف النية بارادة تفعل بالقلب فقال وكيفيتها ان ينوي الوجوب او الندب والقربة وكذا قول الشهيد في اللمعة في باب الغسل وواجبه النية وفسر الشارح النية بالقصد الى الفعل على وجه التقرب وقد صرح العلامة المجلسي في بعض كلماته بالاولين ولا اشكال في عدم اختصاص الصحة على النية بالعبادات لوضوح توقف صحة المعاملات ايضا على الارادة كيف لا ولا اشكال في بطلان معاملة الغافل والهازل فاخذ النية في تعريفها العبادة معيبة لاجمال المقصود والمناسب اخذ قصد القربة الا ان يقال انه مبني على كون النية حقيقة شرعية في قصد القربة كما قيل به ومن هذا الاستدلال بقوله انما الاعمال بالنيات على وجوب قصد القربة في العبادات كما انه مبني على كون العمل حقيقة شرعية في العبادات كما قيل به ايضا لكن ذلك المقال ضعيف الحال الا ان يقال ان ضعف المقال لا ينافي صحة التعريف بعد ابتنائه على ذلك المقال ويمكن ان يقال ان النية ظاهرة في قصد القربة وان كانت مستعملة في كلمات الفقهاء على وجوه ثلثة كما ذكر وايضا لم يعهد اطلاق المعاملة على كل ما لم يتوقف صحته على النية ولو مثل شرب الخمر الا ان يقال ان الظاهر من القضية السالبة انما هو السالبة بانتفاء المحمول بل حكم المحقق القمي عند الكلام في اية النبأ بان السالبة بانتفاء الموضوع من باب المجاز وان كان هذا الكلام فاسدا فالظاهر ما لم يتوقف صحته على النية مما كان من شأنه الصحة والفساد شرعا ومثل الخمر ليس مما كان من شأنه الصحة والفساد وان اتصف بالصحة والفساد عرفا وايضا ما جعله

الوالد الماجد ره سر لا اعتبار النية وعدمه مبني على ما اختاره كالعلامة البهبهاني والمحقق القمي والسيد السند النجفي والسيد السند العلي من دلالة الامر على لزوم قصد الامتثال حيثما لو كان دالا عليه للزم اعتباره فيما امكن اعتبار لزومه فيه كما لو لم يعلم الغاية او علم كونها تكميل النفس واما فيما لا يمكن لزوم اعتباره فيه كما لو علم كون الغاية شيئا غير تكميل النفس فلا يعتبر لكن الاظهر عدم دلالة الامر على لزوم قصد الامتثال كما حررناه في محله مع انه قد يكون الحكم امرا او طلبا ولا يعلم الغاية ولا يشترط النية نحو توجيه المحتضر الى القبلة و توجيه الميت في القبر اليها فانهما مع اختلافهما في الكيفية واجبان ولا يعلم غايتهما ولا يشترط فيهما قصد القربة على انه قد يكون الغاية تكميل النفس ولا يكون المأمور به عبادة ولا يشترط فيه قصد القربة كالملكات لتمشية النفس فان الحكم فيها طلب الغاية ولا يكون النية شرطا فيها مضافا الى انه قد يكون الغاية تكميل النفس او تكون مجهولة كما في التسليم مع كونه من العبادة وعدم اشتراط النية فيه وعلى هذا المنوال الحال في قراءة القرآن والايات والادعية والتعقيبات ان امكن القول بكون الغاية في الكل هي التكميل فضلا عن انه لو كان الغاية غير معلومة يكون الامر مرددا بين كونها هي التكميل وكونها غير التكميل فيأتي الاجمال ولا مجال للدلالة على قصد القربة الا ان يقال ان الامر من باب وجود المقتضي والشك في مانعية الموجود وبناؤه على القول بعدم ممانعة الشك المذكور عن الظن بالاقتضاء كما يرشد اليه قوله في باب الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعاطفة على القول بالاشتراك والوقف بالظن التخصيصي بالعموم فيما عدا الاخيرة لكن نقول ان الاظهر عدم حصول الظن بالاقتضاء في صورة الشك في وجود المانع او مانعية الموجود بل نقول ان الامر في المقام من باب الشبهة الموضوعية وفي باب الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعاطفة من باب الشبهة المفهومية وضعا على القول بالوقف واستعمالا على القول بالاشتراك الا ان يقال انه لا فرق في عدم

فمانعة الشك في مانعية الموجود عن الظن بالاقتضاء بين كون الشبهة مفهومية او موضوعية بل نقول انه يمكن ان يكون دلالة الامر على وجوب قصد الامتثال فيما لو كان الغاية هي التكميل مما اخله خصوص المورد واشتراط كون الغاية هي التكميل مما اخله خصوص المورد وامّا في دلالة الامر على وجوب قصد الامتثال ففي صورة الجهل بالغاية يحتمل كون الامر من باب تعليم الشرط فلا مجال للقول بالدلالة و يمكن ان يقال انه يمكن القول بالشك في الاقتضاء في صورة الشك في مانعية الموجود يتأتى للبناء على عدم الاقتضاء على وجوب قصد الامتثال بناء على وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به كما هو مشرب الوالد الماجد ره لكنه مدفوع بان ظاهر ما ذكر اطراد الشرط من دون اختصاص بقول دون ما ذكر لا يتأتى على القول باصالة البراءة في باب الشك في المكلف به مع ان الظاهر من بيان المميز هو المميز الاجتهادي و المميز على كون ما ذكر من باب المميز العقلي ويمكن ان يقال ان ما ذكر انما يتم لو كان قائلا في صورة تعيين الغاية في التكميل بانصراف الامر عن ظهوره في وجوب قصد الامتثال بالجهل بالغاية واما لو كان قائلا في تلك الصورة بالسقوط فلا باس بالقول بالدلالة على وجوب قصد الامتثال لكن نقول ان القول بالسقوط في المقام في غاية السقوط بلا كلام لاورود اللغو كما هو الحال في القول بالسقوط في غير المقام من موارد القول بالسقوط وكذا لزوم ايجاب ما خلا عن المصلحة لفرض كون الحكمة معلوم الحصول مع خلو الفعل عن قصد الامتثال بل نقول انه على ذلك ينتقض تعريف العبادة منه بما يتوقف صحته على النية منعا بما كان الغاية فيه مجهولة او معلومة في غير التكميل لفرض توقف الصحة ومطابقة الامر فيهما على النية غاية الامر نظرا في القول بالسقوط وكذا لزوم ايجاب ما خلا عن المصلحة لفرض كون الحكمة معلوم الحصول مع خلو الفعل عن قصد الامتثال فضلا على ذلك لا بد من زيادة عدم سقوط المامور به بغيره في تعريف العبادة كما انه على القول بالسقوط في الواجبات التوصلية ينتقض تعريفنا للعبادة جمعا بالواجبات الكفائية كصلوة الميت على المشهور

للزوم دخولها في المعاملات قضية سقوط المامور به بفعل الغير غير ما مور به للشخص الا ان يقال ان المدار في القول بالسقوط على سقوط المامور به بغير المامور به واسا في الواجب الكفائي فعل الغير ما مور به في الجملة لكون الغير مامورا به ... المدار في القول بالسقوط على سقوط المامور به بغير المامور به ولو كان غير مامور به للغير بل نقول ان القول بالسقوط في الاتيان بالواجب التوصلي على الوجه المحرم انما يبتنى على عدم جواز اجتماع الامر والنهي والا فعلى القول بجواز الاجتماع كما جرى عليه الوالد الماجد ره لا يتأتى الامتثال ولا معنى للقول بالسقوط من الوالد الماجد ره مما ذكر ظاهر السقوط وان ذلك التفريط من الافراط في القول بجواز الاجتماع في الواجب التوصلي ممن قال بعدم جواز الاجتماع في الواجب التوصلي ممن قال بعدم جواز الاجتماع في الواجب التعبدي كما جرى عليه العلامة البهبهاني في تعليقات المدارك بل نسب الى الشيعة والمغنية وان قلت انه لا باس بالقول بالتقييد مكان القول بالسقوط كما هو الحال في سائر موارد القول بالسقوط قلت تحقيق الحال في التقييد يقتضي البسط في المقال فنقول ان التقييد وان لا باس به في مثل وجوب غسل الثوب من النجاسة بالماء المغصوب محل الاشكال لان التقييد اما ان يرد على الموضوع او يرد على الحكم اعني وجوب غسل الثوب عن النجاسة بعد تقييده بالماء اما على الاول فانما ان يفيد وجوب الغسل بالماء المباح ممن لم يرد الغسل بالماء المغصوب فالامر من باب اللغو او يقيد بمن لم يغسل بالماء فاه من باب تحصيل الحاصل ومع هذا الكلام في الامر اللفظي المتوجه الى المخاطب المخصوص لعدم اتفاق الامر بالواجب التوصلي في الكتاب ولا مجال للتقييد الامر بالغسل عن النجاسة بان يقال اغسل ثوبك بالماء ان لم ترد الغسل بالماء المغصوب او لم تغسل بالماء المغصوب لعدم اطلاع المخاطب على وجوب الغسل بالماء كما هو مقتضى الاشتراط لاقتضائه تعاهد وجوب الغسل عند المخاطب مع ان التقييد فيما ذكر انما يرد على الحكم ولا مجال لوروده على الموضوع نعم لو تم التقييد في الامر الفرضي اعني الامر المفروض تعلقه بالمكلف في الموارد الخاصة بغسل الثوب لكن لو سلم هذا عن تحذو قد

فالقول بالسقوط

لو غسله الغير لكن القول به في غسل الثوب عن النجاسة

وامر السقوط بالسبب ...

محل مورد اقتضاء الاشتراط تعاهد وجوب الغسل الفرض بثبوت الامر بالغسل في الجملة لكنه لم يسلم عن محذور رجوع القيد الى الحكم واما الثاني فلان الامر من باب اللغو اذ من يغسل ثوبه عن النجاسة لولم يغسله بالماء المباح المغصوب يغسله بالماء المباح الا ان يقال انه يتخلل الواسطة وهي عدم الغسل راسا فلا يلزم اللغو على تقدير التقييد مع ان عدم الغسل بالماء المغصوب انما ينكشف بعد انقضاء الوقت ولا مجال فيه لوجوب الغسل فلا معنى لان يقال اغسل ثوبك بالماء المباح ان لم تغسله بالماء المغصوب ولا مجال لكون الامر بالغسل بالماء المباح الا ان يقال انه لا باس بالتقييد بعدم ارادة الغسل بالماء المغصوب لكنه مدفوع بلزوم اختلاف الوجوب نفيا واثباتا باختلاف الارادة ونظرك على البداء مع انه يستلزم اناطة الحكم الشرعي بالارادة وهو عادم النظير الا ان التقييد لو تم انما يتم في الامر الغرضي والكلام في الامر اللفظي ولا مجال لارتكاب التقييد فيه لاقتضائه تعاهد وجوب الغسل عند المخاطب مضافا الى ان ايجاب الغسل بالماء المباح بشرط عدم الغسل بالماء المغصوب اللهم الا ان يمنع عن الاقتضاء ويمكن ان يقال ان التقييد في غسل الثوب بالماء المغصوب انما يرد على الحكم والمرجع الى خروج ما لو غسل بالماء المغصوب عن اطلاق الامر بغسل الثوب فكانه قيل اغسل ثوبك بالماء المباح ولا يجب الغسل اذا غسلته بالماء المغصوب فليس التقييد على سبيل الاشتراط حتى يتوجه الاشكال بما مر لكن نقول ان التقييد في ارتكابه من الداعي اليه والداعي على التقييد في باب الامر بغسل الثوب بالنسبة الى الغسل بالماء المغصوب انما هو حرمة الغسل بالماء المغصوب لكن لا داعي على التقييد في ذلك بالنسبة الى الغسل الخالي عن قصد الامتثال بعد فرض دلالة الامر على وجوب الامتثال بان يقال اغسل ثوبك بقصد الامتثال وان قلنا ان الداعي على التقييد بالنسبة الى الغسل الخالي عن قصد الامتثال انما هو الاجماع على عدم وجوب قصد الامتثال قلنا ان التقييد مع قطع النظر عن الاجماع يكون الداعي عليه نقض تعيين الحكمة في غير التكميل مع ان كلا من الاجماع وتعيين الحكمة

ينبغي الغسل بالماء المغصوب

نه عنبر

في غير التكميل انما يقتضي صرف الامر عن ظهوره في وجوب قصد الامتثال ولا حاجة الى التقييد وبعد ما مر اقول ان غاية ما يستفاد مما ذكره الوالد الماجد انما هي القول بوجوب قصد الامتثال في صورة كون الغاية تكميل النفس او مجهولة وهذا غير قصد القربة بل من جهاته وافراده والغرض بيان المميز في وجوب قصد القربة وعدمه ومع هذا ما ذكره الوالد الماجد من التسري في اعتبار النية وعدمه فرقا بين العبادة والمعاملة لو تم انما يتم فيما يتعلق به الامر ولا يطرد فيما كان بالنقيضة الجزئية نحو الشيء الفلاني واجب احل الله البيع فهو قد خلط بين الفرق بين العبادة والمعاملة فيما يتعلق به الامر والفرق بين مطلق العبادة والمعاملة الا ان يقال ان مقتضى قوله والمعاملة ما لم يكن كل كون الامر فيما لم يكن من باب الطلب من باب المعاملة فما كان تشريعه بالجملة الخبرية من باب المعاملة وبالجملة فمقتضى القول بدلالة الامر على وجوب قصد الامتثال بعد الخلط بين قصد القربة وقصد الامتثال كون المامور به من باب العبادة الا اذا ثبت كون الوجوب من باب التوصل او اشتباه الحال بناء على القول باعتبار الظن الشخصي في ظواهر الخطابات دون القول بكفاية الظن النوعي لو قيل بكفايته في ظواهر الاطلاقات ودون خوط الفساد واما ما كان تشريعه بالجملة الخبرية فهو من باب المعاملة وبعد الليا والتي الا انسب حوالة الحال في العبادة والمعاملة الى عرف الفقهاء ويمكن ان يقال ان العبادة تطلق على ما يتوقف صحته على قصد القربة واخرى على ما على وجه الطاعة سواء كان من الواجبات التي يتوقف صحتها على قصد القربة واخرى على ما وقع ام لا كانقاذ الغريق ودفن الميت او من المستحبات التي لا يتوقف صحتها على قصد القربة وسواء كان للمعبود بالحق او المعبود بالباطل وهذا الاطلاق راجع الى المعنى اللغوي وقد يعبر عما يتوقف صحته على قصد القربة بالعبادة بالمعنى الاخص وعما وقع على وجه الطاعة للمعبود بالحق بالاقسام المذكورة بالعبادة بالمعنى الاعم هذا وقد ذكر في الروضة ان الغرض لا يتوقف على قصد القربة

في بيان المختار في تعريف العبادة والمعاملة

في ذكر الامر الثالث في الرفض

وصلاتي

ومطلق الثواب يتوقف عليه فليس كل فرض يترتب عليه الثواب بخلاف الصد
فان القربة معتبرة فيها ثم قال قد يقع التفضل على كثير من فاعلي البر كالكرم قال
سلطاننا تعليقا على قوله فان القربة معتبرة فيها فان الثواب هو ما يعطى استحقاقا
وجزاء لا تفضلا ولذا يتوقف على القربة اقول ان الصدقة اعم من الواجب
المندوب في الظاهر بل بلا اشكال اختصاص الكرم بالمندوب فالصدقة اعم
من الكرم والثواب ما يعطى في الآخرة على الفعل او الترك سواء كان الفعل او
الترك بقصد القربة او لا وسواء كان العطاء على وجه الاستحقاق او التفضل
لكن التفضل بناء في ما جرى عليه سنة الله سبحانه من وصول البلاء الى العبد
في كل ان من الاوان كما هو مقتضى الاخبار ويقضي به التجربة وانصافنا في
التفضل كون المفلحين وارثين ولهم اجر غير ممنون كما هو صريح الآية الشريفة
في فاتحة سورة المؤمنين ومزيد الكلام موكول الى ما حررناه في الرسالة
المعمولة في الجبر والتفويض ويحتمل عموم الثواب لما يعطى على الفعل او الترك
في الدنيا وقد حررنا الكلام في عدم اعتبار قصد القربة في الصدقة في البشارات
عند الكلام فيما يستقل بادراكه العقل وظاهر الروضة في فاتحة الاذان في الاقامة
اناطة الثواب على العبادة بقصد القربة الا ما شذ وقد سبط ما شذ بقصد
القربة تغليبا بانه لا يحتاج الى قصد القربة والا يلزم التسلسل قال ويمكن
ان يكون منه نية الصوم قبل الزوال وصوم يوم الشك وقد تبين انه من شهر
رمضان ونحو ذلك وقد يترتب الثواب في غير هذا كالكرم والقرض كما ذكره
في كتاب الدين من هذا الكتاب ثم انه قد حكى صاحب المدارك عند الكلام في
نية الوضوء عن بعض ان التكليف ان كان من باب الترك فلا يجب فيه النية اي قصد
القربة وان كان من باب الافعال فيجب فيه النية وحكم صاحب المدارك تبعا لما
نقله عن المحدث الاسترابادي بان المطلوب من العبد قد يكون ايجاد اثر في الخارج
كالقراءة والركوع والسجود وقد يكون ايجاد اثر في الذهن كعزم ان لا يفعل شيئا

فيه الفرق بين الصدقة والكرم

حتى ينفعه التمسك بظاهر التباين عند قصد الوجه والعلية

من المفطرات من طلوع الفجر الى المغرب بشرط ان لا يقع منه ما ينافيه وحقيقة
الصوم هي هذا العزم المقيد بالشرط ولذا لو نوى واخذه النوم الى المغرب صح
صومه ولو لم ينو واجتنب المفطرات لم يصح صومه وقد يكون المطلوب وجود حالة المذكور
كطهارة ثوب حال الصلوة ففي الصورة الاولى يتميز العبادة عن غيرها كالتعب
بالنية وفي الصورة الثانية العبادة الثانية المطلوبة نفس العزم المقيد بقيد
فلا حاجة فيها الى عزم وارادة اخرى واما الصورة الثالثة فليس المطلوب فيها
ايجاد اثر ولذا لو كانت طهارة الثوب حالة اصلية مستصحبة او حاصلة بفعل الغير
او بغير فعل احد كما لو وقع في النهر او نصيبه السيل لكفت وفي الصورة الاولى لما
كان المطلوب ايجاد الاثر لم يجز ان يفعله غيره ولو برضاه ومع الاضطرار لا يصح
ذلك ايضا وحكم بعض اصحابنا بان الاوامر اما ان يتعلق بما لا يعرف ماهيته الا من
قبل الشرع كالوضوء والغسل ونحوهما او يتعلق بما لا مدخلية فيه للشرع كالامر
بغسل الثياب في الاواني ونحو ذلك فان كان الاول وقد رتب الشارع احكاما
شرعية على حصول المسمى فالظاهر الاحتياج الى النية اذ بدونها لا يعلم حصول
المسمى وان كان قد رتب الشارع كلا فالظاهر عدم الاحتياج في حصول تلك
الاحكام الى النية لتحقق المسمى بدونها وفي الكل نظر اما الاول فلانه لو كان
ظاهر الامر مقتضيا لاعتبار النية فلا فرق فيه بين ان يكون المامور به من باب
الترك او الفعل وكذا الحال لو كان ظاهر الامر غير مقتض لاعتبار النية اما
مضافا الى عدم دلالة الامر بالفعل على اعتبار قصد امتثال الامر فضلا عن
عدم قصد القربة وربما اعترض بالنقض بالصوم والاحرام وفيه ان الغرض تاسيس
الاصل مع قطع النظر عن ثبوت خلاف الاصل بدليل خارج فلا ينافي وجوب النية
في الصوم والاحرام بالدليل الخارج القائم على الوجوب وربما اجيب بان الترك
في الصوم والاحرام من باب الفعل وهو ظاهر الفساد ونظيره ما قيل من جواز تعلق
الطلب بالترك بتوسط استمرار العدم قضية ان استمرار العدم من باب الفعل الوجودي

وانما هو بالواسطة مقدمة وكذا ما لو قيل من ان متعلق النهي هو العدم
المضاف الى الوجود والعدم المضاف الى الوجود يكتسب الوجود من المضاف اليه
وكذا ما قيل من ان متعلق النهي هو الكف وهو من باب الفعل الوجودي لظهور
ان استمرار العدم لا يكون من باب الفعل الوجودي وهو من باب العدم حيث انه
عدم الاتيان بالفعل في الزمان اللاحق وعلى ذلك المنوال الحال الكف واما
العدم المضاف الى الوجود فلا مجال لاكتسابه الوجود من الوجود المضاف
اليه بلا ارتياب لكن القول بان الترك في الصوم والاحرام من باب الفعل اظهر
فسادا من المقالات المذكورة والحق ان متعلق الطلب في النهي هو عدم الفعل
لا فعل العدم وعدم المقدمة هو الثاني لا الاول وكذا الحال في متعلق الامر
وقد حررنا الكلام في محله واما الثاني فلانه لا دليل على اعتبار قصد امتثال
الامر وقصد القربة في الصورة الاولى لما لم يقم عليه دليل خاص كما هو المفروض
مع انه لو دل الامر على اعتبار قصد الامتثال وقصد القربة فالدلالة انما هي
في الامر النفسي واما الامر بالقرائة والركوع والسجود فانما هو من الامر الغيري
ولا ريب في عدم اعتبار قصد الامتثال وقصد القربة في كل واحد منها والواجب
انما هو قصد الامتثال وقصد القربة في مجموع الصلوة الا ان يقال انه لو دل
الامر على اعتبار قصد الامتثال وقصد القربة فلا فرق فيه بين الامر النفسي و
الامر الغيري وان كان الظاهر ان النزاع في دلالة الامر على اعتبار قصد الامتثال
في الامر النفسي غاية الامر قيام الاجماع على عدم اعتبار ظاهر الامر في عدم اعتبار
قصد الامتثال في اجزاء الصلوة واجزاء الطهارات ومع هذا قصد الامتثال
او قصد القربة وان لم يكن محتاجا اليه في الصورتين الاخيرتين لكن المامور به في
الصوم هو الامتثال اي الترك لا العزم على الترك ومع هذا الامر بتطهير الثوب
في الصورة الثالثة ان ثبت فيه كون الغرض حصول الطهارة كما هو المفروض على حسب
الكلام الظاهر المذكور فعدم الحاجة فيها الى قصد الامتثال وقصد القربة مسلم الا انه

فيه ان متعلق الطلب في النهي على الاول [هو] الفعل فعل العدم

ثبت في الصورة الاولى كون الغرض هو حصول المامور به في الخارج فلا حاجة
فيها الى قصد الامتثال او قصد القربة وان لم يثبت ذلك فلو احتيج في الصورة
الاولى الى قصد الامتثال او قصد القربة مع عدم قيام دليل من الخارج كما هو
المفروض فيتاتى الحاجة في تطهير الثوب ايضا وان قلت ان المفروض في تطهير
الثوب كون الغرض مجرد حصول الطهارة قلت ان كون المدار على مجرد التوصل الى
حصول الطهارة محل الاشكال بل بلا اشكال في فساده ويظهر الحال بعد ملاحظة
التطهير بملاحظة احكام الغسل من حيث العصر والعدد واستثناء الطفل
الرضيع الذكر الذي لم يبلغ سنتين وقد ضبط العلامة البهبهاني كما تقدم اختلاف
حال الغسل من حيث العصر والعدد بين ما يعتبر فيه العصر والعدد وما لا يعتبر
فيه العصر والعدد وما لا يعتبر فيه العصر دون العدد وما لا يعتبر فيه العصر
دون العدد واما الاخير فلان اعتبار النية في الصورة الاولى مبني على القول
بكون الفاظ العبادات والفاظ اجزائها وشرائطها المخترعة للصحيح والقول
بوجوب الاحتياط في المسئلة المبحوث عنها والا فلو كان الفاظ العبادات والفاظ
اجزائها وشرائطها المخترعة موضوعة للاعم فالموضوع له هو المسمى العرفي و
يندفع اعتبار ما شك في جزئيته او شرطيته او مانعيته نفيا واثباتا بالاطلاق
لو كان الاطلاق في مقام البيان كما انه على القول بكون تلك الالفاظ موضوعة
للصحيح يندفع اعتبار ما شك في جزئيته او شرطيته او مانعيته نفيا واثباتا على
القول بحكومة الاصل في المسئلة المبحوث عنها واما الصورة الاخيرة فلو
كان الامر واردا مورد الاجمال فلا يكفي حصول المبني على القول بوجوب الاحتياط
في المسئلة المبحوث عنها فالحكم بعدم اعتبار النية في هذه الصورة مبني على فرض
كون الاطلاق في مقام البيان كما ان الحكم باعتبار النية في الصورة الاولى مبني
على فرض القول بالصحيح في الموضوع له في الالفاظ المشار اليها وفرض القول بوجوب
الاحتياط في المسئلة المبحوث عنها في ... والا فلا فرق بين الصورتين ومع

في تطهير الثوب

موضوعة

رسالة في تحرير محل النزاع

هذا دعوى ظهور الاحتياج الى النية في الصورة الاولى كما نرى اذا عتبار آنية في تلك الصورة انما يتم بالقاعدة العقلية اعني وجوب الاحتياط في المسئلة المبحوث عنها قضيته ان المفروض في تلك الصورة اجمال المكلف به لكونها مبنية على القول بكون الالفاظ المشار اليها موضوعة للصحيح كما تقدم اللهم الا ان يكون دعوى الظهور من باب سنطها ودوجوب الاحتياط وباب الشك في الجزئية والشرطية والمانعية في صورة اجمال المكلف به ثم انه قد اختلف كلمات الفقهاء في تعداد العبادات فقد يجي الشيخ في الجمل على كونها خمسا الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد لكنه ادخل في هذه الخمس خمسا اخر حيث انه عنون الطهارة في الصلوة والخمس في الزكوة والاعتكاف في الصوم والعمرة في الحج والعمرة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الجهاد وهو المحكي عن الشيخ في الاقتصاد وبجي في المراسم على كونها ستا الطهارة والصلوة والصوم والحج والاعتكاف والزكوة لكنه عنون العمرة في الحج والخمس في الجزية في الزكوة وبني جماعة على كونها عشرة لكنهم بين من جرى على كونها هي العشرة المتقدمة الدائرة بين الخمس المدخول فيها والخمس الداخلة كما نقله السيد السند النجفي في المصابيح عن الفاضلين واكثر المتاخرين ومن جرى على كونها هي الصلوة وحقوق الاموال والصيام والحج والوفاء بالنذور والوعود والعهود ورد الامانات وتادية الامانات والخروج عن الحقوق والوصايا واحكام الجنائز والاخلال بالقبائح كما نقله في النزهة عن الحلبي ونقله عنه السيد السند النجفي ايضا لكنه بدل الاخير بما نعبد الله لفعل الحسن والقبيح وفسره بمعاملة الناس بما يستحقونه من جهة الايمان والكفر والطاعة والمعصية ومن جرى على كونها هي الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد والخمس والاعتكاف والعمرة والرباط كما في الوسيلة و حكم السيد السند النجفي بان افراد غسل الجنابة مبني على القول بوجوبه لنفسه والقول بكون المدار في العبادة على ما كان واجبا لنفسه لا ما كان واجبا لغيره و

في اختلاف كلمات الفقهاء في تعداد العبادات

في الة التمهيد على الفساد

والشيخ في المبسوط بنى الاول منه على عشرين كتابا كتاب الطهارة والحيض والصلوة وصلوة المسافر وصلوة الجمعة وصلوة الجماعة وصلوة الخوف وصلوة العيدين وصلوة الكسوف والجنائز والزكوة والفطرة وقسمة الزكوة والاخماس والانفال والصوم والاعتكاف والحج والعمرة والضحايا والعقيقة والجهاد وقسمة الفيء والغنائم وهو عقد في اخر كتاب الحج والعمرة فصلا في الزيادة في فقه الحج ومنه يظهر عدم اختصاص الزيادة بالتهذيب كما انه قد وقع الزيادات في الاستبصار ايضا في اخر كتاب الحج حيث عنون ابواب الزيادات قبل ابواب العمرة المعنونة في كتاب الحج وربما يتوهم ان من هذا الباب ما في كتاب الصلوة بعنوان باب الزيادات في شهر رمضان لكنه يندفع بان المقصود الصلوات المندوبة في شهر رمضان زائدة على الفريضة والنافلة في غير شهر رمضان وفي النزهة العبادات كثيرة والذي قد حصرت منها خمسة واربعون قسما وهي الطهارة وضوء كان او غسلا وازالة النجاسة عن البدن والثياب والصلوة والزكوة والصوم والحج والعمرة والجهاد والاعتكاف والخمس والعمرة والرباط والوفاء بما عقد عليه من النذر والعهد واليمين وتادية الامانة والخروج من الحقوق والوصايا وزيارة النبي صلى الله عليه واله والائمة المعصومين عليهم السلم وزيارة المؤمنين وتلاوة القران والدعاء وما جرى مجراه من التسبيح وغيره من احكام الجنائز قبل الموت وبعده والتجويد والسلم على المؤمنين ورد السلم عليهم وصلتهم بالمجالسة والسعي في حوائجهم والاشتغال بالعلوم الشرعية اذ افضلها الاجتهاد في الاحكام الشرعية وصحة التلفظ بالدعاء والقضاء بين الناس والفتوى اذا كان من اهلها وانتظار الصلوة قبل دخول وقتها وانتظار الفرج فقد روي في التهذيب انه كنز من كنوز الجنة والتوكل على الله سبحانه وكتمان المرض وكظم الغيظ والعفو عن الناس والاكتساب للعيال والعتق والتدبير والمكاتبة والوقف والحبس والعمرى والرقبى اذا قصد بها التقرب الى الله تعالى هذه شرذمة من كلماتهم

في معنى الرباط المعدود من العبادات

وطم

رسالة في تحرير محل النزاع

وطيم مسالك اخوي اقول ان الرباط المعدود من العبادات في الوسيلة لعله كان ماخوذا من قوله سبحانه واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله والرباط على ما ذكره البيضاوي اسم للخيل التي تربط في سبيل الله سبحانه فعال بمعنى مفعول او بمعنى مصدر سمي به يقال ربط ربطا ورباطا ورابطة مرابطة ورباطا او جمع ربيط كفصال وفصيل وعلى ما ذكره البيضاوي فالتعبير بالرباطة في النزهة كما ترى لكن في القاموس ربط جاشه رباطة اشتد قلبه قال في الطريحي بعد قوله سبحانه ومن رباط الخيل اي ربطها واقتنائها للغزو ولا ظهر ان الرباط المشار اليه اشارة الى ما ذكر في كتاب الجهاد ويطلق عليه المرابطة وعرف في الروضة بالارصاد في اطراف بلاد الاسلام للاعلام باحوال المشركين على تقدير هجومهم وذكر انه مستحب مؤكد واقله ثلثة ايام واكثره اربعون يوما وان زاد الحق بالجهاد في الجهاد في الثواب لا انه يخرج عن وصف الرباط وله طائفة من الاحكام مذكورة في محالها قال الشهيدان في اللمعة والروضة والرباط وهو الارصاد في اطراف بلاد الاسلام للاعلام باحوال المشركين على تقدير هجومهم مستحب استحبابا مؤكدا دائما مع حضور الامام وغيبته ولو وطن ساكن الثغر نفسه على الاعلام والمحافظة فهو مرابط واقله ثلثة ايام فلا يستحق ثوابه ولا يدخل في النذر والوقف والوصية للمرابطين باقامة دون ثلثة ولو نذره واطلق وجب ثلثة بليلتين بينهما كالاعتكاف واكثره اربعين يوما فان زاد الحق بالجهاد في الثواب لا انه يخرج عن وصف الرباط ولو اعان بفرسه او غلامه لينتفع بهما من يرابط اثيب لاعانته على البر وهو في معنى الاباحة لهما على هذا الوجه ولو نذرها اي نذر المرابطة التي هي الرباط المذكور في العبادة او نذر صرف مال الى اهلها وجب الوفاء بالنذر وان كان الامام غائبا لانها لا تتضمن جهادا فلا يشترط فيها حضوره وقيل يجوز صرف المنذور للمرابطين في البر حال الغيبة ان لم يخف الشنعة بتركه لعلم المخالف بالنذر ونحوه وهو ضعيف قوله ولو وطن ساكن

في الذال التي هي على العباد

الثغر المقصود بالثغر هنا انما هو الموضع الذي يكون باطراف بلاد المسلمين بحيث يخاف هجوم المشركين على بلاد الاسلام وكل موضع يخاف منه يقال له الثغر لغة كما ذكره في المسالك والثغر بالفتح والسكون كما ذكره في المجمع ثم قال والثغر ايضا الشاب قوله واقله ثلثة ايام عن الاسكافي قوله ان اقله يوم قوله فلا يخرج عن وصف الرباط فيدخل في النذر ونحوه وما قيل فلا يستحق بحو النذر كما ترى قوله اي نذر المرابطة اه اعتذار عن تانيث الضمير بكون الحال على منوال قوله سبحانه ولابويه لكل واحد منهما السدس باتحاد الرباط والمرابطة قوله شنعة بالضم كما في المجمع بمعنى الشناعة وفي المحلة او في النقيضين المذكورة ما صنعه في النزهة لكنه خال عن النزهة لكونه مدخولا بادخال المكاتبة اذ كونها من باب المكاتبة مبني على كونها من باب العتق بالصيغة والظاهر ان القائل به من العامة وبالاخلال بالشتم وكذا تكميل النفس وسقي المؤمنين واطعامهم واكسائهم واسكانهم وعيادتهم وادخال السرور في قلوبهم بل امثالها لا تعد ولا تحصى ويظهر الحال بما مر لكن الماهيات المخترعة التي يتعبد بها منحصرة في العشرة المتقدمة المتداخلة واما الجزية فليس بذلها ولا اخذها من العبادة وانما هي طريق خلاص عن الهلاك ثبت في الشريعة بقي ان رسم ابواب العبادات والمعاملات محل الاشكال ومحل الحال حيث انه ان كان المدار في العبادات المرسومة على امكان قصد التقرب بها فيدخل المعاملات باسرها في العبادة لامكان قصد التقرب بالمعاملات كلها وان كان المدار على اناطة الصحة بقصد القربة فيدخل العتق والتدبير والنذور والكفارات في العبادة وان اختلف رسم النذور والكفارات في ابواب العبادات والمعاملات وعلى هذا المنوال الحال ان كان المدار على كون الغرض الاهم هو الاخرة او ما ذكر في الذكرى ان الجهاد ونحوه كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وازالة النجاسة غايتين فمن حيث الامتثال المقتضي للثواب عبادة ومن حيث الاعزاز وكف الضرار لا يشترط فيها التقرب مما اشتمل عليه ابواب غير العبادات

وان احتمال افتراض الغرض كون العتق ارادة الفصل الى بعض ما اورد على المصنف

اذ الغرض الاهم في العتق والتدبير هو الاخروي

منه

رسالة في تحرير محل النزاع

من مسمى العبادة من هذا القبيل واما الكفارات والنذور فمن قبيل العبادات ودخولها في غيرها تغليب او تبع للاسباب وان جبريان مرجع ما ذكره في الجهاد و نحوه الى الجمع بين العبادة والمعاملة بالحيثية التقييدية وهو من باب تحليل الكلي الى كليين بالحيثية لو كان الغرض الجمع بين العبادة والمعاملة في مفهوم الجهاد ونحوه واما لو كان الغرض الجمع بينهما في افراد الجهاد ونحوه فالامر من باب تحليل الجزئي الى كليين والحق ان الحيثية التقييدية لا تنفع في اجتماع الامرين المتضادين في تحليل الكلي او الجزئي الى كليين بل لا تنفع في الاجتماع في تفصيل الكلي الى جزئيين اعني تفصيل الجنس الى نوعين او تفصيل النوع الى فردين وما يتوهم من نفعها في جواز الضرب تاديبا وعدم جوازه اهانة مثلا مردود بان الممتنع انما هو اجتماع الضدين في امر واحد على سبيل التوصيف باتصاف الامر الواحد باسره الى وصفين متضادين واما اجتماع الضدين بمعنى مجاورتهما في الوجود ودخولهما في مدخل واحد نظير الاضافة بمعنى في نحو قيام الليل وصيام النهار فمن البديهيات جوازه سواء كان المدخل ضيقا او وسيعا والامر في الاخير اظهر ومن هذا الباب جواز الضرب تاديبا وعدم جوازه اهانة فان مرجعها الى دخول الضرب الجائز والضرب الغير الجائز في كل الضرب ولا ريب في جوازه وليس المرجع الى كون الضرب الكلي جائزا وغير جائز فتوهم نفع الحيثية التقييدية في جواز اجتماع الامرين المتضادين في تفصيل الكلي الى جزئيين من باب الاشتباه بين قسمي الاجتماع اعني الاجتماع على سبيل التوصيف والاجتماع على سبيل الاضافة كيف لا ولا يرتاب ذو مسكة في جواز برودة هواء بلد في اقصى بلاد المشرق وحرارة هواء بلد في اقصى بلاد المغرب اعني اندراج البرودة والحرارة في الهواء من دون حاجة الى الحيثية ونظير ذلك ما ذكره العضدي من عدم الخلاف الا من بعض المعتزلة في جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالجنس بان يجب فرد ويحرم فرد كوجوب السجود لله سبحانه وحرمته للشمس والقمر وكون الخلاف في الواحد بالشخص وغرضه من

في بيان الكلام في الحيثية التقييدية

الجنس

في دلالة النهي على الفساد

الجنس انما هو الجنس باصطلاح الاصوليين من عموم الجنس للنوع لا الجنس باصطلاح المنطقيين فانه باصطلاحهم مقابل للنوع وقد صرح السيد الشريف بالاصطلاحين ويرشد الى ذلك قوله بان يجب فرد ويحرم فرد فان مقتضى تحرير محل النزاع اتحاد الاجتماع فيما ذكره موردا للنزاع اعني الاجتماع في الواحد بالشخص والاجتماع فيما ذكر عدم جريان النزاع فيه الا من بعض المعتزلة اعني الاجتماع في الواحد بالجنس وكون اختلاف مورد وغيره بحسب المورد اعني الواحد بالشخص والواحد بالجنس مع ان الاجتماع فيما ذكر كونه موردا للنزاع انما هو على سبيل التوصيف والاجتماع فيما ذكر عدم النزاع فيه الا من بعض المعتزلة انما هو نظير الاضافة وما ابعد البون بين القسمين بل في البين اضعاف بعد المشرقين ونظير ما ذكر اعني دخول الفردين المتضادين في الكلي تجاور الجزئين ولو كان الكل شيئا قليلا فيصح ان يقال هذا بعضه اسود وبعضه ابيض ولو كان الكل شيئا طويلا بل بحيث تخلل الواسطة بين الضدين فالامر اظهر ولا يذهب عليك ان جواز اجتماع المتضادين بمعنى تجاورهما من دون ثبوت كلي ولا كل في البين في غاية الظهور بل هو اظهر من ان يخفى هذا واختلف رسم القضاء والشهادات في الكتب الفقهية بل كتب الاخبار في العبادات والمعاملات لكن الانسب رسمها في ابواب المعاملات وكذا النذور والكفارات لكن الانسب رسمها
في ابواب العبادات والله سبحانه
العالم بالصواب في
كل باب

كان للجنس اصطلاحان

النزاع

في اختلاف الرسم في الحاق بعض الابواب بالعبادات والمعاملات

رسالة في الفرق بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية من مصنفات شمس سماء التحقيق افلاطون بدر فلك التدقيق الراقي زبدة العلماء الاعاظم وعمدة الافاخم الاجلاء الى

بسم الله الرحمن الرحيم ومنه سبحانه الاستعانة للتتميم

وبعد فهذه كلمات في الفرق بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية وقد تعبت البال مرارا بما ذاقه الفكر والخيال في سوابق الحال والاحوال وقد اقتضى في الحال تجديد العهد على حسب ما يقتضيه المجال لبلوغ مذاكرتي الى حيال ذلك المقال وعلى الله التوكل في المبدء والمآل فنقول ان الجهة التقييدية ما يكون قيدا للموضوع الحكم فيكون الحكم متعلقا بمجموع القيد والمقيد وينتفي بانتفاء احد كما لو قيل اضرب زيدا للتاديب حيث ان الغرض ايجاب الضرب الناشي عن داعي التاديب ينتفي الوجوب بانتفاء داعي التاديب فالضرب الناشي عن داع آخر غير التاديب غير واجب ولا يذهب عليك ان الغالب في الكتاب رجوع الامر الى التقييد بالنية مثلا لو قيل اضرب زيدا للتاديب يكون الغرض وجوب الضرب المقرون بقصد التاديب لذا يجوز تحريم الضرب مقيدا بجهة الاهانة والجهة التعليلية ما يكون بيانا لعلة صدور الحكم من حكم كما لو قيل اكرم زيدا لعلمه حيث ان مفاده ان علم زيد هو الداعي لايجاب الاكرام وليس الغرض كون الواجب هو الاكرام المقيد بالعلم نعم لو كان المقصود ايجاب الاكرام بداعي العلم كان العلم قيدا لمتعلق الحكم لكن الامر ليس كذلك فان المقصود وجوب الاكرام ولو كان الشخص خالي الذهن فلم يكن الاكرام بداعي العلم وعلى الاول يجوز تعليق حكم آخر مضاد للحكم المعلق مع تقييد الموضوع بقيد مضاد للقيد المذكور كما لو قيل في المثال المذكور اعني ما لو قيل اضرب زيدا للتاديب لا تضرب زيدا للاهانة ووجه الجواز اختلاف متعلق الحكم حيث ان متعلق الوجوب مجموع الضرب بداعي التاديب ومتعلق الحرمة مجموع الضرب

رسالة في الفرق بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية

بداعي الاهانة فالمجموع الاول غير المجموع الثاني بل ربما ذكر السيد المرتضى عند الكلام في ان العموم هل له صيغة تخصه انه لو ادعى احد ان زيدا في الدار وادعى آخر ان مع زيد عمرو في الدار لا يرجع الامر الى الاثبات والنفي اذ من ادعى وحدة زيد في الدار يدعي ان من في الدار هو زيد بشرط لا ومن ادعى ان زيدا مع عمرو في الدار يدعي ان من في الدار هو زيد بشرط شيء فيرجع الامر الى تباين الدعوى قضية متباينة بشرط لا وبشرط شيء ومنشأ الاختلاف المذكور اختلاف القيد وهو كان في اختلاف المتعلق والا فالمقيد متحد في الوجوب والحرمة لكن يمكن ان يقال ان الداخل في موضوع الوجوب انما هو التقييد بالداعي لا نفس الداعي فالتقييد داخل والقيد خارج الا ان يقال انه لو كان القيد شرطا لتعلق الوجوب بالمقيد فالمقيد من باب الواجب المشروط والمرجع الى وجوب الضرب في المثال المذكور عند تطرق ميل الخاطب بالضرب الى التاديب المفروض كون الواجب من باب الواجب المطلق بكون الواجب هو الضرب بداعي التاديب عند تطرق ما يقتضي التاديب من زيد الا ان يقال ان التاديب شرط وجوب مطلق الضرب والواجب المطلق هو الضرب المقيد بالتاديب بل لا محيص عنه بل هو الحال في جميع موارد الامر بالمقيد كالامر بعتق الرقبة المؤمنة وغيره بل لولا اشتراط القيد بدخول التقييد وخروج القيد في الامر بالمقيد يلزم ان يكون المامور به مركبا وهو خلاف المفروض اذ المفروض هو التقييد لا التركيب بل لا مقتضى للتركيب في مثل الامر بعتق الرقبة المؤمنة وان امكن تصحيح التركيب في الامر بالضرب للتاديب بكون المامور به هو مجموع الضرب والتاديب ولا يذهب عليك ان جواز تورد الحكمين المتضادين في المقام انما يتاتى لو كان النسبة بين الحيثيتين من باب التباين واما لو كان النسبة في البين من باب العموم والخصوص المطلق او من باب العموم والخصوص من وجه فضلا عن التساوي نحو المهية من حيث الوجود والمهية من حيث التشخص فلا يجوز ذلك للزوم التناقض مطلقا او في الاخص او في مورد الاجتماع الا ان يقال ان بين العموم والخصوص المطلق فضلا عن العموم والخصوص من وجه تباين جزئي كما ذكر في الميزان وفيه الكفاية في جواز تورد الحكمين المتضادين لو كان النسبة بين الحيثيتين التقييديتين من باب العموم والخصوص المطلق ومن وجه نعم لو كانت النسبة في البين من باب التساوي فلا مجال لتورد الحكمين المتضادين للزوم التناقض مطلقا ولا يذهب عليك ايضا ان المقصود بالضد في المقام انما هو المعنى اللغوي اي الاعم من الوجودي والعدمي لا خصوص الوجودي كما هو المصطلح عليه عند المتكلمين فيشمل النقيض المختص بالعدمي في اصطلاح المتكلمين

رسالة في الفرق بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية

كما هو الحال في بحث ان النهي بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا وعلى هذا المبحث المذكور والفاضل الامام اي الترك فالضدين في المقام اعم من النفي والاثبات كما فيما لو قيل اضربه للتاديب ولا تضربه للاهانة و ان امكن ارجاعه الى الوجوديين اي الوجوب والحرمة ومن الوجوديين كالحب والبغض واما على الثاني فلا يجوز تعليق الحكم المضاد للحكم المعلق ولو مع التعليل بعلة اخرى لاتحاد المتعلق وبالجملة الفرق بين الوجهين ان التاديب على الاول قيد موضوع الحكم وعلى الثاني علة الحكم والفرق بين قيد موضوع الحكم وعلة الحكم ظاهر لكن قيد موضوع الحكم كثيرا ما لا يكون علة الحكم كما لو قيل اضربه بالسوط او في حال جلوسه او قيامه وبوجه اخر الفرق بين الوجهين ان التاديب على الاول علة الفعل وعلى الثاني علة الحكم و الفرق بين الامرين بين بل في البين بعد المشرقين لكن هذا الوجه لا يتاتى في نحو الخمر مسكر حرام بناء على كونه مشتملا على التقييد والتعليل لا التقييد باعتبارين ويأتي الكلام فيه بعيد هذا وبوجه ثالث الفرق بين الوجهين ان متعلق الحكم على الثاني انما هو الطبيعة المطلقة وعلى الاول متعلق الحكم مقيد ومن ذلك عدم جواز توارد الامر والنهي على الاول لاتحاد المتعلق بخلاف الثاني لاختلاف المتعلق ويرشد الى ذلك جواز ان يقال على الاول اضرب زيدا للتاديب لا للاهانة واما على الثاني فلا مجال لان يقال ولا تضرب زيدا الا للاهانة واما على الثاني فلا مجال لانه من باب التصريح بالمفهوم والظاهر … لا احتراز عن اطراد الحكم مع فقد القيد والمفهوم والاحتراز انما يأتي في الجهة التقييدية لافادتها المفهوم بملاحظة التقييد بخلاف الجهة التعليلية لخلو الكلام عن القيد لفرض كون المأمور به مطلقا فلا مجال للاحتراز عن اطراد الحكم مع ما اخر هذا وقد يكون متعلق الحكم على تقدير التعليل كالتقييد … لم يظهر … فان الشكر حرام فقد ظهر ان الحيثية التقييدية توجب تكثر ذات الموضوع وتخصص الحكم في الكلام باحد الموضوعين وتوجب جواز تعليق الحكمين المتضادين مع تقييد الموضوع بحيثيتين متضادتين ويثبت لها المفهوم قضية مفهوم القيد لكن الجهة التعليلية يثبت لها المفهوم من باب مفهوم العلة فالمدار في الفرق بين الجهة التقييدية على قيد بموضوع الحكم وعلة الحكم ويأتي مزيد الكلام وقد تجتمع الجهة التقييدية والجهة التعليلية باعتبارين كما في الخمر المسكر حرام حيث ان مقتضى مفهوم الوصف بناء على حجيته كون الاسكار قيدا للخمر الحرام فالحرام هو الخمر المقيدة بالاسكار فيزول الحرمة بزوال الاسكار ومقتضى مفهوم الوصف بناء على اشعار تعليق الحكم على الوصف بالعلية

في مثل المثال المذكور ولكون تعليق الحكم في المثال المذكور من باب التعليق على الوصف المناسب هو كون الاسكار علة للتحريم حيث ان الغرض مما اشتهر من ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية انما هو اشعار تعليق الحكم على الوصف بعلية الوصف للحكم فالتعليل المذكور اعني علية الاسكار للتحريم يقتضي زوال الحرمة بزوال الاسكار للتحريم يقتضي زوال الحرمة بزوال الاسكار لكن من جهة انتفاء الحكم بانتفاء علته لا من جهة انتفاء الحكم بانتفاء جزء متعلقه كما يقتضيه التقييد واما لو قيل حرمت الخمر لاسكارها فالغرض ان علة تشريع حرمة الخمر هي الاسكار فالجهة تعليلية لكن مقتضاه ارتفاع الحكم بارتفاع علته اعني الاسكار فالاسكار قيد للحرام والحرام انما هو مجموع الخمر المقيد بالاسكار فالجهة من حيث اللفظ تعليلية لكنها ترجع بالاخرة الى التقييدية فالغرض من علة التشريع في المقام انما هو ما يدور الحكم مداره نفيا واثباتا لا ما اشتهر في باب علة التشريع اعني ما كان علة لتشريع الحكم ولا ينتفي الحكم بانتفائه ويمكن ان يقال ان المدار في الفرق بين الجهة التقييدية والتعليلية على اناطة تعلق الحكم في التقييد وعدم الاناطة في التعليل فيكون الامر في المقام من باب اتفاق الجهة التقييدية من وجهين وان يأتي الكلام فيه ولا يتأتى الجهة التعليلية لغرض افادة التعليل اناطة الحكم بوجود العلة الا ان يقال ان المدار في الفرق على تقييد موضوع الحكم في الجهة التقييدية وتعليل الحكم في الجهة التعليلية والا فلا خفاء في كون الجهة تعليلية في نحو حرمت الخمر لاسكارها مع اناطة الحرمة بالاسكار من باب مفهوم العلة وبعبارة اخرى لا الا مفهوم العلة على تقييد الحكم وقد حررنا الحال في محله كما انه لا خفاء في استفادة العلية في نحو الخمر حرام ان كان مسكرة لدلالة القضية الشرطية على علية الشرط للجزاء مضافا الى تنصيص بعض في بحث منصوص العلة على كون ان من الفاظ التعليل لكن نقول انه وان اجتمع في المثال المذكور جهة التقييد والتعليل باعتبارين وان يأتي الكلام فيه لكن القدر المسلم من التعليل انما هو اختصاص العلة في محل الوصف اعني قيام الوصف ومن هذا لا يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف واما ظهور اختصاص علة الحكم في محل الوصف مطلقا ولو في غير حال قيام الوصف فليس بثابت فضلا عن ظهور اختصاص علة الحكم مطلقا ولو في غير محل الوصف فلا يثبت المفهوم للتعليل في المقام نعم لو ظهر احد الامرين بواسطة الخارج فعلى الاول يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف في محل الوصف وعلى الثاني يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف مطلقا ولو في غير محل الوصف ومن ذلك انه كلما علق الحكم على احد الوصفين المتضادين او الوصف

رسالة في الفرق بين الحيثية التقييدية

المعلق عليه الحكم له مناسبة مع الحكم بحيث لولا عليته للحكم لبعد تعليق الحكم عليه بل علق الحكم على محل
الوصف الاعم فالظاهر انحصار علة الحكم في محل الوصف حال قيام الوصف في الوصف وعدم علية غير
الوصف ولا مشاركة غير الوصف مع الوصف في العلية والظاهر انه لا فرق في محل الوصف بين حال
قيام الوصف المعلق عليه الحكم وبينه حال قيام الوصف الاخر الا من جهة الوصفين بحيث لو احتمل احتمالا
مساويا ان يكون في حال قيام الوصف الاخر المضاد للوصف المعلق عليه الحكم علة اخرى تقتضي ابراز الحكم
لاحتمل هذا ايضا على وجه المساواة حال قيام الوصف المعلق عليه الحكم وهو خلاف المفروض من ظهور
انحصار علة الحكم في محل الوصف المعلق عليه الحكم حال قيام الوصف المعلق عليه في الوصف فح يثبت انتفاء
الحكم في محل الوصف المعلق عليه الحكم حال قيام الوصف الاخر المضاد لذلك الوصف ومن هذا ما ذكرنا
في اثبات حجية خبر العدل الى اية النبأ نظرا الى اقتران الحكم بوصف مناسب ولا علية لبعد الاقتران فيفهم
العلية وانحصارها في الفسق واذا كانت العلة في الماسق منحصرة في الفسق معلوم ان العادل والفاسق
حيث انهما عادل وفاسق لا فرق بينهما الا في وصفي العدالة والفسق والعدالة لا توجب التبين قطعا
فتنحصر العلة في الفسق فينتفي الحكم ولذا يتبادر من الاية عدم وجوب التبين عند مجيء العادل فبناء التعليق
للحكم على الشرط والتعليق على الوصف من حيث انه وصف ومما ذكرنا يظهر الحال فيما لو تعلق الحكم على الوصف
ولم يكن فيه اشعار بالعلية اصلا لكن ثبت من الخارج علية الحكم في محل الوصف حال قيام الوصف و
قد شرحنا الحال في الاصول عند الكلام في مفهوم العلة ويمكن ان يقال انه لو كان الحكم معلقا على
الوصف وكان محل الوصف دائرا امره بين قيام الوصف وعدمه وكان الوصف له مناسبة مع الحكم بحيث
لولا عليته لبعد تعليق الحكم عليه بل علق الحكم على محل الوصف الاعم كما في المثال المتقدم فالظاهر انحصار
علة الحكم في محل الوصف وعدم علية غير الوصف ولا مشاركة غير الوصف في العلية والظاهر انه لا فرق
في محل الوصف بين حال قيام الوصف المعلق عليه الحكم وبينه حال قيام الوصف الاخر الا من جهة قيام
الوصف وعدمه بحيث لو احتمل احتمالا مساويا ان يكون في حال انتفاء الوصف المعلق عليه الحكم
علة اخرى تقتضي اطراد الحكم لاحتمل هذا ايضا على وجه المساواة حال قيام الوصف المعلق عليه الحكم
وهو خلاف المفروض من ظهور انحصار علة الحكم في محل الوصف المعلق عليه الحكم على طبق ما تقرر في تعليق
الحكم على احد الوصفين المتضادين فيثبت ثبوت المفهوم للعلة في المثال المتقدم بدلالة العلة على زوال

والحيثية التعليلية

الحرمة بزوال الاسكار الا ان يقال ان مناسبة الوصف من باب الامر الخارج والكلام في دلالة العلية المستفادة
من تعليق الحكم على الوصف على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف لكن نقول ان مناسبة الوصف لا تمكن من اقتضاء
انتفاء الحكم بانتفاء الوصف وغاية الامر فيها اقتضاء ثبوت الحكم في ثبوت الوصف المقتضي لانتفاء الحكم
بانتفاء الوصف هو ما ذكر من بعد تعليق الحكم على احد الوصفين المتضادين دون محل الوصف الاعم لولا
علية ذلك اعني علية احد الوصفين للحكم والبعد المذكور يأتي في صورة عدم مناسبة الوصف ايضا لان تعليق
الحكم على احد الوصفين المتضادين بل الوصف مطلقا يقتضي انحصار علة الحكم في محل الوصف في الوصف الذي
علق عليه الحكم وقد يكون الجهة لا تقييدية ولا تعليلية بل تكون عنوانا للذات كما في المهية من حيث هي لو كان
المقصود المهية المعراة عن جميع القيود حتى الارسال لان الحيثية عنوانا للذات فالحيثية من باب التأكيد
لا التأسيس كما في الحيثية على تقدير التقييد والتعليل اما لو كان المقصود المهية المقيدة بقيد الارسال
والاطلاق نظير الماء المطلق والجهة المطلق والمعقول المطلق فالجهة تقييدية وقد تكون الجهة ايضا لا تقييدية
ولا تعليلية بل تكون من باب التمثيل كما لو قيل اضرب زيدا كما ضربت عمروا لو كان الغرض الا مطلق الضرب
فكان قوله كما ضربت عمروا تمثيلا لاصل الضرب لا قيدا للضرب بان يكون المأمور به هو الضرب المقيد
الضرب المماثل لضرب زيد فيفهم منه عدم جواز الضرب بنحو اخر واحتمال التقييد والتمثيل يطرق في غالب
موارد التمثيل ان كان التمثيل بالمثل ومن ذلك قوله سبحانه ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا
حيث انه يحتمل فيه ان يكون الغرض هو استدعاء مجرد عدم حمل الاصر فيكون الجهة تمثيلية لاصل حمل الا
ويحتمل ان يكون الغرض استدعاء عدم الاصر المجهول فيكون الجهة تقييدية ويرشد اليه بعض الاخبار ولكن
وقوع الاحكام العسرة في هذه الشريعة بناء على ظهور الاية في الامتنان بالاجابة لاقتضاء ذلك كون الغرض
من السؤال استدعاء عدم الاصر المجهول والاقتضية الاجابة منافي ثبوت الاحكام العسرة في هذه الشريعة
وقد بان بما ذكر ان لام التعليل قد تدخل على قيد موضوع الحكم وقد تدخل على علة الحكم وقد يتوهم ان دخول
لام التعليل على علة التشريع فيما لو قيل مثلا يستحب غسل يوم الجمعة لرفع ارياح الاباط من باب الدخول
على العلة الناقصة وفيه ان علة التشريع ليست من باب العلة الناقصة بل من باب احدى العلتين التامتين
والفرق بين العلة الناقصة واحدى العلتين التامتين هو كفاية وجود العلة في وجود المعلول في احدى
العلتين التامتين هو كفاية وجود العلة في وجود المعلول بعد وجود العلة في العلة الناقصة الى غير

رسالة في الفرق بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية

مزيد شئ من وجود الشرط وعدم المانع ورفع ارتياح الاباط مستقل في استحباب الغسل ولا حاجة فيه الى شئ آخر لكن استحبابه مع الريح النتن في الاباط لعلة اخرى تقتضيه وقد يكون الجهة موضوع الحكم لا جزء موضوع الحكم ولا علة للحكم الموضوع كما في تعريف علم النحو بالعلم بقوانين اللفظ من حيث الاعراب والبناء وتعريف علم الصرف بالعلم بقوانين اللفظ من حيث الصحة والاعتلال ومن ذلك ما نبه به ان موضوع علم الفقه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير حيث ان المرجع الى ان موضوع علم الفقه الاحكام الخمسة ويشيد اليه ما ذكره في المعالم من انه لما كان البحث في علم الفقه من الاحكام الخمسة والصحة والبطلان من حيث كونها من عوارض افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير لكنك خبير بانه اخذ الصحة والبطلان واسقطهما في الجزاء وبما ذكر يظهر الحال في تعريف علم الطب بالعلم بقوانين يتعرف منها احوال بدن الانسان من جهة الصحة وعدمه

وفرق شيخنا السيد بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية بان الحيثية التقييدية ما يفصل بحيثه الكلي الى جزئيين ويحلل بحيثه الجزئي الى كليين ويخص الحكم في الكلام باحدهما ومن لوازمها امكان اتصاف الكلي الواحد المحيث بحكمين متضادين وكذلك الجزئي فهي بمنزلة اداة الشرطية والتعليلية المحضة بخلافها فهي ما يبقى محيثها بحاله من حيث الكلية والجزئية لا تتصرف فيه اصلا وتبين علة الحكم ومن خواصها ورود الحكم على الطبيعة الكلية بجميع افرادها تفصيلا في الاولى وعلى الجزئي بجميع خصوصياته في الاخيرة ومن لوازمها عدم اتصاف الكلي الواحد المحيث بها بحكمين متضادين وكذلك الجزئي لاتحاد الموضوع وعدم تاثير القيد في الاثنينية فهي بمنزلة اللام التعليلية ويقبلهما كلام واحد نحو اكرم الرجل من حيث انه فاضل لو جعلت الحيثية تقييدية معناه ان هذا الكلي ذو فردين احدهما مستحق للاكرام وهو الفاضل دون الآخر واذا اراد بيان الفرد الآخر يمكنه ان يقول لا تكرمه واهنه حيث يكون جاهلا فهي بمنزلة ان يقول اكرم الرجل اذا كان فاضلا واهنه اذا كان جاهلا ولو جعلت تعليلية محضة معناه ان هذا الكلي بجميع افراده تفصيلا اي سواء كان فاضلا او جاهلا مستحق للاكرام غير انه بين العلة في بعض افراده بانها الفضيلة او بان هذا الكلي الذي جميع افراده الفضلاء بحيث لا يتخلف الفضيلة عنها للاكرام والعلة في الجميع هي الفضيلة وعلى التقديرين لا يمكنه ان يقول واهنه حيث يكون جاهلا لحصول التناقض واما لو اراد به ان هذا الكلي على الاطلاق من دون التفات الى الاستيعاب وامكان تخلف الفضيلة عن بعض الافراد مستحق للاكرام وعلته الفضيلة فاما ان يكون علة واحدة او مشتركة وعلى

انما

انما المحق التقييدية لا يوافقه تفصيل بين الافراد الا ان في الاول يجعل حكم البعض الآخر مبنيا بالخلاف نظرا الى وجوب تخلف المعلول بدون العلة الواحدة وفي الثاني يصير حكمه مسكوتا عنه وفي نحو اكرم اباك من حيث الابوة اذا جعلت تقييدية معناه ان هذا الجزئي مستحق للاكرام اذا التفت فيه الى جهة الابوة من دون ان يلتفت فيه الى جهة اخرى واذا اراد بيان حكم الجهة الاخرى يمكنه ان يقول ولا تكرمه واهنه من حيث الكفر واذا جعلت تعليلية معناه ان هذا الجزئي مستحق للاكرام لا يتخلف عنه اصلا اما لعدم وجود جهة فيه غير الابوة او لجهة اخرى هي ايضا مقتضية له الا انه لا يبين المصلحة الا من جهة الابوة واما لو لم يرد به على الاطلاق مع امكان التخلف فيلحق بالتقييدية اقول ان ما ذكره لا يسمن ولا يغني من الجوع بوجه من الوجوه بل هو محل النظر من وجوه والعمدة تجويز توارد الحكمين المتضادين في تحليل الجزئي الى كليين من باب اختلاف التعلق بالحيثيتين التقييديتين ويظهر الحال بما يأتي بل اصل تعميم الحيثية التقييدية لتحليل الجزئي الى كليين في غير المحل

ثم ان الفرق المتقدم في باب الجهة التقييدية والتعليلية انما هو بحسب المعنى واما بحسب اللفظ فقد حكم شيخنا السيد بان ادوات الشرط للتقييد وادوات التعليل كاللام للتعليل قال وربما يشك في بعض الالفاظ كلفظ حيث هل هي مشتركة بينهما او تختص بالتقييدية والظاهر الاخير كيف لا وانه لم يعد في ابواب منصوص العلة من ادواته وايضا وضعها للظرفية وظرف الشيء لا يعلل به ويضعف بما تقدم من دلالة القضية الشرطية على علية الشرط للجزاء ونقل العضدي على ان لفظة ان من الفاظ التعليل كما تقدم لكن نقول ان الظاهر من القضية الشرطية وان كان علية الشرط للجزاء لكن دلالة القضية الشرطية غير دلالة ان عليها وشتان بينهما وما ذكره العضدي غير ثابت بل ثابت العدم ومع ذلك اللام قد تدخل على علة الحكم وقد تدخل على علة الفعل نحو ضربته للتأديب بل اللام في مثله لتعليل الفعل بعد ثبوت استعمالها في تعليل الحكم وان كان المدار في مثله على كون اللام لتعليل الحكم والمدار في تعليل الفعل على التقييد كما يظهر مما مر وبعد ذا ما اقول ان مقتضى كلماتهم ان الجهة التقييدية اعم من تفصيل الكلي الى جزئية وتحليل الجزئي الى كليين والتحقيق ان المدار في تفصيل الكلي على تفصيل النوع الى صنفين وهو لا يتفق في تحليل الجنس الى نوعين اذ الغرض من التقييد بالجهة انما هو ابداء الاختلاف في الموضوع بالاعتبار ولا بد من ثبوت الاتفاق في افراد الموضوع في الحقيقة مع ان الجهة التقييدية لا بد فيها من تبيين كل فرد من افراد الموضوع لها ولو اختلف انواع الموضوع في الحقيقة فكل نوع لا مجال فيه للتقييد بنوع

نوع

رسالة في الفرق بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية

اخر والحق ان جواز تعليق الحكمين المتضادين على الكلي بتقييده بالجهتين وان لا شك فيه لكن لا يكون الا
من باب الاجتماع في مورد واحد والقول بجواز اجتماع الحكمين المتضادين في الكلي بواسطة تقييده بجهتين
نظير ما ذكره العضدي من عدم الخلاف في جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالجنس بان يجب فرد
ويحرم فرد كالسجود لله وللشمس والقمر وفسر الواحد النوعي الواحد بالجنس بالنوع بحيث لا يبعد دلالة
اشخاصها ولا خفاء في ان الامر في مثل السجود ليس من باب اجتماع الوجوب والحرمة في مورد واحد كيف
والمفروض وجوب فرد وحرمة فرد وليس القول بجواز اجتماع الحكمين المتضادين في الواحد بالنوع الا مثل
القول بجواز اجتماع المتضادين في دار الدنيا وكذا القول باجتماع الحرارة والبرودة في الهواء مع اختلاف
البلدان بحسب الهواء في الحرارة والبرودة بل هو الحال في القول بجواز اجتماع الحكمين المتضادين في الكلي
بتقييده بالجهتين لكن ما في كلماتهم انما هو جواز تعليق الحكمين المتضادين على الكلي بتوسط الجهتين
التقييديتين لا اجتماع الحكمين المتضادين في الكلي بتوسط الجهتين التقييديتين واما الجزئي فالحق
عدم جواز تعليق الحكمين المتضادين عليه بتوسط التقييد بالجهتين اذ ضيق دائرته قضية التشخص
مانع عن جواز تقطيعه الى قطعتين بخلاف الكلي فان سعة دائرته توجب جواز تقطيعه الى قطعتين و
القول بجواز اجتماع الحكمين المتضادين في الجزئي بتوسط الجهتين التقييديتين من باب عدم التامل في
الفرق بين الوحدة النوعية والوحدة الشخصية وبوجه اخر لا يتمكن التحليل من تكثير الفرد قضية التفرد
والتشخص ولا محيص في الجهة التقييدية من تكثير ذات الموضوع فلا مجال لتعليق الحكمين المتضادين
في الفرد بتوسط الجهتين التقييديتين من باب السالبة بانتفاء الموضوع لعدم تحصل الجهة التقييدية
في الفرد وبوجه ثالث تقييد وجوب الفرد في الصلوة في الدار المغصوبة بكونه صلوة وحرمته بكونه
غصبا تستلزم تقييد الشيء بجزئه اذ الفرد المشار اليه مركب من كليين ومن الوجود فتقييده باحد الكليين
من باب تقييد الشيء بجزئه ومع ذلك وجوب الفرد في الصلوة في الدار المغصوبة مثلا لا يكون مقيدا
بكونه صلوة ولا يكون حرمته مقيدة بكونه غصبا ولو صح تقييد الوجوب بكونه صلوة وتقييد الحرمة
بكونه غصبا ومع ذلك حرمة الفرد في الصلوة في الدار المغصوبة لا تكون مقيدة بكونه غصبا ولو كان
وجوبه مقيدا بكونه صلوة وبوجه اخر لا يخرج التقييد بالجهة عن التقييد بالنية غالبا وحرمة الغصب
غير مقيدة بالنية بلا اشتباه لا مقتضيا تقييد الحرمة بالنية كون النية شرطا في الحرمة مع ان الحرمة غير

مشروطة بالنية بلا مرية من ذي مسكة الا ان يقال كما ان الحرمة غير مقيدة بالنية فكذا الوجوب غير مقيد
بالنية للزوم اشتراط الوجوب بالنية على تقدير كون الوجوب مقيدا بالنية وهو ظاهر الفساد فليس تقييد
الحرمة بكونه غصبا اولى من منع تقييد الوجوب بكونه صلوة وان قلت انه لا اشكال في جواز ان يقال اضرب
زيدا للتاديب ولا تضربه للاهانة قلت ان ضرب زيد من باب الكلي كالضرب المطلق فيجوز اجتماع الوجوب و
الحرمة في الضرب المطلق بتوسط التاديب والاهانة فكذا الحال في ضرب زيد وان قلت انه لا اشكال في جواز ان
يقال زيد مستحق للاكرام لعلمه ومستحق للاهانة لفسقه قلت انه لا يكون العلم والفسق من باب الحيثية التقييدية
كذا الحال في العالم والفاسق مع ان المرجع فيه الى استحقاق زيد شانا للاكرام والاهانة والامر لو انضم
لا مجال لاستحقاق الاكرام والاهانة فعلا في زيد قضية الضيق والتشخص نعم لا يخلو الامر من تساوي
الاستحقاق للاكرام والاهانة فلا يبقى الا استحقاق لشيء من الاكرام والاهانة او يزيد الاستحقاق للاكرام
على الاستحقاق للاهانة او بالعكس فالمدار على الزائد فزيد يستحق للاكرام او الاهانة وبما مر يظهر الحال في
تحليل الكلي الى كليين كما ذكره في الذكرى من ان للجهاد ونحوه غايتين فمن حيث الامتثال المقتضي للثواب عبادة
ومن حيث الاعزاز وكف الضرر لا يشترط فيه التقرب بناء على كون الغرض الجمع بين العبادة والمعاملة في مفهوم
الجهاد ونحوه واما لو كان الغرض الجمع بينهما في افراد الجهاد ونحوه فالامر من باب تحليل الجزئي الى كليين فقد
ظهر انه لا يجوز تعليق الحكمين المتضادين على الجزئي الحقيقي والاضافي من باب التحليل الى كليين ولا يذهب
عليك انه لا باس بان يجتمع في الجزئي جهتان تقتضي احديهما الشيء والاخرى غير مقتضية له اذ المرجع فيه الى
ثبوت جهة مقتضية لشيء من دون تناف وتضاد في الباب وما لا يجوز انما هو اجتماع جهتين مقتضيتين
لامرين متضادين ومن ذلك ما اجيب به عن الاشكال في الجمع بين التخصيص بالصفة والقول بعدم حجية
مفهوم الوصف من ان المدار في التخصيص بالصفة على النعت النحوي والمدار في القول بعدم حجية مفهوم
الوصف على المشتق نحو في الغنم السائمة زكوة فيجتمع جهتان يكون احديهما حجة دون الاخرى اي يكون
مفهوم النعت النحوي حجة من باب مفهوم القيد دون مفهوم المشتق من باب الاشتقاق لكن ينافي
الوجه المذكور ومن ذلك ايضا حجية خبر الواحد من حيث الخصوصية وعدم حجيته من حيث الطبيعة
بناء على حجية الظنون الخاصة وعكسه بناء على حجية مطلق الظن بل لا ريب في الحجية من احدى الجهتين دون
الاخرى ويمكن ان يقال ان ما لا يجوز انما هو توارد الحكمين المتضادين والنفي والاثبات في الواحد الشخصي

تحليلاً لا الكليين من باب التقييد الى جهتين لكن لا باس بتوارد الاعتبار وعدم الاعتبار على نفس الجهتين
بل يجوز توارد الحكمين المتضادين على نفس الجهتين الا انه لابد من تخلل النية في البين فلا باس باعتبار
جهة التقييد دون جهة الاشتقاق في المثال المذكور وكذا لا باس باعتبار جهة الخصوصية في خبر الواحد
دون جهة الطبيعة وبالعكس نظير ذلك جواز اعتبار الجنس دون الفصل وان امتنع بقاء الجنس بدون
الفصل كما في تطرق الامانة الشرعية عند بطلان الامانة المالكية بالموت والجنون والاغماء وكذا عند
بطلان الوقف لو كان الوقف على من لا ينقرض غالبا وتطرق الانقراض كما لو وقف على القناطر وانقطع المارة
عنها ولزوم الصرف في وجوه البر وكذا جواز التصرف في البيع المعاطاتي مع بطلان التمليك اعتبارا بالاباحة
التصرف وان كان الاباحة مقصودة بالتمليك كما حررناه في الرسالة المعمولة في بيع المعاطاة وعزيز الكلام
موكول الى ما حررناه في الرسالة المعمولة في حجية الظن وبعد اللتيا والتي اقول ان حيث ظرف مكان كما
تقول اقم حيث يقوم زيد كما ان حين ظرف زمان وعن ابي حاتم انه غلط كثير من العلماء فجعلوا حين بمعنى
حيث فاستعمال الان حيث وهي كثيرة في مثل ما يقال الماهية من حيث هي الماهية من حيث التشخص الماهية
من حيث الوجود مبنية على المجاز والغرض معلوم والمقصود واضح واما الجهة فيمكن ان يقال ان المقصود
بها العلة واستعمالها فيها غير عزيز ومنه ما يقال الحكم كذا من جهة كذا والغرض من تقسيمها الى التقييد
والتعليل انها اما ان تكون قيدا لموضوع الحكم وعلة للفعل في بعض موارد كونها قيدا للموضوع نحو
لا تضرب للايذاء او علة للحكم نحو لا تشرب الخمر لانها مسكرة وجهة القضية مصطلح في لسان
ارباب الميزان في اللفظ الدال في القضية الملفوظة على تكيف نسبة المحمول الى الموضوع بكيفية مثل
الضرورة والدوام والامكان والامتناع وغير ذلك وكذا الصورة العقلية في القضية المعقولة و
اما تقسيم الحيثية الى التقييد والتعليل فهو مبني على المسامحة في اصل الحيثية فالمناسب ذكر الكلام
في اقسام تعلق الحكم بالموضوع فنقول ان الحكم الذي يتعلق بالموضوع في المحاورات اما ان يتعلق بموضوع
منفردا او يتعلق به مع ضم شيء اخر وعلى الثاني اما ان يكون الشيء الثاني قيدا او علة او لا قيدا ولا علة
او قيدا وعلة باعتبارين او باعتبار واحد كما ان الامور المركوزة في النفس المتفرقة فيها المترتبة عليها
امور اخرى اما ان يكون على وجه الاطلاق او التقييد وعلى التقديرين لابد في ترتب الامور الاخر
من العلة وكيف كان فالاقسام المتقدمة في باب تعلق الحكم بالموضوع لا كلام ولا اشكال في القسم

الاول منها اعني صورة انفراد الموضوع والفرق بين القسم الثاني والثالث والمرجع الى الفرق بين
القيد والعلة ان التقييد بالقيد جزء متعلق الحكم والتقييد داخل في المتعلق والقيد خارج الا انه
شرط تعلق الحكم كما في الخمر المسكر حرام حيث ان الحرمة ترد على الخمر مقيدة بالاسكار والاسكار شرط
الحرمة واما في مثل اضرب زيدا للتاديب فالواجب الضرب المقيد بالتاديب ونفس التاديب شرط
الوجوب وشرط الفعل على القولين في باب الواجب المشروط من كون الشرط قيدا للوجوب او قيدا
للفعل بناء على دخول التقييد في متعلق الحكم وخروج القيد واما العلة فهي خارجة عن متعلق الحكم و
التعليل ايضا خارج فالمتعلق بسيط وعلى تقدير التقييد يجوز تعليق حكم اخر مضاد للحكم الاول مع تقييد
الموضوع بقيد مضاد للقيد المذكور وعلى هذا يتكثر الموضوع على وجه التفصيل والافراد لتعدد
بعض الجهات انما يثبت موضوعا على وجه التفصيل وموضوعا على وجه الاجمال غير الموضوع المذكور
والوجه في جواز تعليق الحكم المضاد والتعلق الاول تعلق الحكم حيث ان المقيد شيء اعني مجموع المقيد والقيد
وبعبارة اخرى مجموع الشيء المنضم مع شيء اخر غير مجموع الشيء المنضم مع شيء اخر بخلاف الحال على تقدير
التعليل فانه لما فرض بساطة متعلق الحكم فلا مجال لتعليق حكمين متضادين واما القسم الرابع فهو
كما يقال الماهية من حيث هي المقصود بالماهية المعراة عن جميع القيود حتى الارسال واللابشرطية
والمهية لا المقسمية التي الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا بشرط وكذا ما يقال اضرب زيدا كما ضربت عمرا لو كان
المقصود الامر بمطلق الضرب واما القسم الخامس فهو نحو الخمر المسكر حرام لاقتضاء مفهوم الوصف
بناء على حجية كون الاسكار قيد الحرمة فالحرام هو الخمر المقيد بالاسكار ففيه زوال الحرمة باستعمال الاسكار
واقتضاء مفهوم العلة بناء على اشعار تعليق الحكم على الوصف بعليته مطلقا او حجية مثل المثال المذكور
لكون التعليق من باب التعليق على الوصف المناسب عليته الاسكار للحرمة فمقتضاه زوال الحرمة
بانتفاء الاسكار الا انه من جهة انتفاء الحكم بانتفاء علته لا من جهة الحكم بانتفاء جزء متعلقه كما يقتضيه
التقييد لكن هذا مبني على كون المدار في التقييد على ظاهر الكلام كما هو مقتضى فرض الكلام في باب المحاورات
والا فلو كان المدار على واقعة تعلق الحكم وحينئذ يكون الامر من باب التقييد باعتبارين لكن قد تقدم عدم
ممانعة لا ناظر عن كون الجهة تعليلية واما القسم السادس فهو نحو الخمر حرام ان كانت مسكرة لكون
الشرط من باب القيد هذا والاظهر ان ظاهر القضية انما يقتضي العلية للجزاء في جانب الشرط بكونه

على نفسها او بوجود العلة عنده وجوده كما حررناه في محله ويمكن ان يقال ان الجهة التقييدية تقييد انت لا
الموضوع بالحمل حيثا ان مجموع زيد وعمرو غير مجموع زيد وبكر الا انه ينقدح بان اصل المجموع لا يكون
من باب المحسوس فكيف يكون اختلافه من باب المحسوس بل اصل تكثر الموضوع بواسطة جهة التقييدية
يظهر الكلام فيه مما تقدم **تنبيهات الاول** انه لا مجال لاجتماع الامر والنهي فيما لو كانت النسبة
بين المامور به والمنهي عنه من باب العموم والخصوص من وجه في مورد الاجتماع كالصلوة في الدار المغصوبة
كما هو الراجح المعروف بناء على تعلق الاحكام بالطبائع من باب اختلاف المتعلق بالجهة التقييدية لعدم
تمكن الامر والنهي عن التجاوز عن الطبيعة الى الفرد واطرادهما فيه وسرايتهما اليه بناء على تعلق الاحكام
بالطبائع وعدم تولية الامر بالطبيعة والنهي عنها بناء على ذلك للامر بالفرد والنهي عنه مضافا
الى ان الامر بالفرد يستلزم الامر بتحصيل الحاصل والظاهر انه يدعي القائلون بجواز الاجتماع اجتماع
الامر والنهي بل دعوا اختلاف الامر والنهي حقيقة بناء على تعلق الاحكام بالطبائع لاختلاف الطبيعة
المامور بها والطبيعة المنهي عنها واتفاق الانطباق بسوء اختيار المكلف لكن يمكن القول بان مقتضى
بعض الكلمات ولو كان ممن لا يقول بجواز اجتماع الامر والنهي والقول بجواز اجتماع الامر و
النهي واما دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمة لاختلاف المتعلق بالجهة التقييدية كما هو مقتضى
صريح بعض الكلمات فهي مبنية على جواز تورد الحكمين المتضادين على الجزئي بتوسط الحيثيتين
التقييديتين من باب تحليل ذلك الجزئي الى كليين وقد تقدم الكلام فيه بل اصل تعميم الحيثية التقييدية
لتحليل الجزئي الى كليين في غير المحل كما تقدم مع ان التحليل انما ينفع في تخصيص علة الوجوب والحرمة لا بمجال
لوجوب الفرد مقيدا بالطبيعة المامور بها وحرمته مقيدة بالطبيعة المنهي عنها بل لا يكون وجوب
الفرد مقيدا بكونه صلوة ولا حرمته مقيدة بكونه غصبا ولو امكن التقييد فيهما بل لا يكون الحرمة
مقيدة بكونه غصبا ولو كان الوجوب مقيدا بكونه صلوة وقد تقدم هذه المراحل ومما ذكرنا
يظهر الحال في اجتماع المحبوبية والمبغوضية وربما يقال بجواز اجتماع الوجوب والحرمة بناء على
تعلق الاحكام بالافراد لاختلاف المتعلق بالجهة التقييدية وهو في غاية السخافة وقد حررنا الحال
في محله ومما سمعت يظهر لك الحال في اجتماع الوجوب والحرمة فيما لو كانت النسبة بين المامور
والمنهي عنه من باب العموم والخصوص المطلق **الثاني** انه قد جرى القائلون بجواز اجتماع

الامر والنهي

الامر والنهي في مكروهات العبادات على اجتماع الوجوب والكراهة بالمعنى المصطلح لاختلاف متعلق الوجوب
والكراهة بالجهة التقييدية واما القائلون بعدم الجواز فقد بنوا تارة على كون النهي بمعنى قلة الثواب
واخرى على كون المرجوحية اضافية وثالثة على رجوع النهي الى الخارج عن حقيقة العبادة كالتعرض
للرشاش في الصلوة في الحمام وتنفير الابل في المعاطن وقد زيفنا الكل في محله **الثالث** ان
مقتضى كلام صاحب المعالم في باب اجتماع الامر والنهي عدم كفاية الجهة التقييدية في جواز اجتماع الوجوب
والحرمة ولزوم تعدد مورد الوجوب والحرمة بالحس بحيث يعد هذا واجبا وذاك حراما بل مقتضاه
عدم كفاية الجهة التقييدية في جواز تعلق الحكمين المتضادين مطلقا لعدم الفرق بين الوجوب والحرمة
وغيرهما من الاحكام المتضادة وانت خبير بانه لا مجال للشك في جواز تورد الحكمين المتضادين في
تفصيل الكلي الى جزئيين كالامر بالضرب للتاديب والنهي عن الضرب للاهانة مع عدم اختلاف المتعلق
بالحس وان كان الاظهر عدم اجتماع الحكمين المتضادين في مورد واحد باختلاف الجهة في تفصيل الجزئي
الى كليين كما يظهر مما مر ودعوى اختلاف المتعلق بالحس على ذلك في غير المحل نعم الحق عدم جواز تورد
الحكمين المتضادين في تحليل الجزئي الى كليين كالصلوة في الدار المغصوبة من باب اختلاف الجهة
بالجهة التقييدية كما مر **الرابع** انه قد تطرق الكلام في جواز اتصاف احد افراد الواجب التخييري با
لاستحباب بالمعنى المصطلح بكونه افضل الافراد لا الاستحباب بمعنى كثرة الثواب نظير الكراهة بمعنى قلة
الثواب نظير الكراهة بمعنى قلة الثواب في مكروهات العبادات وقد جرى على القول بالجواز جماعة و
المدرك جواز اجتماع الحكمين المتضادين باختلاف الجهة التقييدية حيث ان محل الوجوب هو الكلي
ومحل الاستحباب هو الجزئي وهو المحكي عن بعض من انكر جواز اجتماع الامر والنهي وانكر الجواز صاحب
المدارك وربما يتوهم ان الاستحباب لا ينافي الوجوب اذ منافاة الاستحباب مع الوجوب العيني في
الفصل اعني جواز الترك والا فهما مشتركان في الجنس اعني طلب الفعل والمدار في الوجوب التخييري
على جواز الترك فلا منافاة في البين ويندفع بان المدار في الاستحباب على جواز الترك بدون البدل
والمدار في الوجوب التخييري على جواز الترك مع وجوب البدل وانه احد الامرين من الاخر والمنافاة
في البين في غاية الظهور وقد فصلنا الحال في محله **الخامس** انه لا باس باجتماع الحكمين
المتحدين في الجنس والمتضادين في الفصل في الواحد الشخصي باختلاف الجهة التقييدية بتحليل

الجزئي

الجزئي الى كليين كالوجوب لنفسي والوجوب لغيري كما في الايمان لوجوبه لنفسه ووجوبه لغيره لاشتراط صحة العبادات به وكذا ستر العورة عن الناظر المحترم لوجوبه لنفسه ووجوبه لاشتراط صحة الصلوة به وكذا صوم شهر رمضان لوجوبه لنفسه ووجوبه لغيره لاشتراط صحة الاعتكاف المنذور فعله في شهر رمضان لعدم لزوم المنافاة الا انه لو كان كل من الوجوبين مثلا من باب التوصلي فيتاتى امتثال الوجوبين بفعل واحد وان كان كل منهما من باب الوجوب التعبدي فلابد من تعدد النية ولو كان احدهما تعبديا دون الاخر وجب النية للتعبدي فقط **السادس** انه قد اشكل الامر على من انكر جواز تعليق الحكمين المتضادين ولو باختلاف الجهة لرجوعها الى التعليل قولا بتعلق الاحكام بالافراد في باب تداخل الواجبات والمندوبات لو نوى الجميع او لم ينو شيئا او اقتصر على قصد الفريضة كصاحب المدارك والذخيرة واذا جمع كل منهما في حصص بعض بحكم الاول بان الواقع هو الواجب لكن المستحب يتادى باتيانه واحتمل الاخير تادى كلا الوظيفتين بالاخرى بمعنى انه يحصل له ثوابها وان لم يكن من افرادها حقيقة وان استحباب المندوب يختص بصورة لا يحصل بسبب الوجوب المراد من استحبابه انما هو استحبابه من حيث هو مع قطع النظر عن طريان المقتضى للوجوب **السابع** انه قد استشكل الفاضل اللاهيجي في بعض افاداته بان الجهة التقييدية لو كانت مكثرة لذات الموضوع يلزم ان يكون زيد مثلا كليا فانه من حيث انه حيوان مغاير له من حيث انه ناطق وكاتب وضاحك ويصدق على جميعها زيد فيكون امرا مشتركا بين الكثيرين فيكون كليا والمرجع الى انه لو كانت الحيثية التقييدية موجبة لكثرة ذات الموضوع لكان الموضوع صادقا على كثيرين ضرورة صدق المقسم على الاقسام اقول ان زيدا لا يصدق على مجموع الحيث والمحيث به كزيد من حيث الكتابة كيف لا ولو صدق عليه يلزم صدق الشيء على المجموع المركب من نفسه ومن غيره فزيد جزء المجموع المركب ولا مجال لكون المجموع زيدا وان قلت ان الفرد في جميع الموارد مركب من الماهية المتشخص ومع هذا يصدق الكلي عليه قلنا ان الكلي يصدق على الماهية المقرونة بالوجود الخاص اي مصداق الوجود والمحيث به في الاشكال المذكور هو المفهوم الكلي ولو حيث الماهية بمفهوم الوجود فلا يصدق الماهية على المجموع المركب ومع هذا نقول ان المحيث به في الاشكال اما جزئه كالناطقية او خارج عنه كالكتابة والضحك ولا مجال لصدق الشيء على جزئه والخارج عنه ولا

يكون

يكون المجموع المركب من الشيء وجزئه او المجموع المركب من الشيء والخارج عنه فردا له ويمكن ان يقال ان المقصود بالاشكال انه لو تكثر زيد بتوسط الحيثية التقييدية فيتعدد المحيث الى حد الكثرة ويصدق زيد على المتعدد الكثير فيكون زيد كليا لصدقه على المتعدد الكثير لكن نقول ان زيدا متحد في موارد التحييث ولا تعدد ولا تكثر فيه حتى يتاتى صدقه على الكثير والمقصود من ان الحيثية التقييدية توجب الكثرة في ذات الموضوع ان الحيثية التقييدية توجب رسم موضوعات متعددة لتعدد المجموع المركب من المحيث والمحيث به على حسب تعدد المحيث به وليس الغرض تعدد المحيث وكثرته بنفسه كيف لا ولا يتخيل عاقل تعدد المتحد بنفسه بانضمام امر خارج وبعد ما مر اقول ان الاشكال المذكور مبني على اطراد منفعة الجهة التقييدية في تحليل الجزئي الى كليين قد تقدم ما فيه **الثامن** انه قد ظهر فيما مر انه لا اشكال في جواز تعليق الحكمين المتضادين على الكلي مقيد الجهتين تقييديتين ولا اشكال في عدم جواز تعليق الحكمين المتضادين على الكلي بجهتين تعليليتين قضية اختلاف الموضوع لاختلاف المجموع المركب في الاول واتحاده في الثاني ويظهر مما مر انه لا اشكال في عدم جواز تعليق الحكمين المتضادين لو كان احدى الجهتين عنوان الذات والاخرى تعليلية والوجه اتحاد الموضوع وبقي الكلام في جواز تعليق المتضادين على الكلي مقيدا بجهة تقييدية ومعللا بجهة تعليلية وكذا في جواز تعليق الحكمين المتضادين لو كان احد الجهتين عنوان الذات والاخرى تقييدية والحق عدم الجواز للزوم اتحاد موضوع الحكمين المتضادين اذ موضوع الحكم في الجهة التعليلية انما هو الطبيعة والحكم المعلق على الطبيعة اللابشرط سار في جميع الافراد لو كان الحكم المذكور هو الحرمة او الحكم الوضعي واما لو كان الحكم المذكور هو الوجوب سواء كان استفادة الوجوب بالعرف والجملة الخبرية فهو يستلزم الوجوب التخييري بالنسبة الى جميع الافراد والمقيد من افراد الطبيعة اللابشرط فيلزم توارد الحكمين المتضادين على المقيد وبهذا يظهر عدم جواز تعليق الحكمين المتضادين لو كان احد الجهتين عنوان الذات والاخرى تعليلية وكذا الحال في تعليق الحكم على الطبيعة اللابشرط من دون ذكر الجهة وتعليق الحكم المضاد لذلك الحكم على تلك الطبيعة مقيدة بجهة تقييدية قد شاع بينهم ان يحكموا بحكم في المباحث ثم يحكموا بضده في بعض الافراد ومن هذا ما وقع في بحث بناء العام على الخاص حيث انهم حكموا بتقديم الخاص واورد عليه واحد من المتاخرين على الفاضل

الحكمين

التوني

التوغل في اشباع الكلام في الاقسام حتى بلغنها الى الف وسبعمائة واثنين وتسعين بان تلك الاقسام
مبنية على الامور الخارجية والحكم بتقديم الخاص على العام بملاحظة العام والخاص من حيث انهما
عام وخاص وكذا ما قيل من ان المنطوق من حيث انه منطوق يقدم على المفهوم من حيث انه مفهوم لكن المفهوم
الخاص يقدم على المنطوق العام من حيث الخصوص والعموم وكذا ما قد اشتهر من قبح الصدق في
الضار وحسن الكذب النافع مع القول بحسن الصدق وقبح الكذب بل الحكم المحقق القمي بجواز
اجتماع الوجوب والحرمة فيما لو كانت النسبة بين المأمور به والمنهي عنه من باب العموم والخصوص المطلق
كما لو قيل صل ثم قيل لا تصل في المكان المغصوب وتحقيق الحال ان تعليق الحكم على الطبيعة من حيث
انها هي يوجب سراية الحكم الى جميع الافراد ولذا يأتي الاشكال في جواز الجمع بين تعليق الحكم على
الطبيعة من حيث انها هي وتعليق الحكم بـ[illegible] على بعض الافراد المقرون ببعض الجهات فيرجع المضاد
الامر على تقدير عدم جواز الجمع الى التخلف لافراد اي لاصناف في متعلق الحكم في التعليق الثاني لا
يخرج عن الكلي الا انه خاص بالنسبة الى الكلي في التعليق الاول فنقول ان الطبائع على اقسام احدها
ما يكون حسنا بالذات وهذا قد يعرض عليه جهة مقبحة وهذه الجهة اما ان تكون مقهورة
لحسن الطبيعة او مساوية لها او قاهرة عليها فعلى الاول يكون الفرد المقرون بالجهة المشار
اليها محبوبا ايضا وعلى الثاني يكون الفرد حاويا للمحبوب الشأني والمبغوض الشأني لكنه بالفعل
غير محبوب ولا مبغوض ومن هذا الباب الصلوة في المكان المغصوب والصلوة في الحمام وعلى الثالث
يكون الفرد مبغوضا بالفعل ثانيها ما يكون قبيحا بالذات وهذا قد يعرض عليه جهة محسنة وهذه
الجهة اما ان تكون مقهورة لبغض الطبيعة او مساوية لها او قاهرة عليها فعلى الاول يكون الفرد
المقرون بالجهة المشار اليها مبغوضا ايضا وعلى الثاني يكون الفرد حاويا ايضا للمحبوب الشأني
والمبغوض الشأني لكنه بالفعل غير محبوب ولا مبغوض وعلى الثالث يكون الفرد محبوبا بالفعل و
منه ما ربما يكون شخص محل كراهة الطبيعة لكنه قد يعرض عليه جهة الحاجة اليه فيصير محبوبا غاية
الحب ونظيره كثير في العرفيات ثالثها ما يكون خاليا عن الحسن والقبح وهذا قد يعرض عليه جهة
محسنة وقد يعرض عليه جهة مقبحة وقد يعرض عليه جهة محسنة وجهة مقبحة معا فعلى الاول
يكون الفرد المقرون بالجهة المحسنة محبوبا وعلى الثاني يكون الفرد المقرون بالجهة المقبحة مبغوضا

وعلى الثالث

وعلى الثالث ان كان احدى الجهتين قاهرة على الاخرى فالفرد محكوم بحكم الجهة القاهرة وان
تساوت الجهتان فلا يكون الفرد بالفعل محبوبا ولا مبغوضا وبهذا يظهر الحال لو عرض الجهة المحسنة
والمقبحة معا على ما يكون حسنا او قبيحا بالذات وقد حررنا عند الكلام في ان الحسن والقبح بالذات
او بالجهات والاعتبارات ما ينفع في المقام وبعد هذا اقول ان الاحكام لما ترد على الماهيات في محل
عليها فالاحكام محمولة على الماهيات بذاتها من حيث انها هي ومع قطع النظر عن عروض العوارض و
الحمل مبني على الثانية اذ اطلاق الحمل في مقام بيان حكم الذات ولا يشمل صورة عروض العوارض
مثلا يقال الكذب قبيح بمعنى ان الكذب من شأنه ان يلام ويعاقب عليه عاجلا او آجلا والثانية تسري
الى جميع الافراد ولا تنفك عن الطبيعة اذ ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف واما الكذب النافع فحسنه انما
هو بواسطة عروض العارض القاهر وليس التخلف من باب التخلف الذاتي ولو قيل السكر حلو ثم اختلط
السكر بالخل بعروض الحموضة للسكر من باب العارض القاهر والا فالذات للسكر على حاله ويشهد به انه
لا يصح ان يقال السكر بين حلو وحامض والاخير انما اختلط بالحامض ويرشد الى ما ذكرناه اختلاف
حكم الجزء والكل كثيرا مثلا الشخص الواحد لا يرفع الحجر العظيم لكنه يرفعه الجماعة فقد اختلف حكم الجزء
والكل فلا بأس بالقول بتقديم الخاص على العام من حيث انهما هما وتقديم العام على الخاص عند
اعتضاد العام بالشهرة مثلا لكون تقديم العام من باب طرو الجهة القاهرة للعام على الخاص
بما مر يظهر الحال في اختلاف حكم الطبائع والافراد المقرونة بالجهات الخارجية مع قطع النظر عن حمل
الاحكام على الطبائع والافراد ويظهر بما تقدم عدم منافاة الاتفاق على عدم قدح الصغائر الغير
البالغة حد الاصرار مع كونها قادحة بواسطة المنافاة للمروة وكذا عدم منافاة الاتفاق على كون
الاصرار على الصغيرة قادحا في العدالة مع كون الصغيرة معفوا عنها لمن اجتنب عن الكبيرة والمفروض
في كون الاصرار قادحا هو الاجتناب عن الكبيرة والا كان العدالة منقدحة بارتكاب الكبيرة ولا مجال
لكون الصغيرة قادحة في العدالة لانه يأتي القدح بها شأنا الا انه خلاف ظاهر نسبة القدح الى
الاصرار ويمكن الدفع عن دفع المنافاة ايضا بان القادح في العدالة انما هو مجموع الصغائر البالغة
حد الاصرار واختلاف حكم الاجزاء والكل كثير كما مر نعم مقتضى قوله سبحانه ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم هو كون الصغيرة معفوا عنها ولو بلغت حد الاصرار الا ان اطلاقها

الاخبار

الكتاب عفو فانه لا اعتبار بها مع ان التقييد امر سهل ويمكن الدفع ايضا بامكان كون المباح قادحا في العدالة كما في منافيات المروة على القول بكونها قادحة في العدالة لكن يمكن ان يقال انه وان يمكن كون المباح قادحا في العدالة لكن الظاهر ان الاتفاق على كون الاصرار على الصغيرة قادحا في العدالة مبني على كون الاصرار على الصغيرة معصية يعاقب عليها مضافا الى وجوب التوبة عن الصغيرة بناء على وجوب التوبة عن المعصية المعفو عنها كما في العزم على المعصية بناء على كونها معصية وبهذا يرتفع التوحش عن اجتماع القادح والعفو وقد يدفع بان القادح تكرار الصغيرة والعفو عن الصغيرة المكررة ويندفع بان الصغيرة الاخيرة انما هي التي يحصل بها الاصرار فهي قادحة من باب حصول الاصرار فان اخذنا نفس الصغيرة في جانب العفو نأخذ ايضا الاتيان بها في جانب القدح ويظهر بما تقدم ايضا عدم منافاة المكاسب الدنية مع كونها منافية للمروة لو وقعت من اهل الشرف حيث انها غير منافية للمروة من حيث انها هي ومنافاتها للمروة من حيث وقوعها من اهل الشرف ومن هذا ان السيد السند العلي في الرياض حكم بعدم منافاة المكاسب المشار اليها للمروة على الاطلاق لكون الغرض من عدم المنافاة انما هو عدم منافاتها من حيث انها هي مع الجهات معتبرة في جميع الامور فلا باس بالمنافاة لو وقعت من اهل الشرف بل نزل على ذلك اطلاق القول باعتبار شهادة ارباب المكاسب المشار اليها من اعتبر المروة في العدالة الا ان يقال ان منافيات المروة من الامور الاضافية وتختلف باختلاف الاشخاص والاعصار والامصار كما صرح به جماعة فلا مجال للقول بعدم منافاة المكاسب المشار اليها للعدالة من حيث انها هي مع اطلاق ذلك ان مقالة السيد السند المشار اليه راجعة الى التفصيل في المنافاة لو كانت من اهل الشرف دون غيرهم كما جرى عليه بعض الاعلام وهو مقتضى ما عن بعض العامة من التفصيل في رد شهادتهم بين من يليق به ذلك فمن كانت صنعته اباه فلا يرد شهادته وغيره فترد شهادته وبوجه اخر المدار في المنافاة للمروة على الاضافة ومقتضى الاضافة كون الجهات او الفصول التي تختلف بها حال الشيء في عرض واحد فلا مجال لجعل كون المكاسب الدنية من اهل الخساسة اصلا وكونها من اهل الشرف من باب العارض فدعوى ان المكاسب الدنية من حيث انها هي لا تنافي المروة وانما المنافاة من جهة خصوصية كونها من اهل الشرف تنافي كون المدار في المنافاة للمروة على الاضافة وتستلزم القول بعدم انفاق المنافاة المروة في مثل الاكل في السوق اللهم الا ان يلتزم القول بان مثل الاكل في السوق لا ينافي المروة من حيث انها هي انما ينافي المروة

اولى من دعوى كون عدم المنافاة للمروة في اهل الخساسة من جهة العارض لا بالذات

لو وقعت من اهل الشرف وليس دعوى كون منافاة المكاسب المشار اليها للمروة من جهة كونها من جهة العارض لا بالذات ويمكن ان يقال ان المكاسب المشار اليها لا تنافي بجنسها ولا بفصلها اعني كونها من اهل الخساسة واما لو كانت من اهل الشرف فلا تنافي المروة بجنسها لكن المنافاة من جهة الفصل ولا باس باختلاف اقتضاء الفصول وانطباق حال الجنس مع بعض الفصول في الاقتضاء مثلا الكذب قبيح بذاته والكذب الضار قبيح جنسا وفصلا والكذب النافع قبيح جنسا وحسن فصلا والكذب الخالي عن النفع والضرر قبيح جنسا لا فصلا بل لا اقتضاء تمام الحسن والقبح ويمكن ان يقال ايضا ان الجماعة المتقدمة قد حكموا باختلاف منافيات المروة لا باختلاف ما لا ينافي المروة كيف لا وما لا ينافي المروة مطلقا لا يعد ولا يحصى نعم يختلف ما لا ينافي المروة فيما ينافي المروة لكن نقول ان المكاسب المشار اليها مما يتفق فيها المنافاة فرضا لمنافاتها للمروة لو وقعت من اهل الشرف فيختلف المنافاة فكذا يختلف عدم المنافاة بل نقول ان مقتضى كلام الجماعة اختلاف المروة وهذا غير اختلاف منافيات المروة ولو اختلف المروة فيختلف ما ينافي المروة وكذا ما لا ينافي المروة الا ان يقال انه مقتضى كلام الجماعة اختلاف المروة فيما ينافي المروة لا مطلقا واختلاف المروة يقتضي اختلاف منافيات المروة مع ان الظاهر ان نسبة اختلاف المروة الى الجماعة من باب الاستفادة عن كلامهم في اختلاف منافيات المروة لكن نقول ان الاوجه ان ما ينافي المروة قد يختلف فيكون من الاضافيات وقد لا يختلف كما في مد الرجلين في مجالس الناس وتقبيل الشخص زوجته في المحاضر وبين الناس فالاختلاف في بعض منافيات المروة ويختلف عدم المنافاة في بعض المنافيات وكثيرا ما يكون غير المنافي غير مناف مطلقا الا ان يقال ان المفروض طرو المنافاة في باب المكاسب المشار اليها فيختلف المنافاة وكذا يختلف عدم المنافاة فالامر فيها من باب الاضافة فالقول بالمنافاة لو وقعت تلك المكاسب من اهل الشرف دون غيرهم من باب التفصيل في المنافاة لا القول بعدم المنافاة على الاطلاق ويجيء انه لو قيل صل ولا تصل في المكان المغصوب يكون محبوبة شانا من حيث انها صلوة ومبغوضة شانا من حيث انها غصب ولا مجال لاجتماع الحب والبغض عقلا كما هو الحال في صل ولا تغصب **التاسع** انه ربما ينتقض تعريف دلالة المطابقة بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له وتعريف دلالة التضمن بدلالة اللفظ على جزء ما وضع له وتعريف دلالة الالتزام بدلالة اللفظ على لازم ما وضع له بما اذا كان اللفظ مشتركا بين الكل و

الجزء كالامكان فانه موضوع للامكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الطرفين والامكان العام
هو سلب الضرورة عن احد الطرفين واريد باللفظ المشار اليه الكل فانه يصدق على دلالته على الجزء
دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مع انها ليست من باب المطابقة بل هي من باب التضمن واذا اريد به الجزء
لصدق على دلالته عليه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مع انها ليست من باب التضمن بل هي من باب
المطابقة وكذا اللفظ المشترك بين الملزوم واللازم كلفظ الشمس فانه موضوع للجرم والضوء فلم موضوع
فانه اذا اريد الملزوم يصدق على دلالته على اللازم دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مع انها ليست من
باب المطابقة بل هي من باب الالتزام واذا اريد به اللازم يصدق على دلالة اللفظ على اللازم ما وضع
له مع انها ليست من باب الالتزام بل هي من باب المطابقة وربما اجاب عنه التفتازاني في شرح المطول
على التلخيص بان الغرض تعريف الدلالة في الجملة فلا باس بالاخلال ببعض القيود اعتمادا على وضوحه
شهرته فيما بين القوم وهو ان المطابقة دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث انه تمام الموضوع
له والتضمن دلالته على جزء الموضوع له من حيث انه جزؤه والالتزام دلالته على الخارج اللازم من حيث
انه خارج لازم قال في شرحه المختصر على التلخيص قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف
باعتبار الاضافات وكثيرا ما يتركون هذا القيد اعتمادا على شهرة ذلك وانسياق الذهن اليه اقول
ان مرجع الجواب الى ان دلالة المشترك بين الكل والجزء حين ارادة الكل على الجزء من حيث انه تمام
الموضوع له من باب المطابقة ومن حيث انه جزء الموضوع له من باب التضمن وكذا الحال لو اريد به الجزء
ولو اريد بالمشترك بين الملزوم واللازم الملزوم فالدلالة على اللازم من حيث انه تمام الموضوع له من
باب المطابقة ومن حيث انه لازم للموضوع له من باب الالتزام فالمرجع الى القول باجتماع المطابقة والتضمن
في كل من صورتي ارادة الكل وارادة الجزء باختلاف الحيثية واجتماع المطابقة والالتزام في كل من صورتي
ارادة الملزوم وارادة اللازم باختلاف الحيثية ايضا ويتطرق الايراد بان ذلك انما يبتني على اطراد الحيثية
التقييدية في تحليل الجزئي الى كليين وقد ظهر فيما مر عدم الاطراد وايضا المطابقة والتضمن و
الالتزام صفات للحيثيات على الدلالة لا لمجموع المحيث والمحيث به بل لا معنى لكونها صفات المجموع
المحيث والمحيث به والحيثية انما تجدي في اجتماع الحكمين المتضادين لو كانت تقييدية [illegible]
موجبة لاختلاف المتعلق قضية اختلاف المتعلق باختلاف المجموع المركب من المحيث والمحيث به المعروض

هنا اتحاد المتعلق فالحيثية في المقام تعليلية لا تقييدية فلا يجدي للتقييد بالحيثية قضية
ان التقييد بالحيثية غير الحيثية التقييدية لاطراد التقييد بالحيثية في الحيثية التعليلية و
يشهد بكون الحيثية في المقام تعليلية عدم جواز ان يقال في باب المشترك بين اللازم والملزوم يجب
العمل بالدلالة على اللازم من حيث انها مطابقة ويحرم العمل بها من حيث انها التزام وايضا الحيثية
التقييدية انما تجدي في تعليق الحكمين المتضادين لا شرح حال الموضوعين المتضادين مثلا
في الصلوة في الدار المغصوبة انما تجدي الحيثية لو كانت مجدية في باب الوجوب والحرمة بكون
الوجوب من حيث انها صلوة والحرمة من حيث انها غصب لكن لا مجال للقول بانها صلوة من حيث
انها كذلك وايضا الحيثية تجدي على اجابة الجمع بين المطابقة والتضمن والالتزام كما هو الحال
في موارد الجمع بين الحكمين واما صورة الانفراد وهي الغالب بل صورة الاجتماع في غاية الندرة فلا
معنى لاعتبار الحيثية فيها ولا مجال لدعوى الحيثية في ماهياتها واما دعوى ان الحيثية مأخوذ
في تعريف الاضافيات كما عن ابن سينا ايضا فمندفع بعد كون المطابقة والتضمن والالتزام من
الاضافيات كاصل الدلالة والا باشتراط قوله بان المدار في الاضافيات على الجهة والجهة معتبرة
في انفسها ولا دليل على كونها معتبرة في تعريفها فالامر من باب الاشتباه بين الجهة والحيثية والا ان
يقال ان يكون المدار في الاضافيات على الجهة من باب اقتضاء ذات الاضافة واما دعوى اعتبار
الجهة في الاضافيات فانما هي بملاحظة ظهور انفهام الاعتبار وظهور التعريف في الاعتبار لكنه هو
انه قد عرفت انه لا جدوى في اعتبار الحيثية في التعريف بالصراحة بل الاعتبار مورد الاضطراب كيف
الحال في استنباط الاعتبار هذا كله بعد ثبوت دلالة التضمن والالتزام ويظهر الكلام فيه بما يأتي
ثم ان العلامة في شرح منطق التجريد نقلا بعد ما اورد الاستفاضل المتقدم على حدود الدلالات
بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه وبينه وبين لازمه فح يكون دلالة اللفظ دلالة
على الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من
حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه يعني المصنف العلامة الطوسي ان
يقيد الدلالات بقوله من حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم قال ولقد اورد عليه هذا الاشكال
فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين ما يراد منه

معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر وقد حكى التفتازاني
الجواب المذكور مع تحريره بان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة
جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه الا فلا
والمشترك اذا اريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو يراد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون
الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد
فذلك المعنى الواحد ان كان تمام الموضوع به فمطابقة وان كان جزءا فتضمن والا فالتزام فنظر فيه بان
كون الدلالة وضعية لا يقتضي ابدا ان يكون تابعة للارادة بل للوضع فانا قاطعون بانا اذا سمعنا
اللفظ وكنا عالمين بالوضع فتعقل منه معناه سواء اراده اللافظ او لا ولا نعني بالدلالة سوى هذا
فالقول بكون الدلالة موقوفة على الارادة باطل سيما في التضمن والالتزام حيث ذهب كثير من اللغة
الى ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم واما اذا قصد باللفظ
الجزء او اللازم كما في المجازات صارت الدلالة عليهما مطابقة لا تضمنا والتزاما وعلى ما ذكر في الجواب
المذكور يلزم امتناع الاجتماع بين الدلالات لامتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد وقد
صرحوا بان كلا من التضمن والالتزام يستلزم المطابقة سلمنا جميع ذلك لكنه مما لا يفيد في هذا
المقام لان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة ام تضمن
وانهما اختلت يصدق عليه تعريف الاخر وكذا المشترك بين اللازم والملزوم فظهر ان التقييد بالحيثية
مما لا بد منه والظاهر ان وجه التفصي من العلامة هو ما ذكره التفتازاني في وجه التنظر منه من عدم
تبعية الدلالة وتلقى المحقق لهذا الجواب المشار اليه بالقبول وبالغ في توضيحه بان التكلم بالالفاظ
الموضوعة لما كان مقتضيا لان تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده
الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك بكل من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى المعنى
الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال
المشترك في معنييه حتى يقال قد تتحد مصداقات الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح فاما ان
يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا
الكل وكون الجزء ايضا معنى اخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ

حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء واما مجرد تصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل
لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى
تمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على
لازم له ان كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان دلالته على
الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذا الكلام
في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما فاللفظ اما مستعمل
في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية
الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة و
استعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك من المطابقة التي في ضمنه وهو احد معنيي المشترك ولا
يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض
كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق
كل منهما على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقتين بالجملة فالمعترض يقول ان اللفظ المشترك
بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالة على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ
على تمام ما وضع له وان كان ذلك كذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء
في ضمن الكل وبتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان
كان ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على
قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد به احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا في جواليستا
دستاق يسمى بالكراز ومشتمل على قرى كثيرة احدها مسمى بالكراز فاذا اطلق الكراز واريد منه ذلك
الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع في ضمن انفهام الكل ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية
الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال ح نعم ان جاز ارادة
المعنيين ح لخالف قانون الوضع لاحتيج ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انها جزء
احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث انها احدهما الاخر فهو مطابقي فهو لو اذا اطلق على الجزء
كان دلالة عليه مطابقة قلنا لا نسلم ح صدق تعريف دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة

التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك البعض
جزؤه وهو ممنوع لما ذكرناه ومما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية
مطابقة لارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخرى
ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله العلامة عنه انه لا يراد منه
معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اقوى بالنظر الى ضعه الاخر ومن
قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقين
الذي هو الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال وبالتامل
فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزامه
بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث مما ذكر من امتناع الايراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع
بان مراده اجتماع الدلالات التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس
من هذا القبيل ومثل انه يلزمه ان يكون الدلالات التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة
من اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل بعد تسليم
عدم وورود ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق واريد به
الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه مطابقي
كما يظهر مما تقدم اقول ان كلا من الكلمات المذكورة محل الكلام اما كلام العلامة الطوسي فان مقتضاه كون
دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي تابعة لارادة المتكلم واما مع انه لا شك في انه لو استعمل اللفظ في معنى مجازي
وتاخر القرينة على التجوز يكون اللفظ دالا على المعنى الحقيقي ولو كان الدلالة على المعنى الحقيقي تابعة
للارادة للزم عدم الدلالة على المعنى الحقيقي هو خلاف المفروض نعم لا يكون دلالة اللفظ على المعنى
الحقيقي هو خلاف المفروض نعم لا يكون دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي تابعا للوضع ايضا لعدم
تطرق الدلالة في المجاز المشهور على التصور وكذا الحال في موارد الشك في وجود الصارف او تحيره
الموجود ومن الاخير الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعاطفة بالنسبة الى ما عدا الاخيرة على الظاهر
وان حكم الوالد الماجد ره بتحقق الدلالة على العموم من باب الظن الشخصي مضافا الى انه لو كان الدلالة
على العموم من باب الظن الشخصي تابعة للوضع لزم تطرق الدلالة في كلام النائم والساهي ومن المعلوم

خلافه فالاظهر ان الدلالة على المعنى الحقيقي تابعة لظهور الارادة علما او ظنا فالمدار في الدلالة على الكشف
عن الارادة علما او ظنا لكن لا يختص الدلالة بالكشف عن الارادة بل يطرد في الكشف عن الاعتقاد قضية
ان الاصوليين قد عدوا من الدلالات دلالة الاشارة وكذا دلالة التنبيه والايماء حيث ان المدار في دلالة
الاشارة على استكشاف بعض المطالب من باب كونه مستفادا بتوسط بعض القرائن العقلية او بدونها
الى مساعدة العرف فقط وقد اشتهر التمثيل لها بدلالة الاتي الحمل على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه مستفاد
من الايتين مع عدم كونه مرادا من شيء من الايتين ولا بالمجموع لكن دون استفادته الكلام كما حررناه في
الاصول واما دلالة التنبيه والايماء فالمدار فيها على استكشاف العلية من جهة بعد المقارنة لولا العلية
كما في باب المواقعة في واقعة الاعرابي حيث قال هلكت واهلكت فواقعت اهلي في نهار رمضان فقال
كفر حيث انه لولا عليته المواقعة للكفارة لبعد الامر بالكفارة بعد السؤال عن المواقعة في الصوم لانه يمكن
الاخلال بالجواب ببيان امر اخر كما في قوله سبحانه يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس وفي قوله
سبحانه يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن
السبيل وتفصيل الكلام في دلالة الاشارة والتنبيه والايماء موكول الى ما حررناه في بحث المنطوق و
المفهوم والرسالة المعمولة في حجية الظن بل الدلالة لا تختص بكشف اللفظ عن ارادة المعنى منه و
المقصود بالقول بكون الدلالة تابعة للارادة انما هو كون دلالة اللفظ تابعة لارادة المعنى منه و
تطرد في كشف اللفظ عن ارادة المعنى المجازي من لفظ اخر كما في قرائن المجاز بناء على استقلال القرينة
بالدلالة وكيف كان فما ذكرنا من كون المدار في الدلالة على الكشف على الارادة انما هو في كلمات الفقهاء
والاصوليين حيث ان المدار في الدلالة عندهم على التصديق ومن هذا تعريف المجمل من الاصوليين بما
دلالته غير واضحة اذ المقصود بعدم وضوح الدلالة ان يدل اللفظ على معنى غير واضح اي كان اللفظ
كاشفا عن ان المراد به معنى لكن لم يعرف المعنى فالمقصود عدم وضوح المراد فالتعريف المذكور يرشد
الى كون المدار في الدلالة على التصديق لعدم اتصاف التصور بعدم الوضوح ومن ذلك ايضا عد
المشترك في بحث المجمل من المجمل حيث انه لو كان المدار في الدلالة على التصور فربما يتصور ويتخاطر جميع
معاني المشترك في الذهن ومن ذلك القول بعدم دلالة المشترك على شيء من المعاني لكن القول بدلالته
على جميع المعاني مبني على كون المدار في الدلالة على التصور لوضوح تخاطر جميع معاني المشترك في ذهن

رسالة في الفرق بين الحيثية التقييدية

الشامع عند سماع المشترك لكن المدار في الدلالة عند المنطقيين على الاخطار والتصور ومن هذا ما ذكر
من دلالة الاربعة على الزوجية ودلالة حاتم على الجود لوضوح كون الغرض تخاطر الزوجية بتخاطر الاربعة
وتخاطر الجود بتخاطر حاتم او سماعه وربما جرى سيدنا على كون المدار في الدلالة في اصطلاح الفقهاء
والاصوليين على التصديق نظرا الى مناسبة مع المعنى اللغوي للدلالة بمعنى الهداية والارشاد ولا
هداية ولا ارشاد في التصور والاخطار فلا مناسبة في النقل عن الهداية الى الاخطار والتصور لكن لو
كان المدار في الاصطلاح على التصديق فيكون النقل من الاعم الى الاخص كما هو الغالب الشائع ونظرا الى
اخذ الفهم في جنس تعريف الدلالة حيث انه لا فهم في التصور كيف ولولاه لكان كل شيء مخطوريهما لم يرد
عليه ان اصل الاصطلاح عن المنطقيين والتعريف ايضا منهم وقد سمعت ان المدار عندهم على التصور في
الاخطار فلا اصطلاح بالتعيين من الفقهاء الاصوليين في الدلالة فيما يوجب التصديق الا انه لما كان
البحث في كلماتهم عن مدلول الكتاب والسنة بالدلالة التي هي حجة فتخصص البحث في كلماتهم بما يوجب التصديق
الا ان الامر انما كان من باب الاطلاق على الفرد لكن قد استقر الاصطلاح بالتعيين على ما يوجب التصديق
بناء على تطرق النقل في اطلاق الكلي على الفرد بكثرة الاطلاق كما في لفظ القضيب على كونه موضوعا للمطلق
الذات المستجمع لجميع الكمالات وكون اطلاقه على الباري سبحانه من باب اطلاق الكلي على الفرد وكذا
الشمس بناء على كونها موضوعة لمطلق الكوكب النهاري وكون اطلاقها على الجرم المخصوص من باب اطلاق
الكلي على الفرد وبعد ما مر اقول ان كلام العلامة الطوسي مبني على كون الاستلزام لو اريد بالمشترك
بين الكل والجزء الكلي فقضيته صدق كل من المطابقة والتضمن بالنسبة الى الجزء ومن هذا الجواب بعده
اتفاق التضمن حين ارادة الكل فلا ينافي الاستلزام لكن ينافي الاستلزام فيما لو اريد بالمشترك الا
الجزء لصدق كل من المطابقة والتضمن الا ان يقال ان ظاهرها او صريح العلامة هو الاستلزام فيما لو اريد
بالمشترك بين الكل والجزء الكل بل لا يتم الجواب بالنسبة الى الايجاد نعم ينافي ايرادا آخر واما كلام المحقق
التفتازاني ففيه ان مقتضى كفاية الوضع في تحقق الدلالة تمسكا بانه يتعقل المعنى عند سماع اللفظ
مع العلم بالوضع ولا معنى للدلالة غير هذا لكن المقصود ان كان صدق الدلالة على مجرد التصور
والخطور فهو مسلم بالنسبة الى عرف المنطقيين لكنه مهجور في عرف غيرهم ممن يبحث عن الالفاظ حتى ارباب
البيان وان كان المقصود حصول التصديق وصدق الدلالة فالاكتفاء في عدم حصول التصديق في

صورة

والحيثية التعليلية

صورة الشك في وجود الصارف فضلا عن القطع بعدم الدلالة في كلام النائم والساهي قوله لا ينافي
التضمن والالتزام فيه ان الحق عدم اتفاق التضمن في الدلالات التي يبحث عنها في الفقه والاصول وغيرهما
مما يبحث فيه عن الالفاظ والاغراض لان الجزء لو كان المعتبر لا يكون مقصودا بالافادة من اللفظ ولا
يكشف اللفظ عن كونه مقصودا بالافادة ولا عن كون المتكلم شاعرا به لكنه يكشف عن دخول كل جزء في المراد
وان لم يلتفت المتكلم حال التكلم الى الاجزاء تفصيلا لكن اين هذا من الدلالة نعم يكشف ايضا عن كون اعتقاد
المتكلم تعلق الحكم بالجزء في ضمن الكل فلا باس بالقول بصدق الدلالة عليه بناء على عموم الدلالة
للكشف عن الاعتقاد الا ان يمنع عن كشف اللفظ عن الاعتقاد في الباب بدعوى كون الكاشف هو العقل
بالاستقلال وان قلت ان من باب دلالة التضمن دلالة الفعل على كل من الحدث والنسبة الى الفاعل والزمان
في غير فعل الامر بناء على عدم دلالته على الفور والتراخي فدلالة التضمن كثيرة شائعة قلت ان المرجع في
معنى الفعل الى تعدد دلالة التركيب فدلالة الفعل على ما ذكر خارجة عن دلالة التضمن واما بناء على طريقة
اهل الميزان من كون المدار في الدلالة على الاخطار فالمركب سواء كان عقليا او حسيا كثيرا ما يمنع
الخاطب ولا يخاطر بالتفصيل الاجزاء ولا سيما لو كان المركب عقليا بل لو تكثر الاجزاء لا يلتفت الخاطب
الى بعض الاجزاء المحضرة بلا اشكال نعم قد يستشعر المخاطب حين سماع المركب بتفصيل الاجزاء كلا او بعضا
فالجزء المستشعر به مدلول باللفظ وان لم يكن المتكلم مستشعرا بتفصيل الاجزاء بين المتكلم فلو قيل ان
اللفظ الموضوع للمعنى المركب يدل اجمالا على اجزائه تفصيلا اي يوجب خطورها في ذهن السامع ففيه
فالدلالة بالاضافة الى المجموع المركب من باب المطابقة وبالاضافة الى كل جزء تضمن ولعل الظاهر من عد
دلالة التضمن من الدلالات فلا اختفاء في فساده كذا الحال لو قيل بكون اللفظ الموضوع للمعنى المركب
دالا على بعض اجزائه بالخصوص دائما ولو قيل ان اللفظ قد يوجب خطور الاجزاء كلا او بعضا فلا باس
به الا ان يقال ان الدلالة هي الاخطار مهما سمع اللفظ لا الاخطار في بعض الاحيان واما الالتزام فلا
ريب في عدم جواز ارادة اللازم مع ارادة الملزوم بناء على عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى
واحد بل ارادة اللازم مع ارادة الملزوم خلاف ما جرى عليه الاستعمالات قضيته ان استعمال اللفظ
في اكثر من معنى واحد خلاف ما جرى عليه الاستعمالات قضيته ان استعمال في اكثر من معنى واحد خلاف
ما جرى عليه الاستعمالات قضيته ان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد خلاف ما جرى عليه الاستعمالات

ودعا

ولو على فرض جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لو كان القول بعدم الجواز من باب عدم الجواز الاجتهادي
والا فمرجع عدم الجواز وعدم جريان الاستعمال على استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد الى امر واحد نعم
يكشف اللفظ عن اعتقاد المتكلم باللازم وينافي صدق الدلالة بناء على عموم الدلالة لكشف اللفظ عن الاعتقاد
وقد ذكر السيد السند المحشي الكاظمي دلالة الالتزام تعليلا بعدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى
واحد غفلة عن اطراد الدلالة في الكشف عن الاعتقاد نعم ينافي دلالة الالتزام بناء على كون المدار في الدلالة
على الاخطار الا انه لا بد من عموم الاخطار بناء على كون الدلالة لا بد من عموم الاخطار بناء على كون المدار في
اصل الدلالة على عموم تخاطر المعنى عند سماع اللفظ ويكفي الاخطار في بعض الاحيان بناء على كون المدار
في الدلالة على خطور المعنى في الجملة عند سماع اللفظ وقد ذكر السيد الشريف ان الاول هو الانسب بقواعد
اهل العربية والاصول والثاني انسب بقواعد اهل المعقول لكن فيه ان النظر خارج عما يبحث عنه اهل
العربية والفقه والاصول نعم قد ظهر ان دلالة الالتزام بناء على كون المدار فيها على تخاطر اللازم خارج
عما يبحث فيه عن الالفاظ والمقاصد كالفقه والاصول وغيرهما ولا امتداد به وما ذكره من اقتدى به كثير
من الناس الى انه اذا قصد باللفظ الجزء او اللازم كما في المجازات صارت الدلالة عليهما بالمطابقة مدفوع
بان المدار في المطابقة على الموضوع له نعم قد جرى السيد السند المحشي على كون الدلالة في المجازات من باب
المطابقة نسيانا للوضع في تعريف دلالة المطابقة للوضع النوعي لكن الوضع في تعريف دلالة المطابقة بعد
ثبوت الوضع النوعي في المجازات ينصرف الى الوضع الشخصي ولا يعم الوضع النوعي الا شبهة وبما مر يظهر
ما في الالتزام بامتناع الاجتماع في الدلالات حيث انه قد ظهر عدم اتفاق دلالة التضمن ولو بناء على كون
المدار في الدلالة على الاخطار بناء على كون المقصود من عد دلالة التضمن من الدلالات هو ورود واخطور
الاجزاء تفصيلا في ذهن السامع تفصيلا لا بسماع اللفظ الموضوع للمعنى المركب كما انه قد ظهر انه لا عبرة
بتخاطر اللازم ولا سيما في بعض الاعيان عند ارباب البحث عن الالفاظ والاغراض كالفقهاء والاصوليين
اهل العربية فكم سلمنا ذلك ربما قيل انا وجدنا انه كتب في هامشها ان سلمنا انما خط عليه الشارح على ان
الكتاب الذي كان بخطه لا يوجد فيه هذا اللفظ وعلى اي تقدير لا مناسبة لهذا اللفظ كما لا يخفى مع
انه يمكن تصحيح العبارة مع اللفظ المذكور بكون الغرض انه لا يفيد الجواب من العلامة الطوسي شيئا في
دفع الانتقاض فيما اورد به من المشترك بين الكل والجزء الكل نعم يندفع به ذلك الانتقاض فيما اورد بالمشترك

المشار اليه الكل لكن نقول ان ظاهر ايراد العلامة الانتقاض كما تقدم فيما اورد بالمشترك بين الكل و
الجزء الكل وبعد هذا اقول انه يكفي في اختصاص الدلالة بالاستعمال في معنى واحد اختصاصها بالاستعمال
المتعارف وهي الاستعمال في معنى واحد وان جاز الاستعمال في الاكثر من معنى واحد فلا حاجة في دعوى
اختصاص الدلالة بالاستعمال في معنى واحد عدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد الا ان
يقال ان مرجع دعوى اختصاص الدلالة في الاستعمال المتعارفة بالاستعمال في معنى واحد الى عدم جواز
الاستعمال في اكثر من معنى واحد قضية ابتناء الاستعمال على التوقيف الا ان يقال ان مرجع عدم جواز
استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد بواسطة اختصاص الاستعمال المتعارفة بالاستعمال في معنى
واحد قضية ابتناء الاستعمال على التوقيف الى عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد عملا وظاهر
كلام التفتازاني عدم جواز استعمال المشترك في معنيين جميعا قضية دعوى خروج استعمال المشترك
في معنيين في قانون الوضع كما هو مقتضى دعوى كون الالفاظ للمعاني بشرط الوحدة كما جرى عليه
العلامة تبعا للشارح كما ياتي وهو مقتضى بعض كلمات المحقق القمي كما ياتي وبعد هذا اقول انه لو كان
استعمال المشترك في معنيين خارجا عن قانون اللغة لا يلزم منه الدلالة على فرض فساد الدلالة لا الالفاظ
اللغوية والاصطلاحية بل الفاظ المعاملات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد فلا يختص الدلالة
بالاستعمال الصحيح فيطرد في المشترك المستعمل في معنيين ولو بناء على عدم جواز استعماله في معنيين
وخروجه عن قانون الوضع واما كلام المحقق القمي فهو مبني على تخصيص دلالة المطابقة الابتناء
على الارادة بملاحظة ان المدار في دلالة المطابقة على الدلالة على تمام الموضوع له بحسب قانون الوضع
وقانون الوضع انما يقتضي عدم جواز استعمال المشترك في معنيين قضية كون الالفاظ موضوعة
للمعاني في حال الوحدة ومن هذا استلامته عن لزوم عدم اجتماع المطابقة والتضمن ابتناء التضمن
والالتزام على الارادة وابهام الامر فيما اورد بالجزء بالمشترك بين الكل والجزء او اللازم بالمشترك بين الكل
واللازم كما اورد بها التفتازاني وكثير من الناس على ما نقله التفتازاني وصرح المحقق المشار اليه
في اخر كلامه بالسلامة عما ذكر لكنه خلاف الظاهر من كلام العلامة الطوسي بشهادة ما فهمه التفتازاني و
فهمه كثير من الناس وقرره التفتازاني على الاجمال بين المتقدمين في العبارة المتقدمة قضية الايراد
بالامور المذكورة مع ان خيال كون الالفاظ موضوعة للمعاني في حال الوحدة مما اختص به المحقق القمي

ولا يخفى انطباق كلام العلامة الطوسي عليه على ان دعوى امتناع كون الالفاظ موضوعة للمعاني في
حال الوحدة ينافيه ما جرى عليه المحقق القمي في بعض كلماته من كفاية عدم وصول الرخصة في جواز
استعمال المشترك في معنيين لاقتضائه عدم امتناع كون الالفاظ موضوعة للمعاني في حال الوحدة
وبعد هذا اقول تحقيق الكلام في المقام ان المحقق القمي قد جرى على ان الالفاظ موضوعة للمعاني
بشرط الوحدة كما جرى عليه في المعالم تبعا للمنهاج ولا لا بشرط الوحدة كما جرى عليه العضدي ووافقه
سلطان العلماء بل في حال الوحدة كما جرى عليه العضدي بناء على ما توهم من كون المدار في القول بالوضع للمعنى
لا بشرط الوحدة على التقييد بالاطلاق لا اطلاق القيد فنظير ما ذكره في بحث الاستصحاب من الفرق
عند الكلام في اشتراط تعين مقدار قابلية المستصحب للبقاء في الجواب عما استدل به بعض اهل
الكتاب من ان المسلمين قائلون بنبوة موسى وعيسى فهم موافقون لاهل الكتاب على النبوة في الابتداء
فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دين موسى وعيسى بان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا
حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى آخر الابد بان يقول الله
تعالى انت نبي الى يوم القيمة وللنبوة المحدودة الى زمان محمد صلى الله عليه وآله بان يقول انت الى
زمان محمد صلى الله عليه وآله ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين من ان الاطلاق في الاخير
قيد كالاول ولا بد من اثباته كما انه لا بد من اثبات الاول وكذا ما ذكره في الغنائم عند الكلام في
جواز نبش القبر لاستدراك الغسل او التكفين او الصلوة حيث استظهر عدم الجواز ومنع
عن الاستصحاب نظرا الى ان الموضوع القابل للاستصحاب في الاحكام الشرعية هو ما يثبت مع
تفهام الاطلاق في الحكم فاذا كان مرددا بين مطلق ثبوت الحكم وثبوت الحكم مطلقا فلا يعلم كون
الحكم مطلقا حتى يقبل الاستصحاب بل ربما كان مقيدا الى الدفن لاصالة عدم القيد لا يغني لان
من ان الاطلاق ايضا قيد والحكم المطلق والحكم المقيد كلاهما فردان لمطلق الحكم والاصل بالنسبة
اليهما متساويا فلا معنى لاصالة عدم احدهما دون الاخر لكن توهم التقييد في الموضعين المذكورين
ابعد من توهم التقييد في المقام بل ربما يتوهم ان المدار في القول المشار اليه على تجويز الاستعمال في
اكثر من معنى واحد رجوعا للتقييد بالاطلاق الى التعميم وليس يبعد لغاية بعد توهم التعميم في الموضوع
له مع عدم اقتضاء القول بالوضع للمعنى لا بشرط للتعميم في الموضوع له كما يظهر مما يأتي و

المحقق

المحقق المذكور على مدعاه المذكور عدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى احد بملاحظة ان
الاستعمال في اكثر من معنى واحد بملاحظة ان الاستعمال في اكثر من معنى واحد خارج عن الاستعمال
الحقيقي لكونه خلاف مقتضى الوضع للمعنى في حال الانفراد على ما يقتضيه بعض كلماته بملاحظة كفاية
عدم وصول الرخصة في الاستعمال في عدم الجواز قضية ان الاحكام اللغوية توقيفية موقوفة على
الوصول من واضع اللغة ولم يتفق استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد في شيء من كلمات ارباب اللغة
وغيرها فلا بد من الاقتصار على القدر الثابت كما يقتضيه بعض اخر من كلماته والفرق بين الوجهين
ان عدم الجواز على الاول من باب الحكم الاجتهادي وعلى الثاني من باب الحكم العملي لكن يرد على الوجه
الاول انه ان كان المراد ان الموضوع له كل واحد من المعاني المتحدة بكون الوحدة قبال التعدد فلا
اشكال في ان الوحدة بهذا المعنى باقية في الاستعمال في الاكثر من معنى واحد وان كان المراد ان الموضوع
له هو كل واحد من المعاني من دون ملاحظة الوضع ارادة ذلك من المستعمل فيه منفردا او منضما
ايضا باقي في الاستعمال في اكثر من معنى واحد لعدم اتفاق هذا المفهوم من المستعمل وان يتفق منه
نفس الارادة بل لا عبرة في الاختلاف بعدم الملاحظة والملاحظة كيف وفي جميع الاوضاع يكون
الموضوع له في حال عدم ارادة المعنى والاستعمال لا بد فيه من ارادة المعنى وان كان المراد ان الموضوع له
هو كل واحد من المعاني في حال عدم الانضمام فغاية ما يحتمل ان يكون الموضوع له على صورة المستعمل
فيه بان وضع العين مثلا في زمان واحد للنابعة والباصرة وبعد هذا اقول ان المفروض عدم مدخلية
الوحدة في الموضوع له لا على وجه الجزئية ولا على وجه القيدية لا مجال للحكم بالخروج عن مقتضى الوضع
وبوجه آخر اختلاف الحال مع عدم مداخلة الحال في الموضوع له لا يوجب الخروج عن مقتضى الوضع و
بعد هذا اقول ان مجرد الخروج عن الموضوع له لا يقضي بعدم الجواز نعم يثبت عدم الجواز بناء على
عدم جواز التجوز في المقام بالاستعمال في اكثر من معنى احد وربما يقتضيه بعض كلماته تقريبا للوجه
المذكور بدعوى اجمال الموضوع له وكون القدر المتيقن هو الوضع للمعنى في حال الانفراد دون ما فيه
بعد ما يظهر مما مر انه لو دار الامر بين كون زيد لابسا او عاريا لكن لا يكون الاخير هو القدر المتيقن
نظير ان بشرط لا لا يكون من باب القدر المتيقن بالنسبة الى بشرط شيء الا ان يقال انه بملاحظة
اصالة عدم التقييد بشرط الوحدة وكذا التقييد بالعموم او لا بشرط بناء على كون المدار في لا

بل لا يكون حال الانفراد في المقام هو القدر المتيقن

شرط

رسالة فی الفرق بین الحیثیة التقییدیة

بشرط على افادة العموم لكنه يندفع باصالة عدم الوضع للقدر المشترك اذ لو دار الامر بين الاعم والاخص لا يكون الاعم هو القدر المتيقن بل قد يقال ان الاخص هو القدر المتيقن واما الوجه الاخير فلا باس به اذ كان للواضع المداخلة فی الوضع وكذا للواضع المداخلة فی قوانين التركيب والتاليف كما ياتی فكذا للواضع المداخلة فی كيفية الاستعمال فلو منع عن استعمال اللفظ فی معناه الحقيقی يكون استعماله فيه لحنا وان امكن القول بالفرق بين اصل الاستعمال وكيفية الاستعمال بعدم مداخلته فی الاول فلو منع عن استعمال اللفظ فی معناه الحقيقی لا يكون لحنا وعلى اى حال فالحق هو وضع الالفاظ للمعانی لا بشرط الوحدة لكن لا يترتب عليه جواز استعمال المشترك فی اكثر من معنى واحد اذ غاية الامر فيه عدم المنع عن الاستعمال فی اكثر من معنى واحد وهو لا يكفی اذ عدم المانع لا يكفی فی وجود الشیء بل لا بد من وجود المقتضی ففی باب استعمال اللفظ لا الفاظ لا بد من وصول كيفية الاستعمال ولما لم يصل الاستعمال فی اكثر من معنى واحد لا بد من الاقتصار على القدر الثابت وهو الاستعمال فی المعنى الواحد وبوجه آخر لو استعمل المشترك مثلا فی اكثر من معنى واحد لم يخالف قرار الواضع فی المعنى المستعمل فيه لكن لا بد من الموافقة فی كيفية الاستعمال ولم يثبت الموافقة لعدم ثبوت الاذن فی الاستعمال فی اكثر من معنى واحد وان قلت انه لا مداخلة للواضع فی الاستعمال ولا يضر اختلاف حال المستعمل فيه فی جواز الاستعمال كما ان الاعلام الشخصية يجوز استعمالها مع اختلاف الحال ولم يقل احد بلزوم متابعة واضع العلم فی الحالات قلت ان الاستقراء فی النحو يقضی قضاء مبرما بمداخلة الواضع فی التركيب وتاليف الكلام و قوانين الاستعمال كرفع الفاعل ونصب المفعول وتقديم الفاعل وغيرها بخلاف واضع علم الشخص فانه لا مداخلة له فی كيفية الاستعمال ثم انه ربما توهم ان الموضوع له فی المشترك هو المعنى بشرط الوحدة لا بعينها على مقالة الشافعی حيث قال بدلالة المشترك على احد المعانی وكل المعانی على نهج العموم على مقالة السكاكی ولذا جعل الاقوال فی باب المعنى الموضوع له فی المشترك خمسا القول بان الملحوظ فی المشترك وحدة المعنى بالوحدة المعينة والقول بكون الملحوظ التعدد من باب العموم والقول بكون الملحوظ هو المعنى لا بشرط الوحدة والتعدد والقول بعدم لحاظ شیء من الوحدة والتعدد فالمشترك موضوع لكل من المعانی فی حال الوحدة وانت خبير بفساده بل مقالة الشافعی على كون الموضوع له فی باب المشترك هو الواحد لا بعينه وكذا انه بل مقالة السكاكی على كون الموضوع له من باب العموم

والحیثیة التعلیلیة

[34] فی استعمال المشترک

يعنی انه قد ضبط الباغنوی استعمالات المشترك فی خمسة اقسام وقد زاد فيها واحد على ما ضبطه التفتازانی وجرى عليه المدقق الشيرازی وغيره احدها ان يطلق مرتين ويراد به فی احد الاطلاقين احد المعنيين وفی الاخر الاخر كما هو الشايع المتعارف فی الاستعمال ثانيها ان يطلق مرة على المعنيين على وجه الترديد لكن نقول ان هذا القسم يستلزم الاستعمال فی معنى ثالث خارج عن المعنيين هو الترديد ثالثها ان يطلق ويراد به المفهوم المشترك بين المعنيين او المعانی وان كان امرا انتزاعيا محضا كما لو اريد بالعين ما يسمى بالعين ومن هذا القبيل ما لو استعمل فی القدر المشترك بين معنيين من معانی المشترك مع عدم انحصار معنى المشترك فيهما وهذا القسم هو المعبر عنه بعموم الاشتراك على ما ذكره بعض ومرجعه الى القسم الثانی الا انه يخالف له ابتداء لكون المستعمل فيه فی القسم الثانی هو الخصوصيات على وجه الترديد والمستعمل فيه فی هذا القسم هو الكل المشترك والظاهر انه لو لم يكن فی البين القدر المشترك الذاتی يلزم الاستعمال فی القدر المشترك الانتزاعی الاستعمال فی معنيين مثلا استعمال العين فی مسمى العين استعمال العين فی المسمى ولفظ العين فی استعمال المشترك فی معنيين خارجين عن معانيه لخروج المسمى عن معناه وكذا لفظ العين و لو جعل المستعمل فيه ما يسمى بالعين يلزم الاستعمال فی معنى ثالث لدخول حرف الجر فی المستعمل فيه رابعها ان يطلق ويراد مجموع المعنيين للعين او المعانی من حيث المجموع خامسها ان يطلق مرة واحدة ويراد به فی ذلك الاطلاق كل واحد من المعنيين بالخصوص بان يكون كل واحد منهما مناطا للحكم بنفسه والفرق بين هذا القسم والقسم الرابع ان كلا من المعنيين هنا مورد الحكم واما فی القسم الرابع فكل من المعنيين جزء لمتعلق الحكم وليس متعلقا للحكم بنفسه وانما المناط هو المجموع هو المركب وهذا القسم هو المتنازع فيه فی باب جواز استعمال المشترك فی اكثر من معنى واحد ومقتضى كلام سلطاننا فی تعليقات المعالم مصير صاحب الوافية فی الوردود الى كون المقصود بعموم الاشتراك فقد بان ان المقصود بعموم الاشتراك فی قولين الصوت يكون المقصود هو القدر المشترك والقول بكون المقصود هو المتنازع فی جوازه وقد ضبط شيخنا السيد استعمالات اللفظ فی المعنى الحقيقی والمجازی فی خمسة اقسام ايضا احدها ان يستعمل اللفظ فی القدر المشترك بين الحقيقی و المجازی كاستعمال الامر فی مطلق الطلب بناء على كونه حقيقة فی الوجوب مجازا فی الندب وكذا استعمال

فی عموم الاشتراک

رسالة في الفرق بين الحيثية التقييدية

النهي في مطلق المنع عن الترك بناء على كونه حقيقة في الوجوب مجازا في الكراهة ثانيها ان يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بالعلاقة المعروفة اعني الجزئية والكلية اذ استعمال الجزء في الجزء الاخر من باب المجاز بعلاقة المجاورة فاستعمال الجزء في الكل من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز ثالثها ان يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل ويراد الجزء الذي هو المعنى المجازي ايضا لكن تبعا لارادة الكل رابعها ان يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل كاستعمال الرقبة في الانسان مجازا انه لا ريب في ارادة الحقيقة معه ايضا لكن بالتبع لا بالاصالة خامسها ان يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي ويكون كل من المعنيين مورد الحكم بالاصالة ومناطه بالخصوص وجعل الاخير مورد النزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي اقول ان المستعمل فيه في القسم الثالث هو المعنى الكل وليس الجزء مرادا بل هو انما يخاطر في بعض الاحيان ومن هذا علم تحقق الدلالة التضمنية كما مر والمستعمل فيه في القسم الرابع هو الكل ايضا وليس الجزء مرادا بل انما يخاطر في بعض الاحيان ايضا ومع هذا هذه الاقسام الخمسة لم يندرج فيها من الاقسام الخمسة المتقدمة في استعمال المشترك الا القسم الثاني والثالث لا الاخير نعم يتصور هذا نظير ما بقي من الاقسام المتقدمة في استعمال المشترك اعني استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي تارة وفي المعنى المجازي اخرى واستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمعنى المجازي على سبيل الترديد بقي الكلام في عموم المجاز فنقول الحق كلامهم دائر بين كون المقصود به القدر المشترك بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي كما جرى عليه صاحب المعالم الشارح الشرح نقلا كما عن الابهري وكون المقصود به هو المتنازع فيه وقد مال اليه سلطاننا في تعليقات المعالم مستظهرا اياه عن كلام بعض الاصوليين كصاحب الفصول والردود وغيره والاعم كما استظهره سلطاننا نقلا في تعليقات شرح المختصر عن صاحب الفصول والردود والتوقف بين الاقوال الثلاثة كما عن سلطاننا في تعليقات شرح المختصر ايضا والتوقف بين ارادة القدر المشترك بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وارادة المعنيين على الوجه المتنازع فيه كما وقع من المدقق الشيرواني وحكي عن السيد السند في تعليقات شرح المختصر اشعار كلامه بالاول في بحث المجاز العقلي وبالثاني في البيان وبعد ما مر اقول انه كما ذكر في استعمال المشترك امكان استعماله في المعنيين على وجه الترديد كذا يمكن استعماله في المعنيين على وجه العموم بان يكون العين مثلا مستعملا في كل من الباصرة والنابعة بادخال

العموم

والحيثية التعليلية

العموم وينافي امكان هذه الصورة في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وايضا ما ذكر من انه لو استعمل المشترك في مجموع المعنيين يكون متعلق الحكم هو المجموع المركب ويكون كل واحد من المعنيين جزء متعلق الحكم يضعف بان هذا الحديث يمكن ان يكون وارد امورد الغالب بعد تسليم الغلبة والا فالاستعمال في المجموع بمجرده لا ينافي تعلق الحكم بكل من المعنيين بالخصوص بالاصالة لكن نقول انه لا بد ان يلاحظ ان تعلق الحكم بالمجموع هل ينافي تعلقه بالاجزاء بالخصوص ام لا الا ان الاظهر عدم المنافاة بل تعلق الحكم بالمجموع يتصور على وجهين التعلق بالمجموع والتعلق بالاجزاء مثلا محبة عشرة رجال تارة بمحبة المجموع اي بشرط الانضمام واخرى بمحبة كل واحد بالاصالة كما انه لو قيل اجلس في الدار فالجلوس في الدار يتصور على وجهين الجلوس في موضع من الدار والجلوس في كل موضع منها كما انه لو قيل اجلس في موضع من الدار يكون الجلوس في المجموع واجبا ولو على الوجه الاول نعم تعلق الحكم الى المجموع في قبال التعلق الى كل من الاجزاء يكون المدار فيه على اناطة تعلق الحكم بالاجتماع والا فالتعلق الى المجموع بمجرده يتصور على وجهين اناطة الحكم بالاجتماع وتعلق الحكم بالابعاض بالاصالة وبدون الاناطة لكن نقول ان بعض الاحكام يكون منوطا بالمجموع ولا يمكن تعلقه بالاجزاء مثلا رفع الحجر يتمشى من المجموع ولا يتمشى من الاجزاء وربما يظهر من بعض الاعيان كفاية عدم مضايقة الاستعمال في المجموع عن التعلق بالاجزاء في صحة التعلق بالاجزاء مع انه لا بد من ملاحظة مضايقة تعلق الحكم بالمجموع عن التعلق بالاجزاء وكذا يظهر منه امكان تعلق الحكم بالمجموع المركب والتعلق بالاجزاء في جميع موارد تعلق الحكم بالمجموع مع انك قد سمعت ان بعض الاحكام يتعلق بالمجموع ولا مجال لتعلقه بالاجزاء وايضا الاستعمال في المعنيين بالخصوص لا يستلزم كون كل واحد متعلق الحكم بالاصالة بل يمكن ان يكون متعلق الحكم هو المجموع اي اناطة تعلق الحكم بالاجتماع كيف ولو قيل اكرم زيدا وعمرا ودرهما لا باس فيه بكون متعلق الحكم هو المجموع بكون الغرض اكرام زيد وعمرو معا بدرهم مع ان زيدا مستعمل في معناه وعمرا مستعمل في معناه فالاستعمال في كل واحد من المعنيين بالخصوص يتصور على وجهين تعلق الحكم بكل من المعنيين بالخصوص بدون الاناطة بالاجتماع وتعلق الحكم بالمجموع اي على وجه الانضمام وبشرط الاجتماع بل في كل مورد من موارد تعلق الحكم بالمعنيين يحتمل اناطة تعلق الحكم بالمجموع اي بشرط الاجتماع ولا يتفق صورة يمتنع تعلق الحكم فيها بالبعض

رسالة في الفرق بين الحيثية التقييدية

عن التعلق بالمجموع بل هو ممتنع عقلا اذ كما ان تعلق الحكم بالبعض يستلزم تعلق الحكم بالمجموع فالتعلق
بجميع الابعاض يستلزم التعلق بالمجموع بالاولوية بخلاف تعلق الحكم بالمجموع فانه قد يكون التعلق بالبعض
ممتنعا في هذه الصورة فقد زاد وجوه ثلثة في استعمال المشترك على الوجوه المتقدمة فالاستعمالات
المتصورة تبلغ ثمانية ويأتي الوجوه الثلثة المذكورة في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي ايضا

العاشر انه عرف الاصوليون في بحث مقدمة الواجب الواجب المطلق بما يتوقف وجوبه على
ما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك والواجب المقيد بما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه
وجوده من حيث هو كذلك وقد ذكر السيد السند الماجد البحراني في رسالته المعمولة في مقدمة
الواجب ان اعتبار الحيثية للاشارة الى ان الاطلاق والتقييد يعتبران بالنسبة الى المقدمة
المخصوصة فيجوز ان يكون الواجب الواحد مطلقا ومقيدا بالنسبة الى مقدمتين كصلوة الجمعة
فانها بالنسبة الى العدد مقيدة وبالنسبة الى السعي مطلقة وقال العلامة الخوانساري في رسالته
المعمولة في ذلك قيد الحيثية للاشارة الى ان الاطلاق والتقييد انما يعتبران بالنسبة الى شيء فيجوز
ان يكون الواجب الواحد مطلقا بالنسبة الى شيء مقيدا بالنسبة الى اخر كصلوة الجمعة فانها بالنسبة
الى العدد مقيدة وبالنسبة الى السعي مطلقة ويقال ان الغرض من التقييد بالحيثية تصحيح اجتماع
الاطلاق والتقييد في الواجب الواحد المتشخص بملاحظة جواز اجتماع الحكمين المتضادين في الموضوع
الواحد باختلاف الحيثية التقييدية لكنك خبير بان الاطلاق والتقييد صفتان لذات الواجب
المحيث دون المجموع المركب من الحيث والمحيث به بل لا معنى لكونهما صفتين للمجموع المركب من الحيث
والمحيث به ولا مجال لدخول الحيثية في ماهية الاطلاق والتقييد والحيثية التقييدية انما تلاحظ
في تعليق الحكمين المتضادين لاشتراط حال الموضوع والتقييد بالحيثية غير الحيثية التقييدية
لاطراد التقييد بالحيثية في الحيثية التعليلية والمدار في الحيثية التقييدية على كون متعلق الحكم
هو المجموع المركب من الحيث والمحيث به ومن هذا جواز تعلق الحكمين المتضادين لاختلاف المتعلق
في الباب والمفروض في المقام اتحاد المتعلق والمرجع الى اختصاص الحيثية التقييدية بتعدد الكلي
الكلي الى جزئين الى تحليل الجزئي الى كليين فالحيثية في المقام تعليلية لا تقييدية فلا تنفع في التقييد
بالحيثية فالامر من باب اشتباه التقييد بالحيثية بالحيثية التقييدية كما هو الحال فيما تقدم في باب اخذ

والحيثية التعليلية

الحيثية في تعريف الدلالات وكذا الحال في اجتماع بحال الانفراد وتعليق الحكمين المتضادين
على الموضوع الواحد لتشريح ماهية الموضوعين المتضادين وقد تقدم ما ذكر في باب التقييد بالحيثية
في تعريف الدلالات وربما اشكل بعض باخذ الحيثية بملاحظة ان الاطلاق والتقييد من باب الاضافيات
والحيثية ماخوذة في تعريف الاضافيات وفيه بعد ما سمعت من الكلام في الاخذ بالحيثية صريحا
ما تقدم دعوى ظهور كون الحيثية ماخوذة في تعريف الاضافيات وبعد هذا اقول ان اضافية
الامرين المتضادين توجب جواز اجتماعهما في الموضوع الواحد المتشخص عند اختلاف الاضافة
باختلاف المضاف اليه لاختلاف الجهة اذ عدم جواز اجتماع الضدين انما يأتي في صورة اتحاد الجهة
كما ان الحيثية التقييدية توجب ايضا جواز اجتماع الحكمين المتضادين في الكلي بواسطة اختلاف
المتعلق وان لم يكن الحيث به من الاضافيات وان تقدم القول بعدم اجتماع الحكمين المتضادين
في الكلي بوجه كاجتماع حرمة الضرب بقصد الايذاء ووجوب الضرب بقصد التأديب في الضرب
الكلي فان التقييد بالقصدين يوجب جواز اجتماع الوجوب والحرمة وشيء من القصدين لا يكون
من الاضافيات وفيما نحن فيه يمكن ان يكون الغرض من التقييد بالحيثية الاشارة الى كون الاطلاق
والتقييد من باب الاضافيات بخلاف الحيثية الماخوذة في تعريف الدلالات فانه لا مجال لكون
الغرض منها الاشارة الى كون المطابقة واختيها من الاضافيات اذ الاضافية انما تجدي في صورة
اختلاف الاضافة باختلاف المضاف اليه والمفروض في باب اجتماع الدلالات تنوع الدلالة واتحاد
الاضافة والمضاف اليه فلا بد ان يكون الغرض الجمع بين المتضادين مع اتحاد الاضافة و
المضاف اليه باختلاف الحيثية التقييدية بان يقال دلالة الشمس على الضوء مثلا تضمنية
من حيث كونه خارجا لازما للموضوع ولا مجال للجمع بين الحكمين المتضادين بالحيثية
بعد ان الامر في المقام من باب الجمع بين الموضوعين المتضادين لا على تقدير كون الحيثية
تقييدية ولا مجال لكونها تقييدية بل هي تعليلية كما يظهر مما مر في التقييد بالحيثية لا حكم
فيه فالمناسب تقسيم الوجوب الى الاطلاق والتقييد لا تقسيم الواجب الى المطلق والمقيد بان
يقال بان الوجوب قد يكون مطلقا بالنسبة الى بعض المقدمات بان لا يتوقف الوجوب على
ما يتوقف عليه الوجود وقد يكون مقيدا بالنسبة الى بعض المقدمات توقف الوجوب على ما

ما توقف عليه الوجود هذا اولا ان هب عليك انه لا يتفق انفراد الاطلاق والتقييد عن الاخر بخلاف
الدلالات فان اجتماع المطابقة مع التضمن او الالتزام في غاية الندرة كما مر **الحادي عشر**
انه قد ذكر في النحو انه بين الكلم والكلام عموم وخصوص من وجه لان الكلام اعم من جهة المعنى لاطلاقه على
المفيد كضربت زيدا وغير المفيد كان قام زيد واخص من جهة اللفظ لعدم اطلاقه على المركب من
كلمتين كقام زيد والكلام اعم من جهة اللفظ لاطلاقه على المركب من كلمتين او اكثر واخص من جهة المعنى
لعدم اطلاقه على غير المفيد فنحو زيد قام ابوه كلام وكلم ان قام زيد كلم وقام زيد كلام واورد بان
الاجتماع في مصداق واحد يفسد حد الكلام والكلم لدخول كل منهما في الاخر والتغاير في المفهوم
ينبغي ان يتغاير في المصداق وربما اجيب بان الحيثية في التعريفات مرعية ومقتضاه ان المدار في
التعريفات على اعتبار الحيثية ولو كان المعرف من غير الاضافيات ويظهر الحال فيه بما تقدم
الثاني عشر ان الشهيد في القواعد ربما جعل النزاع في ان وجوب الطهارات من باب الوجوب
النفسي والوجوب الغيري مبنيا على جواز اجتماع الحكم الوضعي والحكم التكليفي باعتبارين وعدمه
فالقول بالوجوب النفسي مبني على الثاني والقول بالوجوب الغيري مبني على الاول حيث انه حكم بجواز
كون الشيء من خطاب الوضع باعتبار ومن خطاب التكليف باعتبار اخر فاذا وجد سبب الوجوب كدخول
الوقت مثلا على متطهر ندبا فقد خوطب بالصلوة من غير ان يجب عليه الطهارة لامتناع تحصيل
الحاصل وان كان محدثا اجتمع فيه خطاب التكليف بالطهارة وجوبا وخطاب الوضع ومن
قبله كان عليه خطاب التكليف باستحباب الطهارة فلا امتناع في ذلك قال وهذا الاشكال
اليسير هو الذي الجاء بعض العلماء الى اعتقاد وجوب الوضوء وغيره من الطهارات لنفسه غير
انه يجب وجوبا موسعا قبل الوقت وفي الوقت وجوبا مضيقا عند اخر الوقت وذهب الى ذلك
القاضي ابو بكر والجمهور وحكاه الرازي في التفسير عن جماعة وصار بعض الاصحاب الى وجوب الغسل
بهذه المثابة والظاهر انه يقول بجواز اجتماع الحكم الوضعي والتكليفي باعتبارين وانت خبير بان
غاية الامر جواز اجتماع الحكمين المتضادين في الموضوع الواحد لو كان الامر من باب تفصيل الكلي
الى جزئيين كما هو الاقوم كما يظهر مما مر ويطرد فيما لو كان الامر من باب تحليل الجزئي والكلي
الى كليين كما هو مقتضى كلام المشهور واجتماع الحكمين المتضادين في الموضوع الواحد باعتبارين

خارج عن الامرين ولا محصل ولا معنى له مضافا الى ان الظاهر بل بلا اشكال انه يقول بالوجوب
الغيري في عموم الطهارات بل ادعى في الذكرى انه الظاهر من كلام الاصحاب في باب غسل الجنابة
وهذا ينافي دعوى ابتناء القول بالوجوب النفسي على القول بعدم جواز الاجتماع وابتناء القول
بالوجوب الغيري على القول بجواز الاجتماع ومزيد الكلام موكول الى ما حررناه في الرسالة المعمولة
في وجوب الطهارات **الثالث عشر** انه قد ذكر العلامة الخوانساري في تعليقاته على
شرح الاشارات ان المشهور ان جهة تصحيح اختلاف الحيثية التقييدية في اجتماع المتقابلين رجوع
الامر الى اختلاف المحل لكن الظاهر انه لا اصل له لان تغاير المحل غير لازم في مطلق اجتماع المتقابلين كيف
ونعلم بالضرورة ان زيدا اذا كان ابا لعمرو وابنا لخالد ليس معروض الابوة والبنوة سوى ذات
زيد فقط وان ذاته مع اية حيثية اخذت ليست معروضة لهما وكذا في نظائره بل الصواب ان
في اجتماع المتقابلين لا بد من اختلاف جهة سوى التعليلية لان الجهة التعليلية لا تكفي في اجتماع
المتقابلين بالضرورة لكن لا يلزم ان يصير تلك الجهة جزء للمحل ولا نسلم انه اذا لم يصر جزء للمحل
حتى يختلف الموضوع ويكون مصححا لاجتماع المتقابلين بناء على انتفاء اتحاد المحل الذي هو شرط
التناقض لا يصح اجتماعهما لان انحصار جهة الصحة في اختلاف المحل مطلقا ممنوع بل كما نعلم بديهة
ان اختلاف المحل مصحح لاجتماع المتقابلين كذلك نعلم ان اختلاف الحيثية ايضا مصحح له ولا يلزم
ارجاعه الى اختلاف المحل مثلا في المثال المفروض المصحح لاجتماع المتضايفين اختلاف الاضافة ولا
يلزم ان يكون اختلاف المحل اذ كما ان العقل يحكم ان عند اختلاف المحل لا يمتنع اجتماع الابوة والبنوة
كذلك يحكم به عند اختلاف الاضافة ايضا والحاصل ان اختلاف الحيثية امر سوى اختلاف
المحل والعقل يحكم بانه مصحح لاجتماع المتقابلين ولا يلزم ارجاعه الى اختلاف المحل اذ لا دليل عليه
ولا يستقيم في اكثر الصور ولكن اختلاف الحيثية مختلف في الموارد ففي بعضها يرجع الى اختلاف
الاضافة كما في المثال المفروض وفي بعضها الى غيره كما يظهر عند التتبع نعم لا ننكر ان في بعض
الموارد لا يمكن اجتماعهما الا باعتبار اختلاف المحل لكن لا على سبيل جعل الحيثية جزء للمحل بل
ما يقال ان التقييد مثلا داخل في الشيء والقيد خارج اذا اريد بالشيء المقيد مثلا اذا قالوا ان
موضوع العلم الطبيعي هو الجسم من حيث استعداد الحركة والسكون ارادوا ان موضوعه الجسم

المستعد لا ان موضوع مجموع الجسم والتقييد بالاستعداد كما يقال ان زيدا باعتبار انه كاتب
غير زيد باعتبار انه شاعر فزيد الكاتب غير زيد الشاعر لان زيدا مع الكتابة ومع التقييد بها
غير زيد مع الشعر او مع التقييد به اقول ان الحيثية التقييدية ان كانت في تفصيل الكلي الى جزئيين
فقد تقدم ان مورد الحكمين المتضادين متحد حقيقة ولا حاجة الى الحيثية التقييدية واعتبار
الحيثية التقييدية بواسطة توهم الاجتماع في الكلي وان كانت في تحليل الجزئي الى كليين فقد
تقدم عدم الاعتبار لاختلاف المحل قوله لكن الظاهر انه لا اصل له مقصوده منع لزوم اختلاف
المحل في اجتماع المتقابلين مطلقا على سبيل سلب العموم تمسكا باجتماع المتضايفين مع اتحاد المحل
لكنك خبير بان احدا لا يدعي لزوم اختلاف المحل في اجتماع المتقابلين حتى المتضايفين ولو اتفق في
كلام المشهور دعوى لزوم اختلاف المحل في اجتماع المتقابلين فالظاهر من المتقابلين بما هو التضاد
فتزييف مقالة المشهور بعدم الحاجة الى تغاير المحل في اجتماع المتضايفين ليس على ما ينبغي
بل الاضافة من باب الجهة ولا معنى لاعتبار الجهة في اجتماع الجهتين المتقابلتين بل الحيثية التقييدية
لو كانت نافعة انما تنفع في اجتماع الحكمين المتقابلين وما كان من قبيلهما كالحسن والقبح والتضاد
من قبيل الموضوع ولا تجدي الحيثية التقييدية في اجتماع الموضوعين المتقابلين قوله بل الظاهر
ان مقصوده منع لزوم رجوع اختلاف الحيثية التقييدية الى اختلاف المحل بدعوى كفاية اختلاف
الحيثية التقييدية في نفسه في جواز اجتماع المتقابلين كما في اجتماع المتضايفين لكن كلامه في باب
المتضايفين مناف لما ذكره حيث ان مقتضى كلامه قبل قوله والحاصل كون ذكر اجتماع المتضايفين
من باب التنظير لكفاية اختلاف الحيثية التقييدية في اجتماع المتقابلين تقضية لاجتماع المتقابلين
المتضايفين بدون اختلاف المحل ومقتضى صريح ما بعد قوله والحاصل ان الامر في المتضايفين من
باب اختلاف الحيثية التقييدية مع عدم اختلاف المحل لكن على هذا لا يوافق الحاصل مع المحصول وعلى
اي حال انت خبير بان الحيثية التقييدية لو كانت نافعة في اجتماع المتضادين لكان النفع من جهة
رجوع الامر الى اختلاف المحل لا من جهة خصوصية في اختلاف الحيثية التقييدية بلا شبهة قوله لكن
لا على سبيل جعل الحيثية جزءا للمحل مقصوده ابداء اختلاف المحل بتوسط الحيثية التقييدية بدون
دخول التقييد في موضوع الحكم وانت خبير بانه لا مجال لاختلاف المحل بدون ان يكون التقييد جزء

الموضوع الحكم وليس الجسم المستعد الا الجسم المقيد بالاستعداد والقول باختلافهما ليس شيئا الا القول
بان زيدا باعتبار انه كاتب غير زيد باعتبار انه شاعر ضعيف فاسد **الرابع عشر** انه قد
اورد سلطاننا في بعض تعليقات المدارك على ما استشكل صاحب المدارك على ما ذكره العلامة في
التذكرة في مكان القول بكفاية النية المشتملة على الوجوب والندب في الصلوة على الرجال او النساء او
الصبيان بان الفعل الواحد الشخصي لا يتصف بوصفين متنافيين بظهور انه لا امتناع في اجتماع وصفين
متنافيين اذا تغايرت الجهة والمتعلق اذ لا ريب ان زيدا عالم بالنسبة الى بعض الاشياء وجاهل بالنظر الى آخر
فهو عالم وجاهل من جهتين اقول ان العلم والجهل من باب الاضافات ولا كلام في جواز اجتماعها في الواحد
الشخصي كما مر مع ان الممنوع جواز تعليق الحكمين المتضادين بتوسط الجهتين التقييديتين في الواحد الشخصي
وجواز تعليق الحكمين المتضادين في المقام ممنوع على ان الكلام في باب الجهة التقييدية في الجهتين المتضادتين
والجهتان في المقام متناقضتان بالايجاب والسلب اذ الجهل عدم العلم الا ان يقال انه لا فرق بين الجهتين
المتضادتين والجهتين المتناقضتين وما يترتب على الجهتين المتضادتين يترتب على الجهتين المتناقضتين
الخامس عشر انه قد حكم سلطاننا في تعليقات المعالم وشرح العضدي في بحث ان الامر بالشيء
هل يقتضي النهي عن ضده بان احد الضدين من باب المقارن لفعل الآخر لا من باب المقدمة اي الشرط
كما هو المشهور وتعليلا بلزوم الدور على تقدير كونه من باب المقدمة وتقريبه بتحرير مني كما حررناه
في محله ان وجود احد الضدين علة لعدم الآخر فالعدم موقوف عليه ولو كان العدم مقدمة للوجود
فالعدم موقوف على الوجود فيلزم الدور اذ يلزم توقف كل من الضدين على عدم الآخر قضية كون
الآخر مانعا ونشوء عدم الآخر من وجود ضده لفرض كونه مانعا وان لم يكن وجود الضد علة مجوزة
لعدم الآخر لامكان نشوئه من عدم الشرط او عدم المقتضي فالمرجع الى لزوم دورين دور بين
وجود احد الضدين وعدم الآخر ودور بين وجود الآخر وعدم ذلك واجيب بان توقف الترك
من جهة العلية وتوقف الفعل على الترك من جهة الشرطية واذا تغاير الطرفان ولو بالجهة
التقييدية يندفع الدور ومع ان الموضوع انما يتكثر بواسطة الجهتين التقييديتين في تفصيل
الكلي الى جزئيين لو كانتا موجبتين لكثرة الموضوع على تقدير اختلافهما في الحقيقة بالتضاد كما
مر والعلة شرط مع زيادة مؤكدة نظير العموم والخصوص المطلق حيث ان الدور في الشرط على

ونظيره [illegible] العلم من عدم [illegible] التضاد [illegible]

رسالة في الفرق بين الحيثية التقييدية

مجرد التوقف والمدار في العلة على التوقف في الوجود على جهة التأثير والتوقف في العدم فيلزم اشتراط
كل من الضدين بعدم الآخر فيلزم توقف الشيء على نفسه نظيرانه لو كان النسبة بين طرفي التوقف من باب
العموم والخصوص المطلق يلزم الدور في الاخص كما انه لو كان النسبة بين طرفي التوقف من باب العموم
والخصوص من وجه يلزم الدور في مورد الاجتماع نعم التوقف المذكور في المقام لا يكون من باب
الدور المصطلح اذ المدار في الدور المصطلح على علية كل من الشيئين للآخر وههنا الوجود علة
للعدم لكن العدم شرط للوجود لكن صرح العضد فيما يأتي من كلامه بعموم الدور لاشتراط كل من
الشيئين للآخر فلا يختص الدور بما لو كان كل من الشيئين علة في طرفيهما لو كان احد الشيئين علة
للآخر والآخر شرطا للاول كما فيما نحن فيه مع ان المدار في بطلان الدور على لزوم توقف الشيء على
نفسه وهذه المفسدة مطردة في المقام حيث ان الوجود لما كان علة للعدم فالعدم موقوف عليه
ولما كان مشروطا بالعدم فهو موقوف على العدم فيلزم توقف الوجود على نفسه والعدم لما كان
شرطا للوجود فالوجود موقوف عليه ولما كان معلولا للوجود فهو موقوف على الوجود فيلزم
توقف العدم على نفسه فقد لزم التوقف على النفس في كل من طرفي الوجود والعدم هذا وقد يعجبني
ان اذكر في المقام الكلام في الدور من باب المناسبة حرصا على اكثار الفائدة فنقول قد عرف الدور
بعض بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ويفاده التعريف بكون العلة معلولا لمعلولها وكون
المعلول علة لعلتها وبانعكاس العلية والمعلولية كما ربما يستفاد من العلامة الطوسي في التجريد
في التجريد في الاشارة الى بطلان الدور بقوله ولا ينعكسان اي العلة والمعلول في العلية والمعلولية
وبكون الموقوف موقوفا عليه وبكون الموقوف عليه موقوفا وبانعكاس الموقوف والموقوف عليه
في الموقوفية والموقوف عليهية وقد يعرف نقلا بمجموع التوقفين الحاصلين في ضمن توقف الشيء
على ما يتوقف عليه تعليلا بانه لو كان الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه يلزم في مورد توقف
الشيء على ما يتوقف عليه دوران ولم يقل به احد وهو حسن هذا والدور اما مصرح او مضمر
والاول فيما لم يتجاوز التوقف عن طرفين والثاني فيما تخلل فيه ثالث او ازيد في البين فكان اطراف
الدور ثلثا او ازيد وبعبارة اخرى المصرح ما خلى طرفا التوقف فيه عن الواسطة والمضمر ما تخلل
فيه الواسطة بين الطرفين وربما عبر بعض نقلا عنه الكلام في حصر التسلسل عن الدور والمصرح بالدور

للدور اصطلاح آخر في كلمات الفقهاء قبال الدور في كتاب الحوالة منه عفي عنه

والحيثية التعليلية

بواسطة ويمكن ان يكون هذا مبنيا على توهم كون الدور هو توقف الشيء على نفسه فقد ان الدور
بواسطة فالدور بلا واسطة انما هو توقف الشيء على نفسه وعن بعض التعبير عن المضمر بالدور
والظاهر انه مبني على توهم كون الدور المصرح هو توقف الشيء على نفسه ثم انه لم يذكر في التجريد دليلا على
بطلان الدور مع انه ذكر على بطلان التسلسل وجوها ثلثة وكأنه كان يعول على البديهة كما ذكره القوشجي
وحكى دعوى البداهة عن الفخري وربما استدل على البطلان بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان
المعلول علة لعلته يلزم تقدم الشيء على علته المتقدم عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين ويمكن
ان يقال ان المدار في العلية ليس على التقدم بالزمان بل على التقدم بالذات فالاستدلال بلزوم تقدم
الشيء على نفسه عبارة اخرى للزوم كون الشيء علة لنفسه فالاستدلال من قبيل المصادرة على المطلوب
وما يقال ان المدار في التقدم ولو كان بالذات على الترتيب المصحح لدخول الفاء وهذا ينافي في الشيء
بالنسبة الى نفسه في الدور ولا مجال للمصادرة مدفوع بانه لا يجدي في رفع ايراد تقدم الشيء على نفسه على سبيل
تخلل الفاء عن فساد علية الشيء لنفسه هذا بعين الدور فالاستدلال في ذلك المقام من قبيل المصادرة
على المدعى الا ان يقال انه ربما يكون بعض التعبيرات اوضح من المقصود والبداهة تختلف باختلاف
العنوانات كما ان العنوانات تختلف باختلاف العنوانات كما ان العنوانات تختلف بالحسن والقبح مع
اتحاد المقصود بل هذا مما تسالم عليه العقول وهو من الاحاديث المشهورة فلا بأس بالاستدلال
بلزوم تقدم الشيء على نفسه ولا حاجة الى اخذ تخلل الفاء بعد فرض نفعه وعن شارح المطالع ان
الدور يفضي الى امرين توقف الشيء على نفسه وتقدم الشيء على نفسه الذي هو حصوله قبل حصوله ورجع
الى الاستدلال على بطلان الدور بلزوم توقف الشيء على نفسه ويظهر الكلام فيه بما سمعت وعنه في
موضع آخر الاكتفاء بالثاني وقد يعلل بانه لكونه اشد استحالة من الاول لانه يلزم من تقدم الشيء
على نفسه اجتماع الوجود والعدم ولا يلزم من توقف الشيء على نفسه ذلك وليس شيء يلزم اجتماع
الوجود والعدم في تقدم الشيء على نفسه ايضا وبالجملة مرجع ذلك الى الاستدلال على بطلان الدور
بلزوم تقدم الشيء على نفسه وعن بعض ان مفسدة الدور توقف الشيء على نفسه ويظهر الكلام فيه
وفيما قبله بما تقدم وربما اطلق الدور في بعض المواضع كما في الاستدلال على عدم حجية ظن المجتهد
بلزوم الدور على تقدير الحجية لان اعتقاد المتجزي على انه بدليل الذي يتعلق بالظن في العمل بالظن على

رسالة في الفرق بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية

توقف الشيء على نفسه وهذا اما لدعوى اختصاص الدور بتوقف الشيء او لدعوى عمومه لتوقف الشيء
على ما يتوقف عليه وانت خبير بان توقف الشيء على نفسه لا يكون من باب الدور بل هو من مفسدة الدور
يتطرق في الدور توقف الشيء على نفسه مرتين بناء على كون الدور هو مجموع التوقفين كما هو الاظهر
كما مر ثم انه قد يتطرق في بعض موارد الدور دور آخر كما في توقف فعل احد الضدين على ترك الآخر كما
مر قد بان بما سمعت انه يأتي الكلام تارة في تعريف الدور واخرى في تقسيمه وثالثة في مفسدته فنقول
ان الفصول قد ذكر في بحث حجية العام المخصص فيما تقدم ان التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما للمعلول
على العلة والمشروط على الشرط والتوقف بهذا المعنى محال ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه و
هو المراد بالدور اذا اطلق والى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذاك او بالعكس وكتوقف قيام كل
من اللبنتين المتساندتين على قيام الاخرى وهذا لا يمتنع من الطرفين وليس دورا مطلقا وان كان
يعبر عنه بدور المعية اقول انه يستفاد من كلامه امران احدهما عموم الدور الممتنع لاشتراط الشيء
بشرطه كعلية الشيء لعلته وبعبارة اخرى عموم الدور لتوقف الشيء على ما يتوقف عليه بالاشتراط
كتوقف الشيء على ما يتوقف عليه بالعلية ومقتضاه عدم اختصاص الدور الممتنع بالتوقف بالعلية
كما هو الفرد المعروف من الدور وربما انكر بعض امتناع اشتراط الشيء بشرطه وليس بشيء لوضوح اطراد
مفسدة التوقف بالعلية اعني توقف الشيء على نفسه في التوقف بالاشتراط وثانيهما عموم الدور لدور
المعية الا انه جائز وهذا معروف موضوعا وحكما والفرق بينه وبين دور التقدم ان المدار في
دور التقدم على كون طرفي الدور في جانب طول الوجود والمدار في دور المعية على كون الطرفين
في جانب عرض الوجود وبوجه آخر المدار في دور التقدم على توقف الوجود والمدار في دور المعية
على اتصاف طرفي الدور بصفة خاصة من دون توقف وجود احد من الطرفين وبوجه ثالث المدار
في دور التقدم على مداخلة كل من الطرفين في الوجود واما دور المعية فهو اذا لم يكن شيء من الطرفين
دخيلا في وجود الآخر وكذا لم يكن اتصاف شيء من الطرفين بصفة مختصة به دخيلا في اتصاف
الآخر بصفة مختصة به بل كان لكل منهما دخيلا في اتصافهما بصفة قائمة بهما وحاصلة لهما اعني
حيث ان قيام كل منهما دخيل في الاجتماع ليس الا ومثله اجتماع زيد مع عمرو حيث ان كلا منهما
دخيل في الاجتماع والمعية ليس الا والله العالم

على كون هذا بالذات

... الرسالة ... في تحقيق اصالة الاشتغال او البرائة في الشك في الجزئية و الشرطية و المانعية ...

بسم الله الرحمن الرحيم و منه نستمد و به نستعين ...

وبعد فهذه رسالة في انه اذا شك في جزئية شيء او شرطيته او مانعيته لعبادة و لم نقل باجمال لعبادة

اجمال العبادة فهل يبنى على الجزئية او الشرطية او المانعية او يبنى على الاصل و هذه المسئلة بعد كونها

كثير البلوى عزيز الجدوى في غاية العناء و نهاية الوغاء و ناهيك فيها شاهدا من تشتت ... بعض الاعلام

من طول تاملي فيها طول السنة و العام فقد حررت الكلام فيها في سوابق الاعصار و كررت فيها البحث ... لكن

لكن لما بلغ المذاكرة اليها في هذه الايام فاعجبني شرح الحال و تجديد الكلام و على الله العزيز المتعال التوكل

في جميع الاحوال و اليه المرجع في المبدء و المال و اسئل اتمام التوفيق بتوفيق الاتمام و ينبغي قدام الاقدام في

المرام تمهيد مقدمات في المقام **الاولى** في الكلام في الجزئية و الشرطية و المانعية و الكلام فيها مبني

على الكلام في الاحكام الوضعية فنقول انه قد اختلف ثانية في اصل ثبوت الاحكام الوضعية و انها امور

امور من حيث كونها من الاحكام الوضعية فجرى جماعة على رجوع الاحكام الوضعية الى الاحكام الخمسة كما ...

الداماد في السبع الشداد بل جعله مختار المحصلين و العلامة السبزواري و العلامة الخوانساري ...

من الشهيد في الذكرى و صاحب المعالم في بعض كلماته و السيد الصدر بل حكى الاخير استقرار راي اكثر

المحصلين عليه و جرى جماعة اخرى على كونها احكاما مستقلة برأسها كالعلامة في النهاية و التهذيب

و الشهيدين في القواعد و التمهيد و هو يلوح من صاحب المعالم في بعض اخر من كلماته و يفصح من ...

قوله اجمال حال العبادة بعدم وجود الاطلاق ... لتعيين ... الاشتغال ... او الشرطية او المانعية ...

في الجزئية و المانعية و الشرطية

التوقي و هو ظاهر الحاجبين و صرح شيخنا البهائي في الزبدة بانها ليست احكاما اصلا قال و الوضع

ليس بحكم بل مستلزم له و صرح في التعليقات بانها و الحق ثبوتها مستقلة على ما حررناه في الاصول الا

انها قليل المصداق حيث ان المدار فيها على استعمال اللفظ في كلام الله سبحانه او نبيه او بعض اوصياء

نبيه سلام الله عليهم في معنى مخترع كالنجاسة بناء على الاستعمال في المعنى المخترع و الا فلا يكون من الاحكام

الوضعية و من هذا الاشكال من صاحب المدارك و الفاضل الخوانساري في تعليقات الروضة و السيد

العلي في الرياض كما عن المقدس الاردبيلي في دلالة قوله سبحانه انما المشركون نجس على نجاسة الكفار بالمعنى

المعروف نظرا الى ان النجاسة لغة بمعنى القذارة و لم يثبت تطرق الحقيقة الشرعية عليها و على ذلك المنوال حال

الطهارة بناء على عدم الاستعمال في المعنى اللغوي و لا في عدم النجاسة كما هو مقتضى الاستدلال باصالة

الطهارة فيما اشتبه حكمه الشرعي من طهارة و نجاسة بل الاستعمال في معنى وجودي مخترع كما جرى عليه السيد

و لذا انكر اصالة الطهارة بشرب ان كلا من الطهارة و النجاسة حكم وجودي لا بد ان يثبت في الشيء بالدليل

و يرشد الى ذلك جعل الطهارة شرطا للصلوة لبعد اطلاق الشرط على الامر العدمي الا ان يكون من قبيل

اطلاق الشرط على اباحة الماء او المكان بناء على كون الامر من باب مانعية الغصب لا اشتراط الاباحة و يرشد

ايضا الى ذلك الاستمرار في الاخبار في ابواب الطهارة و النجاسة كما يرشد ايضا انه يكفي في اختراع

في الطهارة استعمالها في عدم النجاسة و لا حاجة في الاستعمال في المعنى المخترع الى الاستعمال في معنى

وجودي و الدليل على استعمال النجاسة و الطهارة في المعنى المخترع هو قضية التصحيح ...

و اخراجه يقتضي بيان الموضوعات الشرعية او الاحكام الشرعية لا الامور اللغوية بل ما لو وقع في الاخبار

انما هو من باب بيان الموضوعات الشرعية او الاحكام الشرعية و من ذلك انه لو وقع الحمل في الاخبار

كان الموضوع فرد اللاصول شرعا كما هو الحال لو كان المحمول من الالفاظ المخترعة كما لو قيل الارتماس في

الماء دفعة غسل و ايماء الاخرس و اشارته صلوة و تنية الاشيا ... الاكل سهوا صوم الى غير ذلك و يبقى

عليه الاشكال لو تردد الامر بين فردية الموضوع للمحمول لغة و شرعا كما في الاثنان فما فوقهما جماعة

اذ يحتمل ان يكون المقصود به كون الاثنين و ما فوقهما مصداقا لهيئة الجمع او مادته لغة و يحتمل ان يكون المقصود

به كون الاثنين و ما فوقهما مصداقا لصلوة الجماعة شرعا فلا بد من البناء على الاخير كما انه لو تردد الامر

بين الفردية لغة و التشبيه شرعا فالظاهر الاخير فضلا عما لو تعذر الفردية لغة و شرعا كما في الطواف بالبيت

الصلوة فانه بتعين الحمل على التشبيه فذ يتردد الامر بين الفردية شرعا والتشبيه فتفاوت الظاهر الاول لان ثبوت احكام المحمول للموضوع مع التفاوت في الظهور بناء على الفردية وثبوت خصوص الاحكام الظاهرة بناء على اختلاف الاحكام في الظهور والخفاء بناء على التشبيه اما بناء على مساوات الاحكام في الظهور والخفاء فلا رجحان للحمل على التشبيه ويمكن ان يقال ان الالفاظ المستعملة في الكتاب في المعنى المخترع بالنسبة الى الالفاظ المستعملة في المعاني اللغوية في بيان الامور العادية على وجه الحقيقة والمجاز كشعرة بيضاء في بقرة سوداء فكيف يقتضي المنصب حمل الحمل على الفردية شرعا او التشبيه الشرعي عند تردد الامر بين الفردية الشرعية والتشبيه الشرعي نعم بيان الامر اللغوي في شرح معنى اللفظ نادر ومنه الاخبار المرتب عليه الحكم الشرعي كما في تعريف الحيض بدم حار عبيط له دفع وحرارة وتعريف النفاس بحيض حبس لغذاء الولد وتعريف الاستحاضة بدم اصفر بارد بدفع هذا القبيل الحديث المعروف القطع خمول سقر الناس بناء على كونه من باب شرح المعنى كما جرى عليه الفاضل الخاجوئي لا التشبيه كما العلامة المشهور وشكل ذلك بيان المركب اللغوي نحو بيان المسح على القدمين في بعض الاخبار وكذا بيان الموضوع الشرعي كتعريف الصلوة بان تحريمها التكبير وتحليلها التسليم كما في بعض الاخبار وهو معروف وتعريفها بانها ثلثة اثلاث ثلثها طهور وثلثها ركوع وثلثها سجود كما في بعض الاخبار وما روى عن الصادق في بيان الصلوة من الرواية المفصلة لحماد بن عيسى وكل منهما معروف وما روى عن الباقر في بيان التيمم وما روى عن الصادق والكاظم بل نحو في بيان غسل الميت وكذا بيان بعض اجزاء الموضوع الشرعي كما روى عن الباقر في بيان وضوء النبي بل نقول ان غالب الاخبار في بيان الاحكام الشرعية لكن يمكن القول بان اكثر ارباب محاورات ارباب العصمة كان في بيان الامور العادية وان امكن منعه لكن لا اشكال في ان اكثر الفاظ الكتاب وكذا اكثر الفاظ الاخبار وكذا اكثر الفاظ ارباب العصمة في المحاورات من باب الاستعمال في المعنى اللغوي ولو كانت في بيان الاحكام الشرعية ومن هذا يظهر ضعف ما يظهر من جماعة من انه لو تعارض خبران وكان مدلول احدهما المعنى اللغوي وكان مدلول الاخر شرعيا يقدم الاخير نظرا الى ان الظاهر ان تكلم المعصوم كان بالوضع الشرعي لغلبة التكلم بالوضع الشرعي على التكلم بالوضع اللغوي لما عرفت من ان اكثر الفاظ الاخبار واكثر الفاظ محاورات ارباب العصمة كان على وفق الوضع اللغوي ثم لو دار الامر بين العدول عن المعنى اللغوي والعدول عن المعنى الشرعي فالظاهر الاول لندرة العدول عن المعنى الشرعي فيما كان له حقيقة شرعية بالنسبة الى العدول عن المعنى اللغوي

لكثرة المحاورات وكثرة الاستعمال في المعاني المخترعة شخصا وان قل نوعها فليس حمل قوله سبحانه انما المشركون نجس على النجاسة اللغوية حملا للفظ على خلاف ما يقتضيه المنصب كما هو الحال في حمل قوله انما الاشياء ومانفوقها جماعة على بيان اقل الجمع عادة او هيئة الامامة فيستلزم شرح المعنى اللغوي وقد تعمقت لمثل ذلك او متعدد فيما لا يترتب عليه الحكم الشرعي ونحو ذلك من غير استعمال اللفظ في المعنى فقد يتفق معه لكن يقوى ان الاستعمال في الاخبار في ابواب الطهارة والنجاسة يقتضي قضاء معتبرا بما يكون المستعمل فيه من باب المعنى المخترع حتى في الطهارة فان الظاهر انها من باب الامر الوجودي فنقول انه لو ثبت الاستعمال في المعنى المخترع الامر بين كون النجاسة حكما مستقلا وكونها راجعة الى الحكم التكليفي لكن ارجاع الحكم الوضعي الى الحكم التكليفي لو اتجه انما يتجه في التعليقيات كسببية الدلوك لوجوب الصلوة بارجاعها الى وجوب الصلوة عند الدلوك بكون حاصل الغرض من القضية الاولى متحدا مع حاصل الغرض من القضية الثانية وان كان القضيتان المذكورتان مختلفتين بحسب الظاهر لاختلاف الموضوع والمحمول واما النجاسة فلها احكام تكليفية متعددة كعدم جواز بيع النجس وعدم جواز الصلوة مع اللباس النجس وعدم جواز السجود على النجس ووجوب ازالة النجاسة عن المصاحف والمساجد فلا مجال لاستعمال القضية الواحدة في القضايا المتعددة للزوم استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى واحد ولا اقل من كونه خلاف الظاهر على تقدير الجواز وان كان مقتضى كلام العلامة الخوانساري في باب الاستدلال على اصالة الطهارة فيما اشتبه حكمه الشرعي طهارة ونجاسة هو كون الاصل الطهارة بواسطة رجوع النجاسة الى تكاليف متعددة مخالفة للاصل حيث انه استدل بان النجاسة ترجع الى وجوب الاجتناب عن موصوفها في الاكل والشرب ونحوهما من الاستعمالات وكذا وجوب الاجتناب عنه في الصلوة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة وعدم جواز ادخالها في المساجد والمصاحف ونحوها والاصل عدم الوجوب وضعفه ظاهر وان قلت ان غرضه ان النجاسة راجعة الى وجوب الاجتناب باقسام فالمرجع الى امر واحد قلت انه وجوب الاجتناب غير وجوب الازالة كما ان حرمة البيع امر ثالث فلا يتحد المرجع وعلى اي حال فالحكم الوضعي انما يأتي من قضاء الضرورة فيما لم يثبت فيه الاستعمال في المعنى المخترع في كلام الشارع ولو ابتداء فلا يثبت الحكم الوضعي مثلا لو ورد في الاخبار ان الركوع جزء الصلوة فالجزء مستعمل في المعنى اللغوي الا ان مصداقه شرعي بمعنى ان جعل مصداق المعنى اللغوي مستند الى الشارع كما ان الجزء مثلا في جعل جزء المعجون فكون جزء المعجون بجعل جاعل المعجون الا ان الجزئية بالمعنى اللغوي في الكلية

جزء البيت بالمعنى اللغوي الا ان جعلها جزء للبيت بالمعنى اللغوي لا ان يجعل جاعل صورة البيت
او البناء وليس جزئية الاجزاء الشرعية للماهيات الشرعية الا مثل جزئية الجزء العرفي للكل العرفي
وقس على ذلك حال الشرطية والمانعية فان الشرطية من المعاني المصطلحة وفي العرف بعض الامور يجعل
شرطا لبعض الامور وليس حال اشتراط الطهارة للصلوة الا مثل حال اشتراط الشرط العرفي للمشروط
العرفي غاية الامر ان الشارع جعل الماء مصداقا للطاهر بناء على كونها امرا وجوديا وفيما سمعت نظيره حال
المانعية وبما ذكر يظهر انه لا ينافي اختراع الجزئية وان قلت ان طهارة الماء مثلا غير مخترعة من جانب الشارع
وانما المخترع كلي الطهارة وقد جعل الشارع الماء مصداقا للطاهر كما يكفي جعل الماء مصداقا لكلي الطاهر
في اتصاف الماء بالحكم الوضعي فكذا يكفي جعل الركوع مثلا مصداقا لكلي الجزء في اتصاف الركوع بالحكم
الوضعي قلت ان الفرق في البين من حيث ان كلي الطهارة مصنوع بخلاف كلي الجزئية فجعل الماء مصداقا
لكلي الطاهر يكون في الاتصاف بالحكم الوضعي بخلاف جعل الركوع مصداقا لكلي الجزء ويمكن ان يقال
بتصرف الشارع في الركوع بجعله مصداقا للامر اللغوي يوجب ثبوت الحكم الوضعي فيه كيف لا ويطلب الشارع
وتحريمه راجع الى احداث اللزوم في الفعل والترك ولزوم الفعل من الامر اللغوي ويكون لزومه الترك ايضا الا
كلام في كون وجوب الفعل وحرمته من الحكم الشرعي فلا بد في الحكم التكليفي والحكم الوضعي من تصرف
الشارع في الدين في الجملة والمقصود بالتصرف ما كان على وجه الفرض لا العرض كما في الموضوع المخترع كما في
الصلوة والصوم ونحوهما وان قلت فعلى ذلك يجعل زيدا ابنا لعمرو ونحوه من باب الحكم الوضعي قلت
التصرف غير الجملة والمدار في الحكم على التصرف مع انه قد صرحت ان المدار على التصرف في الدين بحيث
الخالفة من التصرف في الدين ونحو حكم السيد السند المحسن الكاظمي بعد ابداعه بطلان القول برجوع
الاحكام الوضعية الى الاحكام التكليفية حيث حكم بان بطلان القول برجوع الاحكام الوضعية بان الحكم
الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر قولهم ان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند
حصوله فلا الشيء غني عن البيان فلعل الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له ادنى فكر
التكاليف المبنية على الوضع غير الوضع والكلام انما هو في نفس الوضع وبالجملة فقول الشارع دلوك الشمس
سبب للصلوة والحيض مانع منها خطاب وضعي وان استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند الزوال
وتحريمها عند الحيض كما ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله دعي الصلوة ايام اقرائك خطاب

٧

لحضور القلب في الصلوة قال وكان شيخنا البهائي الا شرف كثيرا ما يقول في مدة ثلثين سنة
لم افعل مباحا بل فعلت المباحات كلها لله وهكذا ينبغي ان يكون حال المتقين وهو حسن وايضا
النية تستعمل في كلمات الفقهاء تارة في قصد الفعل ومنه قول الشهيد في اللمعة في باب الوضوء
واجبه النية الى ان قال والقربة فسر الشارح النية بالقصد الى الفعل فجعل الشارح النية بالقصد
الى الفعل فجعل الشارح مضافا الى ان ذكر القربة بعد النية يرشد الى كون الغرض من النية هو
القصد الى الفعل واخرى في قصد القربة وثالثة في قصد الفعل على وجه التقرب ومنه ما صنعه
المحقق رحمه الله في الشرائع في باب الوضوء حيث عرف النية بارادة الفعل بالقلب ثم قال وكيفيتها ان ينوي
الوجوب او الندب والقربة وكذا قول الشهيد في اللمعة في باب الغسل وواجبه النية وفسر الشارح
النية بالقصد الى الفعل على وجه التقرب وقد صرح العلامة المجلسي ره في بعض كلماته بالاولين
فلا اشكال في عدم اختصاص توقف الصحة على النية بالعبادات لوضوح توقف صحة المعاملات
ايضا على الارادة كيف لا ولا اشكال في بطلان معاملة الغافل والهازل فاخذ النية في تعريف العبادة
يقتضي الاجمال المحقق والمناسب اخذ قصد القربة الا ان يقال ان ذلك مبني على كون النية حقيقة شرعية
في قصد القربة كما قيل به ومن هذا الاستدلال بقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات على
وجوب قصد القربة في العبادات كما انه مبني على كون العمل حقيقة شرعية في العبادات كما قيل به ايضا
لكن ذلك المقال ضعيف الحال الا ان يقال لا ينافي صحة التعريف بعد البناء على المقال ويمكن ان يقال
ان ضعف المقال
ان النية ظاهرة في قصد القربة وان كانت مستعملة في كلمات الفقهاء على وجوه ثلثة كما ذكر وايضا
لو تم ما ذكر لاطرد في المعاملة على كل ما لا يتوقف صحته على النية ولو قيل شرب الخمر الا ان يقال ان الظاهر
المقصود السالبة انما هو السالبة بانتفاء المحمول بل حكم المحقق القمي ره عند الكلام في ابطال
المبطلين بان السالبة بانتفاء الموضوع من باب المجازعان كان هذا الكلام فاسدا فالظاهر مما لا يتوقف
صحته على النية في تعريف المعاملة انما هو ما لم يتوقف صحته على النية مما كان من شانه الصحة ايضا
شرعا من المقصودة مثل الخمر ليس مما كان من شانه الصحة والفساد شرعا وان اتصف بالقبح ايضا
عرفا وايضا ما جعله ازالة النجاسة مما لا تعتبر النية فيه مبني على ما اختاره كالعلامة
البهبهاني والمحقق القمي والسيد السند النجفي من دلالة الامر على لزوم قصد الامتثال

حيث انه لو كان ذا لا علية للزم اعتباره فيما امكن اعتباره فيه كما لو لم يعلم الغاية او علم كونها لتكميل النفس واما فيما لا يمكن لزوم اعتباره فيه كما لو علم كون الغاية شيئا غير تكميل النفس فلا يعتبر لكن الاظهر عدم دلالة الامر على لزوم قصد الامتثال كما حققناه في محله مع انه قد يكون الحكم امرا وطلبا ولا يعلم الغاية ولا يشترط النية نحو توجيه المحتضر الى القبلة وتوجيه الميت نحو توجيه المحتضر الى القبلة في القبر اليها فانهما مع اختلافهما في الكيفية واجبان ولا يعلم غايتهما ولا يشترط فيهما قصد القربة على انه قد يكون الغاية تكميل النفس ولا يكون المأمور به عبادة ولا يشترط فيه قصد القربة كالملكات النفسية فان الحكم فيها طلب الغاية تكميل النفس ولا يكون النية شرطا فيها مضافا الى انه قد يكون الغاية تكميل النفس او يكون مجهولة كما في التسليم مع كونه من العبادة وعدم اشتراط النية فيه وعلى هذا المنوال الحال في قرائة القرآن في الاثناء والادعية والتعقيبات ان امكن القول بكون الغاية في الكل هي التكميل فضلا عن انه لو كان الغاية غير معلومة يكون الامر مرددا بين كونها هي التكميل او غير التكميل فبناء على الاجمال لا مجال للدلالة على قصد القربة الا ان يقال ان الامر من باب وجود المقتضي والشك في مانعية الموجود فبناء على القول بعدم ممانعة الشك المذكور عن الظن بالاقتضاء كما يرشد اليه قوله في باب الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعاطفة على القول بالاشتراك او الوضع للظن المخصوص بالعموم فيما عدا الاخيرة لكن نقول ان الاظهر عدم حصول الظن بالاقتضاء في صورة الشك في وجود المانع او مانعية الموجود بل نقول ان الامر في المقام من باب الشبهة الموضوعية وفي باب الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعاطفة من باب الشبهة المفهومية وقصرها على القول بالوضع استعمالا على القول بالاشتراك الا ان يقال انه لا فرق في عدم ممانعة الشك في مانعية الموجود عن الظن بالاقتضاء بين كون الشبهة مفهومية او موضوعية بل نقول انه يمكن ان يكون دلالة الامر على وجوب قصد الامتثال لو كان الغاية هي التكميل بمداخلة خصوص المورد واشتراط كون الغاية هي التكميل في دلالة الامر على وجوب قصد الامتثال ففي صورة الجهل بالغاية يحتمل كون الامر من باب انتفاء الشرط فلا مجال للقول بالدلالة ويمكن ان يقال انه مع القول بالشك في الاقتضاء في صورة الشك في مانعية الموجود بناء في المقام على وجوب قصد الامتثال

بناء على وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به كما هو مشرب الوالد الماجد ره لكنه مدفوع بان ظاهر ما ذكره اطراد الشرع من دون اختصاص بمورد وما ذكر لا يتأتى على القول باصالة البرائة في باب الشك في المكلف به مع ان الظاهر من بيان المرام هو المثبت الاجتهادي لا المثبت على ما ذكر من من باب المثبت العملي ويمكن ان يقال ان ما ذكر انما يتم بناء لو كان قائلا في صورة تعين الغاية في التكميل بانصراف الامر عن ظهوره في وجوب قصد الامتثال في الجهل بالغاية واما لو كان قائلا في تلك الصورة بالسقوط فلا باس بالقول بالدلالة على وجوب قصد الامتثال في الجهل بالغاية لكن نقول ان القول بالسقوط في المقام ساقط للزوم اللغو كما هو الحال في القول بالسقوط في غير المقام من موارد القول بالسقوط وكذا لزوم ايجاب ما خلى عن المصلحة لفرض كون الحكمة معلومة الحصول مع خلو الفعل عن قصد الامتثال بل نقول انه على ذلك ينتقض تعريف العبادة منعا بما يتوقف صحته على النية منعا بما كان الغاية فيه مجهولة او معلومة في غير التكميل لفرض توقف الصحة مطابقة الامر فيهما على النية غاية الامر بطريق القول بالسقوط فعلى ذلك لا بد من زيادة عدم سقوط المامور به بغيره في تعريف العبادة كما انه على القول بالسقوط في الواجبات التوصلية ينتقض تعريف العبادة جمعا بالواجبات الكفائية كصلوة الميت على المشهور للزوم دخولها في المعاملات قضيته سقوط المامور به بغير المامور به لو صدر الغير مما هو مامور به للشخص الا ان يقال ان المدار في القول بالسقوط على سقوط المامور به بغيره مما ليس مامورا به ما في الواجب الكفائي فعل الغير مامور به في الجملة لكون الغير مامورا به لكن مقتضى ان المدار في القول بالسقوط على سقوط المامور به بغير المامور به ولو كان غير المامور به مامورا به للغير بل نقول ان القول بالسقوط في الاتيان بالفرد التوصلي على الوجه المحرم انما يبتني على عدم جواز اجتماع الامر والنهي والا فعلى القول بجواز الاجتماع كما جرى عليه الوالد الماجد ره لا ينافي الامتثال ولا معنى للقول بالسقوط فالقول بالسقوط من الوالد الماجد ره بناء على ما ذكره ظاهر السقوط وان ذلك التفريط من الافراط في القول بجواز الاجتماع في الواجب التوصلي من حال التكلم جواز الاجتماع في الواجب التعبدي كما جرى عليه العلامة البهبهاني في تعليقات المدارك بل نسبه الى الشيعة والمعتزلة فان قلت انه لا باس بالقول بالتقييد في المقام مكان القول بالسقوط كما هو الحال في سائر موارد القول

كما هو الحال في تحقيق الحال على التقييد بمقتضى البسط في المقال فنقول ان التقييد في ان لا بأس بالقول به في مثل وجوب غسل الثوب عن النجاسة لو غسله الغير لكن القول به في غسل الثوب عن النجاسة بالماء المغصوب محل الاشكال لان التقييد اما ان يرد على الموضوع اعني المكلف او يرد على الحكم اعني وجوب غسل الثوب عن النجاسة بعد تقييده بالماء المباح اما على الاول فاما ان يقيد وجوب الغسل بالماء المباح ممن لم يرد الغسل بالماء المغصوب فالامر من باب التخيير او يقيد بمن لم يغسل بالماء المغصوب فالامر من باب الامر بتحصيل الحاصل مع ان هذا الكلام في الامر اللفظي الموجه الى المخاطب المخصوص لعدم اتفاق الامر بالواجب التوصلي في الكتاب ولا مجال للتقييد لا بغسل الثوب عن النجاسة بان يقال اغسل ثوبك بالماء المباح ان لم ترد الغسل بالماء المغصوب او لم تغسل بالماء المغصوب لعدم اطلاع المخاطب على وجوب الغسل بالماء كما هو مقتضى الاشتراط لا بمنافاته لنفاهة وجوب الغسل عند المخاطب مع ان التقييد فيما ذكر انما يرد على الحكم ولا مجال لورود على الموضوع نعم لو تم التقييد انما يتم في الامر الفرضي اعني الامر المفروض تعلقه بالمكلف في الموارد الخاصة بغسل الثوب لكن لو سلم هذا عن محذور امتناع الاشتراط بمعنى وجوب الغسل الغرض ثبوت الامر بغسل الثوب في الجملة لكنه لا يسلم عن محذور رجوع القيد الى الحكم واما الثاني فالامر من باب اللغو اذ من يغسل ثوبه عن النجاسة لو لم يغسله بالماء المغصوب يغسله بالماء المباح الا ان يقال انه يتخلل الواسطة وهي عدم الغسل راسا فلا يلزم اللغو على تقدير التقييد مع ان حكم الغسل بالماء المغصوب انما ينكشف بعد انقضاء الوقت ولا مجال فيه لوجوب الغسل فلا معنى لان يقال اغسل ثوبك بالماء المباح ان لم تغسله بالماء المغصوب ولا مجال لكون الامر بالغسل بالماء المباح الا ان يقال انه لا باس بالتقييد بعدم ارادة الغسل بالماء المغصوب لكنه يلزم التخيير بل يلزم اختلاف الوجوب نفيا واثباتا باختلاف الارادة وقطع النظر لكنه مع انه يستلزم اناطة الحكم الشرعي بالارادة فهو غاد عن النظر على ان التقييد لو تم انما يتم في الامر الفرضي لا الكلام في الامر اللفظي ولا مجال لارتكاب التقييد فيه لاقتضائه تعالى وجوب الغسل عند المخاطب مضافا الى ان ايجاب الغسل بالماء المباح بشرط عدم الغسل بالماء المغصوب يقتضي الغسل بالماء المغصوب للتتميم الا ان يمنع عن الاقتضاء ويمكن ان يكون التقييد

في غسل

في غسل الثوب بالماء المغصوب انما يرد على الحكم والمرجع الى خروج ما لو غسل بالماء المغصوب عن اطلاق الامر بغسل الثوب نجاسته مثل اغسل ثوبك بالماء المباح لا يجب الغسل اذا غسلت الثوب بالماء المغصوب فلا يرد التقييد على سبيل الاشتراط حتى يتوجه الاشكال المذكور لكن نقول ان التقييد لا بد فيه من نكتة من الداعي اليه والداعي على التقييد في باب الامر بغسل الثوب بالنسبة الى الغسل بالماء المغصوب انما هو حرمة الغسل بالماء المغصوب لكن لا داعي على التقييد في ذلك بالنسبة الى الغسل الخالي عن قصد الامتثال بعد فرض دلالة الامر على وجوب الامتثال بان يقال اغسل ثوبك بقصد الامتثال ولا يجب كون الغسل بقصد الامتثال لو غسلت بدون قصد الامتثال لان قلت ان الداعي على التقييد بالنسبة الى الغسل الخالي عن قصد الامتثال انما هو الاجماع على عدم وجوب قصد الامتثال قلت ان التقييد مع قطع النظر عن الاجماع يكون الداعي عليه نفس تعين الحكمة في عدم التكميل انما يقتضي صرف الامر عن ظهوره في وجوب قصد الامتثال ولا حاجة الى التقييد ثم اقول ان غاية ما يستفاد مما ذكره الوالد الماجد انما هي القول بوجوب قصد الامتثال في صورة كون الغاية تكميل النفس او مجهولة وهذا غير قصد القربة بل من جهالة وافادة الغرض بيان المثير في وجوب قصد القربة وعدمه مع هذا ما ذكره الوالد الماجد انما هي القول بوجوب قصد الامتثال في صورة كون الغاية تكميل النفس او مجهولة فهذا غير قصد القربة بل من جهة الله وافادة والغرض بيان المثير في وجوب قصد القربة وعدمه ومع هذا ما ذكره الوالد الماجد من الشرع اعتبار النية وعدمه فرقا بين العبادة والمعاملة لو تم انما يتم فيما تعلق به الامر لا يطرد فيما كان بالقضية الجزئية نحو الشرع الطلاق واجب نحو احل الله فهو ما خلط بين الفرق بين العبادة والمعاملة فيما تعلق به الامر والفرق بين مطلق العبادة والمعاملة الا ان يكون مقتضى ذلك المعاملة ما لم يكن كذلك ويكون الامر فيما لم يكن من باب الطلب من باب المعاملة فما كان تشريعه بالجملة الخبرية من باب المعاملة وبالجملة فمقتضى القول بدلالة الامر على وجوب قصد الامتثال بعد الخلط بين قصد القربة وقصد الامتثال كون المأمور به من باب العبادة الا اذا ثبت كون الوجوب من باب التوصل واشتبه الحال بناء على العمل باعتبار الظن المتحقق في مقابل الالفاظ دون القول باعتبار الظن او قيل باعتبار الظن في الموضوع في ظواهر الاطلاقات بعد دفع خطوط الفساد واما ما كان تشريعه بالجملة الخبرية فهو من باب المعاملة

رسالة في تحقيق مسألة الاشتغال والبراءة

ومنها المسألة التي لا تنسب حال له الحال في العبادة والمعاملة التي هو من الفعل لم يمكن ان يوالي
الفعل الواقع على ما يتوقف صحته على قصد القربة واخرى على ما وقع على وجه الطاعة سواء كان من الواجبات
التي يتوقف صحتها على قصد القربة ام لا كما اذا الغريق وفي النسخ ... المستحبات التي لا يتوقف صحتها
على قصد القربة وسواء كان طاعة للمعبود بالحق او المعبود بالباطل وهذا الاطلاق راجع الى معنى اللغوي
وقد يعبر عما يتوقف صحته على قصد القربة بالعبادة بالمعنى الاخص وعما وقع على وجه الطاعة للمعبود
بالحق بالاسلام المذكورة بالعبادة بالمعنى الاعم ثم انه قد حكى عن صاحب ... ان اصل ... [illegible]
مقصود ... التكليف ... [illegible] ... فلا يجب فيه البناء على قصد القربة ... [illegible]
وحكم صاحب ... [illegible] ... ان المطلوب من العبد ... [illegible] ... وان ايجاد ... [illegible]
كالقراءة والركوع والسجود وقد يكون المطلوب ايجاد اثر في الذهن كعزم ان لا يفعل شيئا من المفطرات من
طلوع الفجر الى المغرب بشرط ان لا يقع منه ما ينافيه فحقيقة الصوم هي هذا العزم المقيد بالشرط المذكور
ولذا لو نوى في اخذه اليوم الى المغرب صح صومه ولو لم ينو واجتنب المفطرات لم يصح صومه وقد يكون المطلوب
وجود حالة كالطهارة ... الصلوة في الصورة الاولى ... العبادة عن غيرها كالاقرب بالسبب وفي
الصورة الثانية العبادة المطلوبة نفس العزم المقيد ... فلا حاجة الى عزم وارادة اخرى واما في الصورة
الثالثة فليس المطلوب فيها ايجاد اثر ولذا لو كانت الطهارة الحاصلة من ... او ... بفعل
الغير ... كما لو وقع في النهر او ... الكفر وفي الصورة الاولى لما كان المطلوب ايجاد الاثر
لم يجز ان يفعله غيره ولو نوى ... مع الاضطرار لا يصح ذلك ... وحكم بعض اصحابنا بان الامر اما
ان يتعلق بما لا يعرف ماهيته الا من قبل الشرع كالوضوء والغسل ونحوهما او يتعلق بالامر ... السرع
كالامر بغسل الثياب والاواني ونحو ذلك فان كان الاول فقد ثبت الشارع احكاما شرعية على حصول
المشروع الظاهر الاحتياج الى النية اذ بدونها لا يعلم حصول المسمى وان كان الثاني فقد ثبت الشارع كذلك
فالظاهر عدم الاحتياج في حصول تلك الاحكام الى النية لتحقق المسمى بدونها وفي الكل نظر اما الاول فلانه
لو كان ظاهر الامر عدم مقتضيا لاعتبار النية فلا فرق فيه بين ان يكون المامور به من باب الترك او الفعل وكذا الحال
كان ظاهر الامر غير مقتض لاعتبار النية مضافا الى عدم دلالة الامر بالفعل على اعتبار قصد الامتثال الا
فضلا عن قصد القربة ... الغرض بالنقض بالصوم والاحرام ... الاصل مع قطع

النظر عن ثبوت خلاف الاصل بدليل خارج فلا ينافي وجوب النية في الصوم والاحرام من باب الفعل
وهو ظاهر الفساد ونظيره ما قيل من جواز تعلق الطلب في النهي بالترك بتوسط استمرار العدم قضيته
ان استمرار العدم من باب الفعل الوجودي والمقدور بالواسطة مقدور وكذا ما قيل من ان متعلق
النهي هو العدم المضاف الى الوجود والعدم المضاف الى الوجود يكتسب الوجود من المضاف اليه وكذا
ما قيل من ان متعلق النهي هو الكف وهو من باب الفعل الوجودي لظهور ان استمرار العدم لا
يكون من باب الفعل الوجودي وهو من باب العدم حيث تستمر الاتيان بالفعل في الزمان
اللاحق وعلى ذلك المنوال حال الكف واما العدم المضاف الى الوجود فعلى المحال لا يكتسب الوجود
بلا ارتياب لكن القول بان الترك في الصوم والاحرام من باب الفعل اظهر فسادا من المقالات المذكورة
والتحقيق ان متعلق الطلب في النهي هو عدم الفعل لا فعل العدم وغير المقدور هو الثاني لا الاول وكذا الحال
في متعلق الامر في الصوم والاحرام وقد حررنا الكلام في محله واما الثاني فلانه لا دليل على اعتبار قصد
امتثال الامر وقصد القربة في الصورة الاولى ما لم يقم عليه دليل خاص كما هو المفروض مع ان دلالة
الامر على اعتبار قصد الامتثال وقصد القربة فالدلالة انما هي في الامر النفسي واما الامر بالقراءة و
الركوع والسجود فانما هو من الامر الغيري ولا ريب في عدم اعتبار قصد الامتثال وقصد القربة في
كل واحد منها والواجب انما هو قصد الامتثال وقصد القربة في مجموع الصلوة الا ان يقال ان دلالة الامر
على اعتبار قصد الامتثال وقصد القربة لا فرق فيه بين الامر النفسي والامر الغيري وان كان الظاهر
ان النزاع في دلالة الامر على اعتبار قصد الامتثال في الامر النفسي ثم النزاع في الامر النفسي يطرد في الامر
الغيري ومن ذلك دلالة الامر بالطهارات على اعتبار قصد الامتثال على القول بالدلالة في الامر
النفسي غاية الامر قيام الاجماع على عدم اعتبار ظاهر الامر اي عدم اعتبار قصد الامتثال في اجزاء الصلوة
واجزاء الطهارات ومع هذا قصد الامتثال وقصد القربة وان لم يكن محتاجا اليه في الصورتين
لكن المامور به في الصوم هو الامتثال اي الترك لا العزم على الترك ومع هذا الامر بالطهارة لو وجب في الصورة
الثالثة ان ثبت فيه كون الغرض حصول الحالة كما هو المفروض على حسب ظاهر الكلام المذكور فعدم الحاجة
فيه الى قصد الامتثال وقصد القربة مسلم الا انه لو ثبت في الصورة الاولى كون الغرض هو حصول
المامور به في الخارج فلا حاجة فيه الى قصد الامتثال وقصد القربة وان لم يثبت ذلك فلو اقتضى

الصورة الاولى الى قصد الامتثال وقصد القربة مع عدم قيام دليل من الخارج كما هو المفروض فيما الحال
في تطهير الثوب ايضا ان تطلبت المفروض تطهير الثوب كون الغرض مجرد حصول الحالة لا ان كون المدار
في تطهير الثوب على مجرد التوصل الى حصول الحالة لا محل للاشكال بل لا اشكال فى فساده بظهور الحال بعد
ملاحظة اقسام التطهير بملاحظة اقسام الغسل من حيث الحصر لعدد واستثنا الطفل الرضيع الذكر
الذي لم يبلغ سنتين وتعرضت لعلامة النجفي اختلاف حال الغسل من حيث لعصر التعدد بين ما يعتبر فيه
العصر والتعدد وما لا يعتبر فيه العصر لا التعدد وما يعتبر فيه التعدد دون العصر وما يعتبر فيه العصر دون
التعدد على الاخير فلا اعتبار النية فى الصورة الاولى مبنى على القول بكون الفاظ العبادات والفاظ اجزائها
وشرائطها المخترعة موضوعة للصحيح او القول بوجوب الاحتياط فى المسئلة المبحوث عنها والا فلو كان
الفاظ العبادات والفاظ اجزائها وشرائطها المخترعة موضوعة للاعم فالموضوع له هو المسمى العرفي ويندفع
اعتبار ما شك فى جزئيته او شرطيته وما تعيينه نفيا واثباتا بالاطلاق لو كان الاطلاق فى مقام البيان
كما انه على القول بكون تلك الالفاظ موضوعة للصحيح يندفع اعتبار ما شك فى جزئيته او شرطيته وما تعيينه
نفيا واثباتا بالاصل على القول بحكومة الاصل فى المسئلة المبحوث عنها واما الصورة الاخيرة فلو كان لا
وارد امور دالاجمال فلا يكفى حصول المسمى على القول بوجوب الاحتياط فى المسئلة المبحوث عنها فالحكم
بعدم اعتبار النية فى هذه الصورة مبنى على فرض كون الاطلاق فى مقام البيان كما ان الحكم باعتبار النية
فى الصورة الاولى مبنى على فرض القول بالصحة فى الموضوع له فى الالفاظ المشار اليها وفرض القول بوجوب
الاحتياط فى المسئلة المبحوث عنها كما سمعت والا فلا فرق بين الصورتين ومع هذا دعوى ظهور
الاحتياج الى النية فى الصورة الاولى كما ترى ذا اعتبار النية فى تلك الصورة انما يتم بالقاعدة العملية على
وجوب الاحتياط فى المسئلة المبحوث عنها قضيته ان المفروض فى تلك الصورة اجمال المكلف به لكونها
مبنية على القول بكون الالفاظ المشار اليها موضوعة للصحيح كما تقدم اللهم الا ان يكون دعوى الظهور
من باب استظهار رجحان الاحتياط فى باب الشك فى الجزئية والشرطية والمانعية فى صورة اجمال المكلف
به اعنى المسئلة المبحوث عنها ثم انه قد اختلف كلمات الفقهاء فى تعداد العبادات فقد بنى الشيخ فى الجمل
على كونها خمسا الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد لكنها دخل فى هذه الخمس خمسا اخر حيث انه عنون
الطهارة فى الصلوة والخمس فى الزكوة والاعتكاف فى الصوم والعمرة فى الحج والامر بالمعروف والنهي عن

في اختلاف كلمات الفقهاء في تعداد العبادات

لكنه عنون العمرة في الحج والخمس والجزية في الزكوة

المنكر فى الجهاد وهو المحكي عن الشيخ فى الاقتصاد وبنى فى المراسم على كونها ستة الطهارة والصلوة
والصوم والحج والاعتكاف والزكوة وبنى جماعة على كونها عشرة لكنهم بين من جرى على كونها هي العشرة
المتقدمة الدائرة بين الخمس المدخول فيها والخمس الداخلة كما حكيه السيد السند النجفي فى المصابيح
عن الفاضلين واكثر المتاخرين ومن جرى على كونها هي الصلوة وحقوق الاموال والصيام والحج
والوفاء بالنذور والوعود والعهود وبر الايمان وتادية الامانات والخروج عن الحقوق والوصايا
واحكام الجنائز والاخلال بالقبائح كما حكيه فى النزهة عن الحلبي وحكي عنه السيد السند النجفي ايضا
لكنه بدل الاخير بما تعبد الله لفعل الحسن وترك القبيح ومعاملة الناس بما يستحقونه من جهة الايمان
والكفر والطاعة والمعصية ومن جرى على كونها هي الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد وغسل
الجنابة والخمس والاعتكاف والعتق والرباط كما فى الوسيلة وحكم السيد السند النجفي بان افراد غسل
الجنابة مبنى على القول بوجوبه لنفسه والقول بكون المدار فى العبادة على ما كان واجبا لنفسه لا ما
كان واجبا لغيره والشيخ فى المبسوط بنى الجزء الاول منه على عشرين كتابا كتاب الطهارة والحيض
الصلوة وصلوة المسافر وصلوة الجمعة وصلوة الجماعة وصلوة الخوف وصلوة العيدين وصلوة
الكسوف والجنائز والزكوة والفطرة وقسمة الزكوة والاخماس والانفال والصوم والاعتكاف
الحج والعمرة والضحايا والعقيقة والجهاد وقسمة الفيء والغنائم وهو قد عقد فى اخر كتاب الحج والعمرة
فصلا فى الزيادة فى فقه الحج ومنه يظهر عدم اختصاص الزيادة بالتهذيب كما انه قد وقع الزيادات
فى الاستبصار ايضا فى اخر كتاب الحج حيث عنون بعد باب الزيادات قبل ابواب العمرة المعنونة فى كتاب
الحج وربما يتوهم ان من هذا الباب ما فى الاستبصار فى كتاب الصلوة من باب الزيادات فى شهر
رمضان لكنه يندفع بان المقصود الصلوات المندوبة فى شهر رمضان الزائدة على الفريضة النافلة
فى غير شهر رمضان وفى النزهة العبادات كثيرة والذي قد حصرت منها خمسة واربعون قسما
وهي الطهارة وضوء كان او غسلا او ازالة النجاسات عن البدن والثياب والصلوة والزكوة
والصوم والحج وما يتبعه والجهاد والاعتكاف والخمس والعمرة والرابطة والوفاء بما عقد عليه من
العهد والنذر واليمين وتادية الامانة والخروج من الحقوق والوصايا وزيارة النبي صلى
الله عليه وآله والائمة عليهم السلم وزيارة المؤمنين وتلاوة القران والدعاء وما جرى مجراه من

التسبيح وغيره من احكام الجنائز قبل الموت وبعده والتهجد والسلام على المؤمنين ورد السلام عليهم وصلتهم بالمجالسة والسعي في حوائجهم والاشتغال بالعلوم العربية اذا قصد بها الاجتهاد في الاحكام الشرعية وصحة التلفظ بالدعاء والقضاء بين الناس والفتوى اذا كان من اهلها وانتظار الصلوة قبل دخول وقتها وانتظار الفرج فقد روى في التهذيب انه كنز من كنوز الجنة والتوكل على الله سبحانه وكتمان المرض وكظم الغيظ والعفو عن الناس والاكتساب للعيال والعتق والتدبير والمكاتبة والوقف والحبس والعمرى والرقبى اذا قصد بها التقرب الى الله تعالى هذه شرذمة من مسائلها ولهم مسائل اخرى اقول ان الرباط المعدود من العبادات في الوسيلة لعله كان ماخوذا من قوله سبحانه واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم والرباط على ما ذكره البيضاوي اسم للخيل التي تربط اي تحبس في سبيل الله تعالى فعال بمعنى مفعول او مصدر سمي به يقال ربط ربطا ورباطا ورابط مرابطة ورباطا او جمع ربيط كفصال وفصيل وعلى ما ذكره البيضاوي فالتعبير بالرباط في النزهة كما ترى لكن في القاموس ربط جاشه رباطة اشتد قلبه وقال الطبرسي بعد قوله سبحانه ومن رباط الخيل اي من ربطها واقتنائها للغزو والاظهر ان الرباط المشار اليه اشارة الى ما ذكر في كتاب الجهاد ويطلق عليه المرابطة وعرفه في الروضة الارصاد في اطراف بلاد الاسلام للاعلام باحوال المشركين على تقدير هجومهم وذكر انه مستحب مؤكد واقله ثلثة ايام واكثره اربعون يوما وان زاد الحق بالجهاد في الثواب لا انه يخرج عن وصف الرباط وله احكام مذكورة في محلها وبالجملة او في التقسيمات المذكورة ما صنعه في النزهة لكنه مدخول اذ دخال المكاتبة اذ كونها من باب العبادة مبنى على كونها من باب العتق والصيغة الظاهر ان القائل به من القائلين بالاخلال بالتتميم وكذا تكميل النفس وسقي المؤمنين واطعامهم واكسائهم واسكانهم وعيادتهم وادخال السرور في قلوبهم بل امثالها لا تعد ولا تحصى ويظهر الحال بما مر لكن الماهيات المخترعة التي يتعبد بها منحصرة في العشرة المنعقدة مما تقدم خلافا والنما الجزئية فليس من ابوابها ولا اخذها من العبادات وانما هي طريق خلاص عن الهلاكة ثبتت في الشريعة بقي ان رسم ابواب العبادات والمعاملات في كلمات الفقهاء محل الاشكال ومحل الحال حيث ان كان المدار في العبادات لو رسوخ على امكان قصد التقرب بالمعاملات باسمها في العبادة فمكان قصد التقرب بالمعاملات كلا وان كان المدار على

بقصد القربة فيدخل العتق والتدبير والنذور والكفارات في العبادة وان اختلف رسم النذور والكفارات في كلماتهم في ابواب العبادات والمعاملات وعلى هذا المنوال الحال ان كان المدار على كون الغرض الاهم هو الاخرة اذ الغرض الاهم في العتق والتدبير هو الاخرة وربما ذكر في الذكرى ان الجهاد ونحوه كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وازالة النجاسة عبادتين من حيث الامتثال المقتضي للثواب عبادة ومن حيث الاعزاز وكف الضرر لا يشترط فيه التقرب وما اشتمل عليه ابواب غير العبادات من شطر العبادات من هذا القبيل واما الكفارات والنذور فمن قبيل العبادات ودخولها في غيرها تغليب وتبع للاسباب واختير بان مرجع ما ذكره في الجهاد ونحوه الى الجمع بين العبادة والمعاملة بالحيثية وهو من باب تحليل الكلي الى كليين بالحيثية لو كان الغرض الجمع بين العبادة والمعاملة في مفهوم الجهاد ونحوه واما لو كان الغرض الجمع بينهما في افراد الجهاد ونحوه فالامر من باب تحليل الجزئي الى كليين والحق ان الحيثية التقييدية لا تنفع في اجتماع الامرين المتضادين في تحليل الكلي او الجزئي الى كليين كما حررناه في الرسالة المعمولة في حجية هذا واختلف رسم القضاء والشهادات في كلمات الفقهاء بل كتب الاصحاب لكن الانسب رسمها في ابواب المعاملات وكذا النذور والكفارات كما مر لكن الانسب رسمها في ابواب العبادات **الثالثة** ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية وليس العلم داخلا في الموضوع له بل قد ادعى المحقق القمي في بعض اجوبة السؤال ان النزاع في دخول العلم في معاني الالفاظ ليس مما يطرح بين العلماء لكن حكى السيد السند المحسن توهم كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى زعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس ولا تاكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تعمل بخبر الفاسق النهي عما علم ثبوت الوصف له دون ما جهل ثبوته له خارج عن المراد من الالفاظ في مقام التراكيب الاستعمالية انما هو المعاني الواقعية ايضا لاصالة الحقيقة لكن قد يقال نقلا ان تتبع الاخبار وكلام الاخيار يقتضي ان المراد بالالفاظ في مقام التكاليف هو ما يعلم انه هو المسمى لا ما كان هو في نفس الامر ومقتضاه دعوى كون المراد بالالفاظ في مقام التكاليف ودخول العلم او ترتيبا هو المعلومات ومقتضاه دعوى التجوز بل الجمع بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يكون المقصود بما تقدم حكايته في كلام السيد السند المحسن هو دعوى دخول العلم في هذا المقام اعني المراد لا الموضوع له وانما الاشكال في شمول اطلاق الاوامر والنواهي لصورة الجهل مع امكان العلم او عدم امكانه بل خص المحقق القمي النزاع بالشمول المذكور في صورة امكان العلم لكن لا اشكال

فی امکان شمول الاطلاق لحال الجهل مع امکان العلم وانما یاتی الکلام الآتی فی امکان شمول الاطلاق وعدمه
امتناع العلم وشموله لحال الجهل مع امکان العلم واعتنا اما الاول فمقتضی کلام المحقق القمی فی بعض اجوبة
عن السؤال القول بعدم امکان الشمول لحال عدم امکان العلم وفرع علیه ان ذا تفحص الشخص علی تعلق
الخطاب ولم یعلم حاله فیکون نادرا عن الخطاب یتوقف حکمه علی خطاب آخر من شک فی انه مستطیع ام لا بعد
علی تقویم ما فی یده لعدم التقویم ونحوه فلا تکلیف علیه وکذا من لم یقدر علی معرفة المسافة فی السفر فلا
یدخل تحت حکم القصر وذکر ان فی ید لنبات المحتمل المجهول حاله بالفاسق للعلة المنصوص وهو خطاب آخر لاشتراکها
فیها وفی الحلال والحرام المحتمل المجهول حاله بالمباح لقوله کل شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال حتی تعرف
الحرام بعینه ویقتضی القول بذلک بعض کلماته فی اصل البراءة ومقتضی کلامه عند الکلام فی اشتراط
خبر الواحد بالعدالة ان الشمول لحال امکان العلم بان شک ابتداء مع امکان الفحص وتجویز حصول العلم
بالفحص یعنی امکان حصول العلم بعد الفحص بحسب الظاهر وعدم الشمول لحال انتفاء العلم بان تفحص ولم یحصل
له العلم او لم یمکن له الفحص او امکن له الفحص لکن علم بعدم حصول العلم له بعد الفحص حیث انه ذکر فی طی تحریر
استدلال المشهور علی اعتبار العدالة فی اعتبار الخبر ان من الواجبات المشروطة بوجود شیء انما یتوقف
وجوبها علی وجود الشرط لا العلم بوجوده فبالنسبة الی العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شک فی کون
ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا یمکنه ان یقول انی لا اعلم انی مستطیع ولا یجب علی
بل یجب علیه محاسبته ماله لیعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شک بعد المحاسبة فی ان هذا
المال هل یکفیه فی الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب وظاهره تقریر ما ذکر وان انکر اعتبار العدالة
فی اعتبار الخبر من جهة کفایة التحرز عن الکذب فی التبین ومن جهة حجیة مطلق الظن فهذا ینافی ما قاله
علی عدم اعتبار الشک قبل الفحص المستند لشمول الاطلاق لحال امکان العلم اعنی ما قبل الفحص کیف لا
وقد صرح ان الوجوب بالنسبة الی العلم مطلق لا مشروط ولزوم الفحص حینئذ بحکم العقل الا ان کلامه
کلامه فی بعض الجواب عن السؤال کون وجوب الفحص من باب ظهور اللفظ وحکم العقل ولیس الا
لعدم دلالة الامر بالشیء علی وجوب الفحص عنه عند الشک وعدم حکم العقل به ابتداء نعم تحریر
استناده الی دعوی شمول الاطلاق لما قبل الفحص وحکم العقل بالفحص بعد الشمول کما ذکرنا
فما اورد علیه من ان الشک فی وجود الشرط یوجب الشک فی وجود المشروط وثبوته فالاصل

عدمه غایة الامر الفرق بین اشتراط التکلیف بوجود الشیء واشتراطه بالعلم به ان مع عدم العلم فی
الصورة الثانیة یقطع بانتفاء التکلیف من دون حاجة الی الاصل وفی الصورة الاولی یشک فینفی
بالاصل مردود بان مدار کلامه علی عدم کفایة الشک فی التکلیف باعتبار الشک فی شرطه قبل الفحص فی
البناء علی اصالة البراءة باعتبار عدم اعتبار الشک فی الشرط قبل الفحص اما باعتبار شمول الاطلاق
لما قبل الفحص ولزوم الاحتیاط من باب المقدمة ولو علی القول بعدم وجوب المقدمة تقضیة الاطلاق
واما باعتبار ظهور الخطاب فی وجوب الفحص وحکم العقل فالدافع لکلامه منع شمول الاطلاق لما قبل
الفحص او منع ظهور اللفظ فی وجوب الفحص او منع حکم العقل وبوجه آخر الشک فی وجود الشرط لا
یجدی فی البناء علی عدمه فی شیء من الموارد الا بعد اعتباره فالشک فی شیء لا یجدی فی البناء علی عدمه
او علی عدم غیره الا بعد اعتباره ومدعی المحقق المشار الیه عدم اعتبار الشک قبل الفحص لاحد من
من الاعتبارین المذکورین نظیر عدم اعتبار الشک بعد الفراغ فی الوضوء بل فی مطلق العبادات
ای فی العبادات وغیرها علی الخلاف وکذا عدم اعتبار الشک فی البقاء فی موارد الاستصحاب نعم
ان الشک فی وجود الشرط یوجب الشک فی وجود المشروط والاصل عدمه واضح الضعف ومع ما ذکر
نقول ان مجرد الشک فی التکلیف بواسطة الشک فی الشرط لا یجدی فی جواز البناء علی البراءة بدون دلیل
یقتضی جواز البناء علی البراءة بدون دلیل یقتضی جواز البناء علی البراءة ولو مع عدم قیام ما یقتضی
عدم اعتبار الشک اذ کل نفی واثبات محتاج الی الدلیل سواء کان فی مقام الاجتهاد او فی مقام العمل ولا دلیل
علی جواز البناء علی البراءة فی الشک قبل الفحص فی المقام الا ان یقال انه لو فرضنا کون التکلیف مشکوک الشمول
لحال الجهل قبل الفحص لما دل علی اصالة البراءة فیتم بتیسخیر التکلیف بعد الفحص عن التکلیف والمفروض
فی المقام عدم ثبوت التکلیف مع الفحص عن التکلیف ای کان المفروض عدم الفحص عن الموضوع
لکن مقتضی کلام من المحقق المتقدم فی صوم الغنائم انصراف الاطلاق الی حال العلم بالفعل وبنی علیه عدم
وجوب الفحص حیث انه نظر فیما حکم به فی التذکرة من وجوب الاستهلال فی لیلة الثلاثین من شعبان ورمضان
تعلیلا بان الصوم واجب فی اول رمضان وکذا الافطار فی العید فیجب التوصل الی معرفة وقتهما
لان ما لا یتم الواجب الا به فهو واجب تعلیلا بان الاصل دلیل قوی لا یخرج عنه الا بدلیل وبراءة الذمة
عن التکلیف لا ترفع الا بما یثبته الدلیل ونحن نمنع وجوب الصوم الا بعد معرفة دخول الشهر الی ان قال

ولهذه المسئلة فروع كثيرة في الفقه منها الزوم ادآئه النقد المغشوش اذا جهل باوضحه لنصاب فحق ذلك ومنها تعريض الاموال للبيع حتى يعرف الاستطاعة للحج ومنها وجوب التفحص عن المشتمل من يريد السفر هو من هذا الباب جواز الاكل والشرب في السحر مع عدم التفحص عن الفجر والحاصل انا لا نقول ان ماة درهم وعشرين دينارا اسم لما علم انه ماة درهم وعشرين دينارا وكذا في نظائرهما لكنا نقول ظاهر متعارف اهل اللسان انهم يريدون ذلك وكذا خطاب الشارع لاهل الشرع مضافا الى الاصل فالاصل والظاهر هنا متطابقان وتحريره ان المولى اذا قال لعبيده كل من كان عنده عشرون دينارا فليتصدق بدينار ومن لم يبلغ ما عنده فلا شئ عليه فالعرف والعادة وجوب الامتثال يقتضي ان يتفحص كل منهم ما عنده حتى يعرف الحال وانه من اي من الصنفين وفيما نحن فيه لا يمنع ذلك الا اذا علموا ان مراده لزوم التفحص عن ذلك سلمنا اللزوم لكنه فيما لم يكن ابعد ما هو عند وليس يرى التفتيش والتفحص ان لنا عذرا في تركه وهو استصحاب شعبان لا يقال ان هذا الكلام يمكن اجراؤه في كل موضع لان اصل البرائة عذر في كل موضع لانا نفرض الكلام في الحكمين المتعارضين من الشارع مع قطع النظر عن الاصل وانت خبير بان ظاهر كلامه المذكور ان الالفاظ مستعملة في التركيب في المعلومات وهو يوجب التجوز بل يوجب الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو مقتضى ما صنعه في بحث مقدمة الواجب من القوانين حيث ادعى على عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة ثم عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهة اي عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهة بالحرام تعليلا بان الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري الواقعي لكن الظاهر ان مراده من كلماته على عدم شمول اطلاق التكاليف لحال عدم امكان العلم لا استعمال الالفاظ في المعلوم كما زعمه الوالد الماجد ره وحكم في القوانين في بحث اصل البرائة بان التكليف بالمجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالهما ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب فقال ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس

الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من اول الامر فقال وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه فقد تداول في الكلمات بعد شئ من قبيل شئ لكن قد يكون الغرض دخول شئ في شئ دخول الجزئي في الكلي وقد يكون الغرض مشابهة شئ لشئ ومنهنا يحتمل كل من الامرين لكن مقتضى عد القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالهما مما تردد فيه المكلف به بين المتباينين من قبيل التكليف بالمجمل مع تاخير البيان عن وقت الحاجة كون الغرض المشابهة لعدم وجود اللفظ المجمل في باب القصر والاتمام والظهر والجمعة لكن ياتي ما يظهر عن كون الغرض دخول الجزئي في الكلي هذا واستثنيا ما المكلف به في القصر والاتمام انما هو في المواطن الاربعة لكن الاخبار قد اختلفت في ذلك وليس ذلك من مورد النزاع في وجوب الاحتياط وعدمه والظهر والجمعة لابد فيه من ملاحظة ما دل على اشتراط وجود الامام في وجوب صلوة الجمعة وملاحظة غير ذلك مما هو موكول الى محله وليس الظهر والجمعة ايضا من مورد النزاع في وجوب الاحتياط وعدمه نعم لو ثبت الاجماع المركب على القصر والاتمام والظهر والجمعة يتاتي فيهما النزاع في وجوب الاحتياط وعدمه بالتخيير والقطع قوله ونظير ذلك فيه ان التكليف بالهيئات المخترعة لا يكون من باب المجمل المصطلح بناء على كون الفاظ العبادات موضوعة للاعم ولو بناء على ورودها مورد الاجمال فحال التفصيل كما هو المدار في تطرق النزاع المبحوث عنه بناء على كون الفاظ العبادات موضوعة للاعم كما يظهر مما مر والحرمات لا شائبة فيها من الاجمال وكذا الحال في الاحرام والامور العادية كاداء الدين ورد الوديعة وايضا الوم بيان التكليف بالواقع فلا اجمال للتكليف بتحصيل الظن بالواقع اللهم الا ان يقال انه لا باس بالتكليف بالواقع لحكمة ومصلحة اعني تحصيل المجتهد عنه والقناعة بالظن بالواقع في مقام الامتثال لكن يظهر بما ياتي الاشكال في هذا المقال وقال في القوانين في البحث المذكور ايضا بعد ذلك فان قلت نعم جهالة المامور به يوجب سقوط طلبه لكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فالامر عن الامر بقضاء الفائتة مع جهالتها وتاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور الى آخر السؤال والجواب وانت خبير بان مقتضى هذا السؤال كون الامر بقضاء الصلوة الفائتة المجهولة من باب تاخير البيان عن وقت الحاجة مع ان اشتباه الصلوة الفائتة من باب الشبهة الموضوعية ولا مسرح فيها لتاخير البيان عن وقت الحاجة ولم ينكر في الجواب عن لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة نعم

انكاره عن ذلك المظهر عن كون المقصود بقوله وكلما يدعى كونه من هذا القبيل هو دخول الجزئي في
الكلي لا التشابه ولا يذهب عليك ان الكلمات المذكورة من المحقق المحشي مخالفة لما افاد حيث ان مقتضى
كلامه في الغنائم عدم شمول اطلاق التكاليف لحال الجهل قبل الفحص ومقتضى كلامه في القوانين في اشتراط
حجية خبر الواحد بالعدالة الشمول لحال الجهل قبل الفحص ايضا ومقتضى كلامه في الغنائم وكذا كلامه
في القوانين في بحث مقدمة الواجب استعمال المطلقات في باب الاوامر والنواهي في المعلومات ولعل
مقتضى سائر كلماته عدم شمول الاطلاقات لحال عدم امكان العلم وايضا مقتضى كلامه في الجواب عن
التسؤل عدم امكان شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم بملاحظة اشتراط التكليف بالعلم لكن
مقتضى كلامه في بحث اصل البراءة كون الامر على تقدير شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم من باب تاخير
البيان عن وقت الحاجة او شبيها به شريكا في مفسدته وهو قبح التكليف بالمشتبه في حال عدم امكان العلم
وامكان منع التكليف في صورة عدم امكان العلم ومقتضى كلام اخر منه في البحث المذكور كون الامر على
التقدير المذكور من باب تاخير البيان عن وقت الحاجة وبالجملة مستنده على عدم امكان شمول الاطلاق
لحال عدم امكان العلم وجهان احدهما اشتراط التكليف بالعلم والاخر لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة
ومفسدته ويندفع الاول بعدم اشتراط التكليف بالعلم كيف لا واشتراط التكليف بالعلم به يستلزم الدور
نعم يشترط التكليف بامكان الاستشعار به فلا يجوز تكليف النائم مثلا مع ان اشتراط التكليف بالعلم
لم يتفق الا من بعض ظاهرية الاسند لال لا نسلم الاشتراط ويندفع الثاني بان معقد الاتفاق على استحالة
تاخير البيان عن وقت الحاجة انما هو صورة امتناع الامتثال بدون البيان قضية الاستدلال بلزوم
التكليف بما لا يطاق والمفروض في المقام امكان الامتثال في حال عدم امكان العلم فلا يلزم في المقام تاخير
البيان عن وقت الحاجة ولا مفسدته من التكليف بما لا يطاق واما الثاني فالاظهر انصراف اطلاق
الاوامر والنواهي الى صورة العلم بالفعل في غير المخترع الا في باب شبهة المحصورة فان الظاهر فيها
شمول الاطلاق لحال الجهل بالفعل كما حررناه في محله واما المخترع فالظاهر فيه الانصراف الى حال امكان
العلم واما الشمول لحال الجهل بالفعل فلا ريب فيه كيف لا والفحص عن الموضوعات المخترعة واجب
بالقطع والضرورة اما الاول فللتبادر عرفا وشيوع اعتذار العبد الكسل بالجهل بالمامور به
فانه يقتضي اختصاص التكليف بحال العلم وعدم المواخذة من الموالي بعدم اختصاص التكليف

وهذا لولا بيانا في صورة غفلة الامر بالفحص ٣

بحال العلم وعدم تحمل الاحتياط في باب اشتباه الواجب بين امور محصورة من احد من العبيد المطيعة
وان قلنا انه ربما يعتذر العبد الكسل بالجهل وبامر المولى بالفحص يكشف عن شمول اطلاق الامر لحال
الجهل بالفعل قلنا الظاهر ان الامر بالفحص من باب التكليف الثانوي فلا يكشف عن شمول اطلاق الامر
لحال الجهل بالفعل وان قلنا ان الامر بالفحص وان كان من باب التكليف الثانوي لكنه يكشف عن
مطلوبية الطبيعة المامور بها في حال الجهل بالفعل وان لم يكن اطلاق الامر غير شامل لحال الجهل
بالفعل فهذا يصير قرينة على اطراد مطلوبية الطبيعة المامور بها في حال الجهل بالفعل فلا بد من
الاحتياط قلنا ان ما ذكر انما يتم ويجدي في وجوب الاحتياط لو كان التكليف الثانوي مطردا
بمعنى انه كان الامر بحيث كلما ظهر المامور الاعتذار بالجهل امر الامر بالفحص لكن العبد والثابت انما هو
الامر بالفحص في بعض الموارد فربما يظهر المامور الاعتذار بالجهل ويسكت الامر عن الامر بالفحص بل لو
كان الامر بالفحص مطردا لكان كاشفا عن شمول الامر الاول لحال الجهل بالفعل في عموم الموارد
قرينة له واما الثاني فلان مقتضى قضية الاختراع عدم امكان الاطلاع على المخترع في شيء من الموارد
من غير بيان المخترع او احد من جانبه تفصيل البيان فيما لم يتقدم البيان لا طريق الى العلم بالمخترع فلا
مجال فيه للانصراف الى حال العلم بالفعل الا ان يقال انه يمكن انصراف اطلاق الامر المخترع في الكتاب الى
حال العلم بالمخترع لو كان الواجب من باب الواجب المشروط بان كان الوجوب مشروطا بوقت متاخر على
طريقة المشهور او كان وقت الفعل مشروطا بوقت متاخر على الاظهر في باب الواجبات المشروطة
سواء كان الاشتراط بالنسبة الى الزمان الاول بعد صدور الامر او كان الاشتراط مابنا مطرا بان كان
الواجب من الواجبات الموقتة كالحج اذ ح يمكن تاخير البيان بين الامر وزمان الوجوب ووقت الفعل فلا باس
بالانصراف الى حال العلم بالفعل وعلى ذلك المنوال الحال لو كان الامر بالمخترع بعد ثبوت الاختراع وبدون
الوجوب من النبي صلى الله عليه وآله في الجملة من دون ثبوت الاطلاق والاشتراط بحال العلم بالمخترع
نعم لا مجال لاشتراط العلم بالفعل بالنسبة الى الموضوع المخترع لو كان الوجوب من باب الواجب المطلق
بمعنى ثبوت الوجوب بمجرد صدور الامر وبالجملة لزوم شمول الاطلاق لحال الجهل بالفعل في باب
المخترع انما يتم لو كان الامر بالمخترع غير مسبوق ببيان المخترع والا فالحال فيه على منوال غيره وان
امكن دعوى ظهور شمول الاطلاق لحال الجهل بالفعل في صورة سبق بيان المخترع وان لم

يلزم الشمول فی هذه الصورة ولعله قد یبنی فی باب انصراف الاطلاق بالانصراف الی المعلوم و
مقتضاه القول بالتجوز بل الجمع بین المعنی الحقیقی والمجازی کما هو مقتضی القول بالاستعمال فی
المعلوم من باب عدم امکان شمول الاطلاق لحال عدم امکان العلم کما مر من المحقق القمی ره فی القوانین
وسمعت الایراد بذلک علیه ویمکن ان یقال ان المدار فی الانصراف علی ظهور المنصرف الیه ابتداء والمدار
فی التجوز علی ظهور المعنی الحقیقی ابتداء وانصراف الذهن عنه بواسطة القرینة الحالیة او المقالیة فلا
ینافی التجوز فی باب الانصراف الی المعلوم لا بالانفراد ولا بالاجتماع مع المعنی الحقیقی ومن ذلک الاشکال
فی القول بالتجوز فی باب انصراف المطلق الی الفرد الشایع وعلی ای حال ذلک المقال ضعیف الحال ومن
الکلام المتین ما قاله الوالد الماجد ره من ان العلم لا دخل له فی مدلول الالفاظ وضعا ولا ارادة لا افرادا
ولا ترکیبا وانما المراد المعانی الواقعیة حال العلم بها ولو بالقوة والامکان بشهادة العرف والعادة
فالمدار فی الخطابات علی ما علم صدق الاسم علیه فالمخاطب اذا لم یقدر علی العلم لم یکن مخاطبا اذ لا یمکن
له الامتثال فالخطابات غیر عامة لهذه الحالة لکن لا یخفی ما ذکرناه ورب ما یشکل الفرق بین القول
بانصراف الاطلاق الی حال العلم والقول باستعمال المطلق فی المعلوم ویندفع الاشکال بان المدار
فی الاستعمال علی التجوز وتعلق التکلیف امرا او نهیا بالمعلوم فلو اتی المامور بغیر الواقع علی وجه العلم
بکونه واقعا یکون ممتثلا واما انصراف الاطلاق الی حال العلم فالمقصود باللفظ بناء علیه هو المعنی
الواقعی والمکلف به هو الواقع حال العلم به وشمول الاطلاق لحال العلم مثل شموله لسایر الحالات و
استعمال اللفظ علی وجه الحقیقة فلو اتی المکلف بغیر الواقع علی وجه العلم بکونه واقعا لا یکون ممتثلا
بل کان غیر مشمول الخطاب ان قلت ان المفروض ثبوت العلم فعلی تقدیر انصراف الاطلاق الی حال العلم
لابد من تحقق الامتثال مثل صورة استعمال المطلق فی المعلوم وتحقق التکلیف به قلت ان الغرض من
العلم بناء علی انصراف الاطلاق الی حال العلم هو الجزم بالواقع لا مطلق الجزم کما هو المراد وعلیه المدار
فی سایر الموارد اذ بعد استعمال المطلق فی الواقع وتعلق التکلیف به لابد من کون الغرض من العلم فی
حال العلم به هو العلم بالواقع ففی صورة المخالفة للواقع لا یاتی الامتثال وبعد ما مر اقول ان ینافی
الکلام تارة فی باب العلم بالحکم واخری فی العلم بالموضوع اما الاول فلا اشکال فیه لدعوی الاشتراط
بالعلم او الانصراف الی المعلوم او الی حال العلم للزوم الدور نعم یشترط امکان العلم بمعنی امکان

العلم بمعنی امکان الاستشعار واما الثانی فقد تقدم الکلام فیه لکن یجری الکلام فی الظن فنقول
ان حال الظن بالحکم علی منوال حال العلم بالحکم واما الظن بالموضوع فلعل الظاهر شمول اطلاق النواهی
لصورة الظن فی الموضوع المنفرد سواء امکن تحصیل العلم او لا وان لم یشمل لصورة الشک فی باب
الموضوع المنفرد ولا سیما مع عدم امکان تحصیل العلم کما یظهر مما تقدم وعلی منوال حال الظن فی الموضوع
المنفرد حال الظن فی شبهة المحصور کیف لا وقد تقدم شمول اطلاق النواهی لحال الجهل بالفعل
اما الاوامر فالظاهر عدم شمول اطلاقها لحال الظن بالموضوع ولو فی اشتباه المامور به بین امور
محصورة بشهادة ان الظاهر انه لو قال المولی لعبده ائتنی بزید یقول العبد من باب الکنایة لا اعرف
زیدا معرفة کاملة فالظاهر ان المولی بعد اعتذار العبد بعدم المعرفة الکاملة قد یامر فی بعض الاحیان
بالتفحص لا انه من باب التکلیف الثانوی علی ما هو المتوهم لان یقال ان ما ذکر انما یتم لو کان غیر غالب
واما لو کان الظن غالبا فلا یجری لعبد الکسل علی الاعتذار بعدم العلم او المعرفة الکاملة واما من قال با
نصراف اطلاقات الاوامر والنواهی الی المعلوم او الی حال العلم فالظاهر ان مقصوده بالعلم هو ما
یقابل الظن ویمکن ان یکون المقصود به الاعم من الظن بل الظاهر ان الغرض الاعم من الظن الغالب
حکم السید السند المحسن الکاظمی بان العلم لغة وعرفا ما یسکن به النفس ویطمئن الیه وان کان ظنا
کما فی خبر الثقة حیث انه یحصل اطمینان النفس کما تقول اخبرنی فلان بذلک اذا اخبرک به قال ولم یکن
فی الصحاح والقاموس للعلم معنی سوی المعرفة هذا فی غیر التکالیف الشرعیة فالظاهر ان الحال فیها
علی منوال الحال فی غیرها ولعل الشمول لصورة الظن اظهر لکن المدار فی الموضوعات المحرمة علی
اعتبار الظن اذ علی القول بحجیة الظنون الخاصة لا یکفی قیام بعض افراد الظن مما لم یقم علی اعتباره
دلیل بالخصوص لکن لو فرض ثبوت عبادة بالظنون الخاصة من دون شک فی جزئیة شیء او شرطیته
او مانعیته فالاجماع علی حجیة تلک الظنون یغنی عن الکلام فی شمول الاطلاق لحال الظن بالموضوع
کذا الحال لو فرض ثبوت عبادة بالظنون التی لم یقم دلیل علی اعتبارها من حیث الخصوصیة من
دون شک فی الجزئیة او الشرطیة او المانعیة علی القول بحجیة مطلق الظن وبعد ذلک اقول انه یمکن
ان یقال ان التکالیف الشرعیة بالواقعیات ثابتة فی امثال زماننا اعنی زمان انسداد باب العلم
بالواقع بالضرورة وان قیل بعض بوجوب بناء المکلف فی کل واقعة علی واحد من الاحکام

واما التکالیف الشرعیة

الخمسة ولو على الاباحة العقلية والبراءة الاصلية وعلى كل واحد من المقابلين من الاحكام الوضعية
والظاهر انه يرجع اليه بعض تفسير آخر بعدم سقوط التكليف راسا بحيث لا يعاقب الا عند ترك جميع
المحتملات بل العقل يستقل باستحقاق العقاب عند الترك راسا نظير التزام بقاء التكليف فيما تعذر
فيه الاحتياط ووجوب التخيير لكن التصرف في هذا التفسير في الثبوت بالحمل على عدم السقوط وفي
التفسير السابق في التكاليف بالحمل على التكليف الواحد المطرد اعني وجوب البناء وقد يقال ان المراد
بثبوت التكاليف الواقعية في غير المعلومات التكاليف الواقعية التي باب العلم فيها مسدود حتى يلزم
القبح والتكليف بما لا يطاق بل المراد التكاليف الظاهرية التي تقوم مقام التكاليف الواقعية عند
تعذر العلم بها وقد يقال ان المراد التكاليف الواقعية لكن المراد من ثبوتها وجوب الاتيان بها او بما
يكون بدلا منها حين تعذر العلم بها فلا قبح ولا تكليف بما لا يطاق نعم لو كان المراد من ثبوت التكاليف
الواقعية وجوب الاتيان بها من حيث انها هي من غير ان يكون لها بدل لاتجه الاشكال والظاهر
ان مرجع هذه المقالة الى ثبوت التكاليف الظاهرية اذ التكليف الظاهري اعم مما كان موافقا للواقع او ما
كان مخالفا له فالمرجع الى المقالة السابقة عليها الا ان التصرف هنا في الثبوت وفي المقالة السابقة
في التكاليف وربما يقتضي كلام بعض اختصاص ثبوت التكاليف الواقعية بما ثبت فيه التكليف بالعلم
او بظن معلوم الحجية بالخصوص وقد دفعنا الوجوه المذكورة في اثبات الادلة المعمولة في حجية الظن
الثبوت المذكور ويكشف عن شمول الاطلاقات بعد ورودها في مقام البيان لصورة عدم امكان
العلم بالنسبة الى المخاطبين لو نقل بكون الخطابات الشفاهية في الكتاب من باب الخطابات الكتبية
والا فلا اشكال في شمولها لصورة عدم امكان العلم وان امكن القول بانه بناء على كون تلك الخطابات
من باب الخطابات الكتبية لما كانت شاملة للمشافهين وامكن لهم العلم فلا باس بعدم الشمول لصورة
عدم امكان العلم بل يمكن ان يقال ان التكاليف الواقعية ثابتة في حق جميع المكلفين من اهل زمان الحضور
وزمان الغيبة بالضرورة ومقتضاها الشمول المذكور الا ان يقال ان قيام الضرورة على ثبوت التكاليف
الواقعية في امثال زماننا او في حق جميع المكلفين من اهل زمان الحضور والغيبة لا يكشف عن
الشمول المذكور ونظيره ان المطلق المطرد حكمه في الفرد النادر بالخارج لا ينافي اطراد الحكم فيه في النادر
عن كون الغرض من المطلق هو الفرد الشايع وان اللفظ الموضوع لشيء مع ثبوت الحكم المتعلق باللفظ

في شيء آخر بالاجماع مع امكان التجوز في اللفظ بالاستعمال في معنى اعم لا ينافي امكان التجوز
عن كون اللفظ مستعملا في معناه كما في قوله سبحانه فان كان له اخوة فلامه السدس حيث ان الاخوة
حقيقة فيما فوق الاثنين بناء على كون اقل الجمع ثلثة كما هو الاظهر والحكم المذكور اعني الحجب ثابت
للاخوين ايضا وامكن استعمال الاخوة فيما فوق الواحد مجازا الا ان امكان الاستعمال فيما فوق
الاثنين حقيقة وان الحكم المطرد في غير مورد العلة بناء على عدم اعتبار مفهوم العلة وثبوت التخصيص
بها لا ينافي الاطراد عن التخصيص الا ان يقال انه يكفي في القول بوجوب الاحتياط في هذه المسئلة اطراد
التكاليف الواقعية في امثال زماننا بل في حق اهل الحضور في حال عدم امكان العلم ولو كان الاطراد
بحكم الضرورة ولا حاجة الى شمول الاطلاقات لحال عدم امكان العلم لكن نقول انه سيطرق اشكال الصعب
مستصعب على دعوى ضرورة ثبوت التكاليف الواقعية في امثال زماننا في صورة حركة الظن الى
خلاف الواقع حيث نرى اما ان يبقى الظن الى ان ينقضي الوقت او ينكشف الخلاف في الوقت وهو انادر
نادر وعلى الاول اما ان يصح المخاطبة بالواقع والتكليف به قبل حركة الظن الى خلاف الواقع او لا وعلى
الاول يلزم التكليف بالضدين وعلى الثاني يلزم كون المخاطبة بالواقع من باب اللغو ويلزم شبه
النسخ قبل حضور وقت العمل وعلى الثالث يلزم توجه التكليف بالواقع وهو خلاف الضرورة
فرضا وعلى الاخير ان كان الواقع حكم ثالث فيظهر الحال في جواز المخاطبة بالواقع والمظنون اولا و
ثانيا بما ذكر وان كان الواقع احد المظنونين فيظهر الحال في جواز المخاطبة بالواقع بما ذكر ايضا مع انه
مبني على جواز التخيير بين البدل والمبدل ويتطرق نظير ما ذكر من الاشكال على دعوى ضرورة ثبوت
التكاليف الواقعية في حق جميع المكلفين في صورة الجزم بخلاف الواقع ممن تمكن من تحصيل العلم من اهل
الحضور ويمكن ان يقال بانه يجوز المخاطبة بالواقع قبل حركة الظن او العلم الى خلاف الواقع وانقلاب
التكليف الى المظنون والمعلوم بعد حركة الظن او العلم الى خلاف الواقع لكن لا بان يكون المخاطبة
والتكليف بداعي الامتثال بل بداعي التمحض عن الواقع اذ لولا ذلك لما امكن التمحض عن الواقع ولما
امكن ان يصير الظن او العلم حجة وانقطع الوصول الى المصالح الكامنة والمجانبة عن المفاسد الكامنة
نظير جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط وجواز النسخ قبل حضور وقت العمل على الاقوى فيهما
لجواز استعمال الامر في معناه الحقيقي بداعي مصلحة التوطين ونحوه سواء قلنا بكون الامر موضوعا

ولو كان مقارنيعد

للوجوب وخاليا عن الطلب بالكلية كما هو الاظهر اذ على القول بعدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وعدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل يلزم كون الامر مستعملا فى غير ما وضع له خاليا عن الطلب بالكلية كاستعمال الامر بالشئ فى الامر بمقدماته كيف لا والاوامر الشرعية لا تنحصر الدواعى عليها فى حكمة الامتثال كيف لا وتكليف الكفار بالعبادات فضلا عن التكليف بقضاء العبادات لا يكون الداعى عليها حكمة الامتثال لعدم صحتها حال الكفر لانتفاء قصد القربة وعدم الوجوب بعد الاسلام لان الاسلام يجب ما قبله فالمرجع فى المقام الى التكليف بالواقع على ما هو عليه والتوسط فى العقاب بتطرق العقاب لو كان ترك الامتثال للواقع بواسطة مخالفة ما قام من الدليل المعتبر على الوجوب او الحرمة او الجزئية او المانعية وغيرها او عدم مراعاة الشك فى الجزئية او الشرطية او المانعية مع عدم ثبوت عدم اعتبار مدرك الشك على القول بوجوب الاحتياط فى هذه المسئلة وعدم تطرق العقاب لو كان ترك الامتثال بواسطة عدم قيام الدليل المعتبر على الحكم التكليفى او الحكم الوضعى او عدم مراعاة الشك فى الجزئية او الشرطية او المانعية مع ثبوت عدم اعتبار الشك على القول بوجوب الاحتياط فى هذه المسئلة وسيأتى الكلام فى باب مدرك الشك على القول بوجوب الاحتياط فى هذه المسئلة وليس الامر فى المقام من باب التوسط فى التكليف كيف لا والمفروض ان التكليف بالواقع على ما هو عليه وقد حررنا الكلام فى الرسالة المعمولة فى حجية الظن فى اناطة استحقاق العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام بالاطلاع على الوجوب علما او ظنا ثبت حجيته وان كان مخالفة العلم والجهل فيما يقتضيه المصالح والمفاسد سببية ولا باس بالتخيير بين البدل والمبدل منه فى المقام ولو لم يجز فى غير المقام لان التكليف بالمبدل منه هنا ليس بداعى الامتثال وما لا يجوز فيه التخيير بين البدل والمبدل منه انما هو ما كان التكليف فيه بالمبدل منه بداعى الامتثال ويمكن ان يقال ان قيام الضرورة على ثبوت التكاليف الواقعية فقد قامت الضرورة ايضا على كون الغرض من التكليف هو لا بل الامتثال فلا يتجه اصلاح حال دعوى قيام الضرورة على اطراد التكاليف الواقعية فى مثال زماننا بل فى حق اهل الحضور فى حال عدم امكان العلم بدعوى كون التكليف بداعى حكمة الفحص لا بداعى الامتثال لكن هذا المقال دون المقال بل دونه كال الاشكال ويمكن ان يقال ان حكمة الفحص ان تصحح التكليف والالزام فعلا فى صورة حركة الظن او العلم بخلاف الواقع وكذا تصحح التكليف

والشك فى الجزئية والشرطية والمانعية

والالزام بالواقع شانا فى تلك الصورة وبعبارة اخرى تصحح صحة التكليف والالزام بالواقع فى تلك الصورة كما ان التوطين مثلا يصحح التكليف والالزام فى باب امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط والنسخ قبل حضور وقت العمل بناء على الجواز فيهما لكن المدعى ثبوت لزوم التكاليف الواقعية فى امثال زماننا بل فى حق اهل الحضور فى حال عدم امكان العلم مع اختصاص الخطابات بالمشافهين وعدم شمولها لحال عدم امكان العلم والفحص لا يصحح اللزوم بدون الالزام وان قلنا ان الالزام يستلزم اللزوم فما يكفى حكمة فى الالزام يكفى حكمة فى اللزوم قلنا ان الالزام وان يستلزم اللزوم لكن ما يكفى حكمة فى الالزام لا يكفى حكمة فى اللزوم مع انه لو كان ما يكفى حكمة فى الالزام كافيا حكمة فى اللزوم فانما يكون كافيا حكمة فى اللزوم المتعقب للالزام ولا يكون كافيا حكمة فى اللزوم بدون الالزام ثم انه ربما يتوهم المنافاة بين القول بعدم شمول اطلاق الاوامر لحال امتناع العلم الموضوع والقول بصحة عبادات الجاهل القاصر لو صادفت الواقع كما هو الحق حيث ان الصحة فرع توجه الامر ولو لم يثبت شمول اطلاق الاوامر لحال امتناع العلم بانصرافه الى حال امكان العلم فلا مجال لصحة عبادات الجاهل لكنه يندفع بمنع تفرع صحة العبادة على توجه الامر حيث ان المدار فى صحة العبادة على الاصح على استكمال الاجزاء والشرائط مع الخلو من الموانع ولو لم يتوجه الامر مع ان عمدة الغرض فى موارد صحة العبادة انما هى تمامية ما فيه المصلحة من حيث وجود الجزء والشرط وانتفاء المانع وكونه مبرئا للذمة وليس المدار على لفظ الصحة حتى يقال بكونها فرع توجه الامر وعزيز الكلام موكول الى ما حررناه فى محله على ان الاخبار هنا كاشفة عن توجه الامر وشموله والكلام فى المقام فى شمول اطلاق الاوامر من حيث انه هو ومع قطع النظر عما يقتضى الشمول من الخارج الا ان يقال انه لو ثبت شمول اطلاق الامر للجاهل القاصر فيثبت الشمول فى غيره نظير انه لو ثبت شمول الاطلاق لبعض النوادر فهو يكشف عن الشمول لسائر النوادر مضافا الى ان الاطلاق لو كان فى مقام بيان الاحكام الشرعية فعدم شموله لحال امتناع العلم انما يأتى فى صورة استقرار الجهل للمجتهد بعد الفحص واين هذا من الجهل فى باب الجاهل القاصر الا ان يقال انه لا فرق بين ما بعد الفحص وما قبل الفحص مع عدم امكان الفحص فعدم شمول الاطلاق للثانى يقتضى عدم الشمول للاول فتاتى المنافاة المذكورة فضلا عن ان المدار فى صحة عبادات الجاهل على المطابقة للواقع على

فى رفع ما اريكا يقيم

حسب ما هو المفروض والمدار فی المطابقة للواقع علی العلم بالواقع فلا منافاة بین دعوی عدم شمول
اطلاق الاوامر لحال امتناع العلم ودعوی صحة عبادات الجاهل القاصر وکونها مبرئة للذمة علی تقدیر
المطابقة للواقع المبنیة علی القول باشتغال ذمة الجاهل القاصر بالعبادات المبنی علی اطراد التکالیف فی
حقه وشمول الاوامر له وبذلک ینتهی جواز القول بصحة عبادات الجاهل القاصر بحصول المطابقة
للواقع بناء علی امتناع شمول الاطلاق لحال امتناع العلم لکن المحقق المحشی رجع علی صحة عبادات
الجاهل القاصر لو کانت مطابقة للواقع من باب الحکم الواقعی الثانوی نظیر ما جری علیه باب ظن
المجتهد من موضوعیة الظن ثم انه قد تحکم المحدث البحرانی بان الطهارة والنجاسة والحل والحرمة
والصحة والبطلان لیست منوطة بالواقع للزوم التکلیف بما لا یطاق لو کانت منوطة بالواقع اذ
لا یعلم الواقع غیر الله سبحانه وانما هی منوطة بنظر المکلف وعلی هذا الظاهر هو ما علم المکلف طهارته
التی هی عدم العلم بالنجاسة لا العلم بالعدم ومثله الحلیة والحرمة فلو صلی فی ثوب نجس او صلی الی
غیر القبلة واقعا او نحو ذلک من شرائط الصلوة مع کون الصلوة فی اعتقاده مستکملة الشرائط
الصحة فانها صحیحة مثاب علیها کاثابته علی الصلوة المستکملة للشروط الا انها صحیحة بحسب
الظاهر باطلة بحسب الواقع لانها لا واقع لها هنا الا باعتبار علم المکلف وعدمه لا باعتبار ما
کان فی علم الله سبحانه فانا غیر مکلفین به وهو غیر متیسر لنا فکیف یجعل الله سبحانه صحة عبادة
مبنیة علیه وکذا بطلانها وکذا الفقر فی باب الزکوة لیس عبارة عن الفقر بحسب الواقع للزوم
العسر والحرج والتکلیف بما لا یطاق وله کلمات فی هذا الباب فی موارد کالمقدمة الحادیة و
العشرین من الحدائق نقلا وکذا عند الکلام فی حرمة الوضوء بالماء النجس وحکی عن الشهید
فی شرح الرسالة عند الکلام فی منافیات الصلوة یحکی عنهم ان الطهارة بالماء النجس باطلة سواء
علم النجاسة ام لا حتی انه لو استمر الجهل حتی مات فان الصلوة باطلة غایته عدم المؤاخذة علیها
لامتناع تکلیف الغافل وکذا عند الکلام فی القبلة وکذا عند الکلام فی مصرف الزکوة وحکی
فیه القول بمقالته عن السید السند الجزائری والشیخ جواد فی شرح الجعفریة وقد یحکی مقالته
عن العلامة الخونساری ومرجع مقالته الی ان الالفاظ فی مقام الامر والنهی مستعملة فی المعانی
المعلومة لا المعانی الواقعیة للزوم التکلیف بما لا یطاق والعسر والحرج فی التکلیف بالواقع

وانت خبیر بان امتناع التکلیف بالواقع ولزوم العسر والحرج بعد تمامیة قاعدة العسر والحرج لا
یقتضی استعمال اللفظ فی المعلوم المقتضی للتجوز بل الجمع بین الحقیقة والمجاز بل غایة الامر اختصاص
التکلیف بحال العلم وقد ظهر بما مر الفرق بین اختصاص التکلیف بالمعلوم واختصاص التکلیف بحال
العلم مع انه لو امکن الاتیان بالواقع علی وجه الیسر فلا یلزم التکلیف بما لا یطاق ولا العسر و
الحرج غایة الامر لزوم تقیید التکلیف بالواقع بحال امکان الاتیان به وکذا تقییده بحال
الیسر بناء علی تمامیة قاعدة العسر والحرج مضافا الی ان تفسیره العلم بالطهارة بعدم العلم
بالنجاسة کما تری بعد ان العنوان المذکور لم یکن مذکورا فی کلمات السابقین وانما یستنقد من
تضاعیف کلماتهم فی الاصول والفقه کالخلاف فی الاصول فی وجوب الاجتناب فی کل شبهة
المحصورة فی اشتباه الحرام وفی الفقه فی وجوب الاجتناب عن مصادیق تلک الشبهة بملاحظة
حرمة الحرام ولو فی حال الاشتباه تحصیلا للاجتناب من باب المقدمة وعدم وجوب الاجتناب بملاحظة
اختصاص الحرمة بصورة العلم وکذا الایراد فی الاصول علی الاستدلال بمفهوم آیة النبأ علی
حجیة خبر العدل بان خبر مجهول الحال داخل فی المفهوم مع انه غیر مقبول عند الاکثر لابتنائه
علی دخول العالم فی مدلول الفاسق وکذا الخلاف فی الاصول فی اشتراط العدالة فی الراوی وعدمها
استنادا علی الاشتراط بان المقصود بالفاسق المعلق علیه التبین هو الفاسق الواقعی فالقبول
موقوف علی العلم بانتفاء الفسق واقعا وعلی عدم الاشتراط بان الله سبحانه علق وجوب
التبین علی فسق المخبر ولیس المراد الفسق الواقعی وان لم یعلم به والا لزم التکلیف بما لا یطاق
فتعین ان یکون المراد هو الفسق المعلوم وکذا الخلاف فی الفقه فی جواز الصلوة فی الصوف
او الشعر او الوبر المشکوک کونه من ماکول اللحم استنادا الی ان الشرط ستر العورة والنهی
انما تعلق بالصلوة فی غیر ماکول اللحم فلا یثبت الا مع العلم بکون الشیء من غیر ماکول اللحم
وعدم الجواز استنادا الی اشتراط الصلوة بستر العورة بما یؤکل لحمه والشرط یقتضی الشک
فی المشروط وکذا الکلام فی الفقه فی تعلل احد الانائین المشتملین علی المطلق والمضاف
حیث انه ربما یقال بوجوب الجمع بین الوضوء والتیمم بملاحظة انه لما احتمل عند العقل
وجود الماء الواقعی الذی هو شرط الطهارة المائیة فیحتمل وجوبها ایضا والاحتمال

عدم الذى هو شرط الطهارة ثم الترابية احتمل وجوبها ايضا فلا بد من الجمع بين الطهارتين
تحصيلا للبراءة اليقينية عن الاشتغال اليقينى وقد يقال بعدم وجوب الجمع بملاحظة ان لما كان
اشتراط استعماله فى الوضوء ان كان هو ما علم كونه ماء فالمتجه الاجتزاء بالتيمم وعدم وجوب
الوضوء وان كان هو ما لا يعلم كونه مضافا فالاكتفاء بالوضوء فالجمع بين الطهارتين غير واضح
ثم انه قد سلك بعض الاصحاب فى الباب مسلكا لما لك حيث انه لم يات بالكلام فى شمول
اطلاقات التكاليف لحال امتناع العلم وعدمه ومع هذا اجرى على حكومة اصل البراءة ما جرى اصل
البراءة فى الجزء المشكوك فيه او الشرط او المانع المشكوك فيه حيث انه لا مجال للقول بوجوب الاحتياط
بدون القول بشمول اطلاقات التكاليف لحال امتناع العلم وكذا لا مجال للقول بحكومة اصل
البراءة بدون القول بعدمه شمول اطلاقات التكاليف لحال امتناع العلم او امتناع الشمول
لحال امتناع العلم وايضا الظاهر انه لم يطلع على كلمات المحقق القمى فى باب عدم شمول اطلاقات
التكاليف لحال امتناع العلم من جهة عدم الفحص والاستقصاء عن كلماتهم راسا وايضا المدار فى
موضع النزاع على الاناطة وثبوت الاشتغال الذمة بالكل فلا يجدى اجراء اصل البراءة فى المشكوك
فيه من الجزء والشرط والمانع **الرابعة** انه ربما يتراءى بادى الراى ان النزاع فى هذه
المسئلة مبنى على النزاع فى مسئلة ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيح او الاعم وقد توهمه
جماعة ايضا كصاحب الذخيرة والسيد السند العلى فى شرح المفاتيح وبعض الفحول فى فروعه
وتحقيق المقال انه دفع ذلك الخيال اذ النزاع فى مسئلة الصحيح والاعم فى مقام الاجتهاد فى مستعمل
الالفاظ المستعملة فى كلام الشارع فى معنى جديد من باب التجوز او الوضع وثمرته جواز دفع المشكوك
جزئيته او شرطيته او مانعيته بظاهر الاطلاق على القول بالاعم وعدمه على القول بالصحيح على القول
بتطرق الاجمال على القول بذلك فانتهاض الثمرة فى صورة وجود الاطلاق الواقع من الالفاظ
الكذائية مع كون الشك فى جزء المطلوب وشرطه او مانعه تعبدا ثم اخرى مع كون الشك باعتبار
الخارج فى معنى اللفظ لا باعتبار الداخل فى الصدق والشمول والنزاع ههنا فى مقام العمل
فى صورة فقد الاطلاق المشار اليه كما يظهر من ادخال الحال فى العنوان اما على الاطلاق بعدم
وجود اطلاق فى البين راسا كما لو كان المثبت للمكلف به هو الفعل المعلوم رجحانه من النبى صلى

عليه وآله او من الامام عليه السلام بناء على اطراد وجوب التاسى فيه والاجماع او العقل ويأتى الكلام
فى الاوسط فى بعض التنبيهات ومن الاخير الشك فى عموم حجية الظن بقاعدة الاشتغال بعد
ثبوت وجوب العمل بالظن فى الجملة وعدم كفاية الظنون الخاصة فى القدر المتيقن بناء على كون
الشك فى الباب من باب الشك فى المكلف به وان كان الاظهر كون الشك من باب الشك فى التكليف
بل لو كان الامر فى الباب من باب الشك فى المكلف به فالمكلف به من غير الاستنباطيات والمدار فى
هذه المسئلة على كون المدار فى المكلف به على الارتباط ولو فى الجملة كما يظهر مما يأتى بل لو كان
الشك فى الباب من باب الشك فى المكلف به فلا بد من الاحتياط ولو قلنا بحكومة الاصل فى هذه
المسئلة لفرض اطراد التكليف فى حال عدم امكان العلم فقضيته قيام القدرة على بقاء التكليف فى
زمان انسداد باب العلم ومثل ذلك ما لو كان المثبت للمكلف به هو اللفظ المجمل لغة كقوله سبحانه
ثلثة قروء او شرعا كالالفاظ الكذائية على القول بوضعها للصحيح او استعمالها فيه او التوقف بين
وضعها للصحيح والاعم او التوقف بين استعمالها فى الصحيح والاعم بناء فى كل من القولين او
الوقفين على اجمال الموضوع له او المستعمل فيه على تقدير مداخلة الصحة فيهما او فى الجملة بوجود
اطلاق غير دافع من الالفاظ الكذائية الباقية على معانيها اللغوية كما لو ورد الاطلاق مورد
بيان الاجمال لا التفصيل وخصوص المجمل ومنه ما لو شك فى كفاية اطعام المسكين ستين مرة فى
الكفارة وكذا ما لو شك فى شمول الاطلاق للفرد النادر على القول بعدم انصرافه الى الفرد الشائع
مع التمكن من الفرد الشائع على وجه اليسر والسهولة وكذا ما لو شك فى شمول الاطلاق لحال امكان
العلم او غيرها بناء على ان العام من جهة بالنسبة الى سائر الجهات فى مقام الاجمال كالعام الافرادى
الافرادى بالنسبة الى الاحوال والازمنة والامكنة من باب الاطلاق الوارد فى مقام الاجمال
ومن هذا عدم معارضة قوله صلى الله عليه وآله الناس مسلطون على اموالهم لقوله عليه السلام
لا ضرر ولا ضرار لكون الاول بالنسبة الى حال الضرر من باب الاطلاق الوارد فى مقام
الاجمال وقد حررنا الحال فى محله او وجود اطلاق غير دافع ايضا البعض هذه الوجوه
من الالفاظ الكذائية ومنه اطلاقات الفاظ العبادات فى الكتاب فى مقام الاخر بها لورودها
مورد بيان الاجمال فى قبال التفصيل كما يأتى على القول بالوضع للاعم والقول بالوضع للصحيح

مع القول بجعله مع الاجمال بالمعنى المصطلح على هذا القول والظاهر ان الاطلاقات المذكورة لو لم تكن بمعد
عن المعنى الّذي الوجه المذكور وسيد ان انقطاع اليد عن التمسك بالاطلاق لانقطاع طلاق وتطرق الاحتياج
الى هذه المسئلة وهذا ... عدم الاطلاقات لكي يتمسك بها من يقول بالوضع للاعم في دفع الجزئية و
الشرطية والمانعية من يقول بوجوب الاحتياط فيما يبتني عليه بنيان مقالته من عموم التكاليف
لحال عدم امكان العلم بل الاطلاقات التي يتمسك بها القائل بوجوب الاحتياط لعموم التكاليف
لحال عدم امكان العلم منحصرة في تلك الاطلاقات ومنه ايضا قوله صلى الله عليه وآله صلوا كما
رايتموني اصلي للتخصيص بالمجمل او وجود اطلاق دافع من الالفاظ الكذائية مع كون الشك في صدق
الموضوع عليه ففي صورة وجود الاطلاق الدافع من الالفاظ الكذائية يدفع الشك في المطلق
بالاطلاق وهو ثمرة القول بالاعمية ويدفع الشك في الصدق بالاصل على القول بجريان الاصل
في المجملات مع ثبوت المشكلة المبتني فضلا عن القول بجريان الاصل في تردد الواجب بين المتباينين
فضلا بان ما قد يتوهم من مصير المحقق القمي الى القول باعمية الاعم نظرا الى قوله بجريان الاصل
في ماهيات العبادات في صورة الشك في الصدق كصورة الشك في المطلوبية لابتنائه التوهم
المذكور على كون ثمرة القول بالاعمية دفع المشكوك فيه بالاصل كما جرى عليه جماعة مع انه لا معنى
لكون اللفظ اعم مما يصدق عليه وما يشك في صدقه عليه كما هو مقتضى القول باعمية الاعم لو
قال به واما في صورة وجود الاطلاق الدافع من غير الالفاظ الكذائية فلا يظهر ثمرة شيء من
التراعين ولا يذهب عليك ان دفع الشك في الاشتراط مثلا استنادا الى اصالة الاصل انما هو في
مقام العمل من باب التعبد ولا يرتفع الشك واما دفع الشك بالاطلاق فهو مبني على ارتفاع
الشك وانجرار الامر الى الظن بعدم الاعتبار في مقام الاجتهاد فالشك بدوي والامر يظهر في حال
المشكوك فيه على الاعم الاغلب حيث ان الشك فيه بدوي وينادي الامر الى الظن ويحرر الكلام
في المقام على الوجه الاتم ان الاطلاق من الامور الاربعة المذكورة بالنسبة الى الباقي كالجنس
بالنسبة الى الباقية كالجنس بالنسبة الى الفصول فتارة قد ينتفي الجنس وتارة قد ينتفي الفصول
وحدانيا او ثنائيا او ثلاثيا ففي صورة انتفاء الجنس اعني انتفاء الاطلاق لا يظهر ثمرة مسئلة
الصحيح والاعم لكن يظهر ثمرة هذه المسئلة واما صورة انتفاء الفصول وحدانيا ففي

صورة وجود الاطلاق الدافع مع كونه غير دافع من الالفاظ الكذائية مع كون الشك باعتبار الخارج
يظهر ثمرة هذه المسئلة دون مسئلة الصحيح والاعم وفي صورة وجود الاطلاق الدافع من غير الالفاظ
الكذائية مع كون الشك باعتبار الخارج ولا يظهر ثمرة شيء من المسئلتين وفي صورة وجود الاطلاق
الدافع من الالفاظ الكذائية مع كون الشك في الصدق يظهر ثمرة هذه المسئلة دون مسئلة الصحيح
والاعم ومثلها الشك في الشمول كالشك في شمول الغسل في الوضوء للغسل بماء النفط والكبريت
واما الصورة الثانية وهي اثنان ما لو كان الاطلاق غير دافع من الالفاظ الكذائية مع كون الشك
في الصدق او الشمول وما لو كان الاطلاق دافعا من غير الالفاظ الكذائية مع كون الشك في
الصدق او الشمول ففيهما يظهر ثمرة هذه المسئلة دون مسئلة الصحيح والاعم ومثل
الاخيرتين الشك في الشمول واما الصورة الثلاثية وهي ما لو كان الاطلاق غير دافع من غير
الالفاظ الكذائية مع كون الشك في الصدق ففيها يظهر ثمرة هذه المسئلة دون مسئلة
الصحيح والاعم ومثلها الشك في الشمول فاصول الصور ثماني صور ويزيد بصور الشك في الشمول
هي اربع صور فيصير المجموع اثنتي عشر صورة يظهر ثمرة مسئلة الصحيح والاعم في صورة واحدة
وهي صورة اجتماع الامور الاربعة ولا يظهر ثمرة شيء من النزاعين في صورة واحدة ايضا وهي
ما لو كان الاطلاق دافعا من غير الالفاظ الكذائية مع كون الشك باعتبار الخارج ويظهر ثمرة
هذه المسئلة دون مسئلة الصحيح والاعم في الصور الباقية وهي ست صور من اصول
الصور واربع صور الشك في الشمول هذا كله بناء على كون الثمرة في مسئلة الصحيح و
الاعم هي دفع المشكوك فيه بظاهر الاطلاق على القول بالاعم دون القول بالصحيح كما هو الاصح
واما بناء على كون الثمرة هي دفع المشكوك فيه بالاصل على القول بالاعم دون القول
بالصحيح فهذه المسئلة اعم من مسئلة الصحيح والاعم لاختصاص مسئلة
الصحيح والاعم بالالفاظ الكذائية وعموم هذه المسئلة
للالفاظ اللغوية والالفاظ التي ثبت فيها الحقيقة العرفية
فيما ثبت فيه الحقيقة العرفية وكذا عمومها لما لو كان المثبت للمكلف
به هو الفعل او الاجماع او العقل فهذه المسئلة مغنية عن مسئلة الصحيح

والاعم فيكون رسم هذه المسئلة من باب التكرار من رسم مسئلة الصحيح والاعم وبه ينكشف فساد
جعل ثمرة مسئلة الصحيح والاعم هي دفع المشكوك فيه بالاصل نفيا واثباتا مع ان مقتضى جعل الثمرة هي
دفع المشكوك فيه بالاصل نفيا واثباتا مع ان مقتضى جعل الثمرة هي دفع المشكوك فيه بالاصل نفيا
واثباتا عدم جواز القول بوجوب الاحتياط ممن جرى على القول بالاعم وكذا عدم جواز التمسك بالاصل
ممن جرى على القول بالصحيح وقد جرى الوالد الماجد ره كبعض الفحول على القول بوجوب الاحتياط مع
القول بالاعم وجرى بعض القائلين بالصحيح على القول بحكومة الاصل استنادا الى انا اذا عثرنا
بعد التتبع التام والتفحص الكامل على صدور الامر بجزئيات على كيفية خاصة ولم نعثر على غيرها من
الشرائط والاجزاء يظهر علينا ان مهية المامور به ملتئمة من تلك الاجزاء بتلك الشرائط لا غير اذ لو
كانت غيرها لعثرنا عليه كغيره ووجوده مع عدم النقل مع تحقق دواعيه بالنسبة الى الكل وتوفر الحاجة
لعموم البلوى في غاية البعد ويظهر من السيد السند المحسن الكاظمي حكومة اصل البراءة و
لو على القول بالصحيح وهو مقتضى كلمات المحقق القمي مضافا الى ما اوردناه على ذلك في بحث
الصحيح والاعم والاوجه ان يقال ان هذه المسئلة مباينة مفادا لمسئلة الصحيح والاعم خصوصا
هذه المسئلة بمقام العلم من هذا كون ثمرتها على ما مضى حكومة اصل البراءة ووجوب الاحتياط
واختصاص تلك المسئلة بمقام الاجتهاد ومن هذا كون ثمرتها اجتهادية اعني جواز الدفع بظاهر
الاطلاق وعدمه وبعد البون في البين لا تزيد من بعد المشرقين نعم هذه المسئلة اعم موردا
من مسئلة الصحيح والاعم كما يظهر مما سمعت من جعل الثمرة في تلك المسئلة هي حكومة اصل البراءة
ووجوب الاحتياط فلا مجال للتعرض بهذه المسئلة للزوم التكرار لو قال في تلك المسئلة بالوضع
للاعم وقال هنا بحكومة اصل البراءة او قال في تلك المسئلة بالوضع للصحيح وقال هنا بوجوب
الاحتياط ولزوم التناقض لو قال في تلك المسئلة بالوضع للصحيح او الاعم وقال هنا بحكومة اصل
البراءة ومن ذلك ان المحقق القمي والوالد الماجد ره لم يتعرضا لهذه المسئلة في بحث اصل البراءة
بعد جعل ثمرة تلك المسئلة هي جواز الدفع بالاصل وعدمه بزعم كفاية تلك المسئلة عن هذه
المسئلة ثم ان هذه المسئلة لا تبتني على كون الفاظ العبادات مستعملة في المعنى الجديد
او موضوعة له تعيينا او تعينا لان الكلام في استعمال الفاظ العبادات في المعنى الجديد انما

انما هو في مقام الاجتهاد والكلام هنا في مقام العمل مع اطراد الكلام هنا فيما لو كان المكلف به ثابتا
بالفعل او بالاجماع او بالعقل وعمومه لفضلا عن عموم لما لو كان المكلف به ثابتا ببعض الالفاظ
الباقية على معانيها اللغوية دون الكلام في استعمال الفاظ العبادات في المعنى الجديد او وضعها
له بالتعيين او التعين لاختصاصه بالالفاظ المخصوصة ويظهر الامر بما تقدم في عدم ابتناء
هذه المسئلة على الكلام في ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيح او الاعم **الخامسة**
انه قد اختلف في ان المدار في الشك في المكلف به على مجرد ثبوت تعلق التكليف بالموضوع فبال
الشك في صدور التكليف وتعلقه بالموضوع او المدار على ثبوت التكليف في مورد الابتلاء
وعلى الثاني يكفي في جريان الاصل اخلال التكليف الى تعدد التكليف وكون الشك في
الابتلاء من باب الشك في التكليف ولا يقتضي القول بالاول كلام جماعة من الاعلام
حيث جعل الشك في شمول الستر للستر بالكم وعدم اختصاصه بالستر بالجسد على تقدير علم
ظهوره في الستر بالجسد من باب الشك في المكلف به والسيد السند المحسن الكاظمي حيث
عد من الاحتياط اللازم مع كون الاحتياط بالترك ما اذا كان الحكم الشرعي التحريم وحصل
الشك في اندراج بعض الجزئيات تحته كالشك في اندراج بعض الاصوات تحت الغناء المعلوم
تحريمه والسيد السند العلي حيث فصل فيما كان للمتحصص نقصه مغشوشة بغيرها وعلم
بلوغ القدر الخالص النصاب وشك في مقدارها بوجوب الاحتياط لو علم بلوغ القدر
النصاب لكون الامر من باب الشك في المكلف به بخلاف ما لو كان الشك في اصل بلوغ الخالص
النصاب فانه مبني على اصل البراءة لكون الامر من باب الشك في التكليف لكن يمكن ان يكون
القول بوجوب الاحتياط من السيد السند المشار اليه في الصورة المشار اليها في الصورة
المشار اليها مبنيا على ما يأتي بعيد هذا لكنه بعيد وبعض الاصحاب حيث تمسك في
تعميم حجية الظن بقاعدة الاشتغال بناء على ان الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل
بالظن في الجملة فاذا لم يكن هناك متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن وهو مقتضى ما قد
يتمسك في باب منزوحات البئر بناء على النجاسة عند تردد الامر بين الاقل والاكثر بقاعدة
الاشتغال لكن يمكن ان يكون التمسك المزبور مبنيا على ان المدار على مورد الابتلاء كما

رسالة في تحقيق اصالة الاشتغال والبرائة

٤١

كما يأتي القول به عن جماعة لكن لا يتأتى في مثل المقام انحلال التكليف الى المتعدد ولا يكفي الانحلال في جريان الاصل في المشكوك فيه من المتعدد لكنه بعيد وهو مقتضى ما لذي من قال في باب قضاء الصلوات الفائتة المعلومة عينا المشكوكة عددا بوجوب الاحتياط كالمشهور لكن يمكن ان يكون المقالة المزبورة مبنية على ما سمعت انفا لكنه بعيد ويقتضي القول به الاستدلال فيما لو تلف احد المشتبهين على وجوب الاجتناب عن الباقي بقاعدة الاشتغال ويقتضي القول الثاني ما جرى عليه السيد السند النجفي حيث بنى في باب تداخل الاسباب على اصالة التداخل نظرا الى ان الاصل اتحاد التكليف دون التعدد وهو مقتضى ما صنعه الوالد الماجد ره حيث حكم فيما لو امر بالطلوع على القول بعدم انصرافه الى الفرد الشائع وتعدد الفرد الشائع بعدم وجوب الفرد النادر بناء على اصالة البرائة في باب الشك في التكليف لكن تقتضي ما جرى عليه في باب تداخل الاسباب القول بالاول حيث انه بنى على اصالة عدم التداخل استنادا الى ان كل امر من الاوامر العديدة يقتضي شيئا ويطلب منه ما موربه لا محالة فان المفروض ان بعضها لم يرد مؤكدا للاخر ولذا لو كانا متعاقبين امرا وفعيلا ثبت بالامر الاول الماموربه الاول وبالثاني الثاني فاذا ثبت ان كل امر من الاوامر له متعلق ومطلوب فغاية المجازات والتنزل ان يقال لا نعلم ان المطلوب بكل يحصل الامتثال به بمجرد الاتيان بالماهية او لا مثلا اذا قال اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد سجدتي السهو وشككنا ان الامتثال بهما يتحقق بمجرد سجدة او لا فنقول لما ثبت ان كل امر يقتضي شيئا ولم يعلم ان شيئا منها يحصل الامتثال بالجميع او يلزم التعدد فاستصحاب الاشتغال يقتضي التعدد الى ان يثبت البرائة اليقينية كما ان قبل ايجاد السجدة مطلقا كان عدم وجود الماموربه محرزا فبعد سجدة واحدة يكون العدم مستصحبا حتى يثبت وجوده فاستصحاب الاشتغال وعدم وجود المامور به يقتضي التعدد وبالجملة كلما كان الشك في توجه الخطاب وتعلق الحكم فاستصحاب البرائة والنفي حاكم بخلاف ما لو تعلق الحكم بشيء وشك في حصوله كالمكلف به فمقتضى الاستصحاب هنا بقاء الاشتغال والبقاء في عهدة التكليف فيلزم البرائة اليقينية وهو لا يحصل الا بالتعدد فمقتضى استصحاب الاشتغال عدم الاكتفاء بفعل واحد وعدم التعدد ويمكن ان يقال انه لا باس بكون المدار في كلام الوالد الماجد ره على ان المدار في باب الشك في المكلف به على الواقعة المتخصصة لكن انحلال الحال في باب التداخل الى تعدد التكليف لا يمانع عن وجوب الاحتياط بحكم الاستصحاب

قوله ويقتضي القول الثاني [illegible] احتمال التعدد وعدم كفاية [illegible] لا التعدد [illegible] وعدم [illegible]

في الباب

في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية

٤٢

في الباب فلا يقتضي ما لذي القول بكون المدار في الشك في المكلف به على تعلق الحكم بالموضوع لكن ينافي الكلام معه بانه بعد فرض الشك في شمول الاطلاقات لحال الاجتماع يكون مقتضى الاصل عدم وجوب التعدد واما الا ان انه ثبت بالاجماع وجوب الاتيان بسجدة واحدة فلا يجب الزيد منها والاظهر عدم اعتبار الاستصحاب في صورة الاجمال عرضا بالاخرة كما لو كان في الدار جماعة ثم خرج خارج من الدار وتردد الخارج بين كونه هو الجماعة فلا يبقى في الدار احد من الجماعة وكونه بعض الجماعة فيبقى في الدار بعض اخر من الجماعة فضلا عما لو كان الاجمال عرضا ابتداء كما لو كان في الدار بعض وتردد البعض بين الواحد والجماعة ثم خرج خارج وتردد الخارج بين الواحد والجماعة ومن هذا الباب التمسك بالاستصحاب في باب التداخل وان كان الاظهر اعتبار الاستصحاب فيما لو كان الاجمال في الطول كما لو تردد الخيار بين الفورية والامتداد كما حررناه في محله فلا اعتبار بالاستصحاب في باب التداخل مع انه يرجع الامر الى الشك في وحدة التكليف وتعدده ومقتضى الاصل عدم التعدد والاصل انما يجري في الزمان الاول فيقدم على الاستصحاب ويظهر الحال بما ياتي في تقديم الاصل على الاستصحاب في اصل المسئلة بل ربما يتوهم تقدم الاصل على الاستصحاب في الباب على تقدير تقدم الاستصحاب على الاصل في اصل المسئلة في مثل الصلوة ونحوه ومثل الزكوة لو كان الشك في الشرطية او المانعية لرجوع الامر في باب التداخل الى الشك في التكليف بخلاف ما لو كان الشك في مورد الارتباط لكنه يندفع بما يظهر مما مر من انه لا فرق بين الارتباطيات وغيرها في وجوب الاحتياط وعدمه ويقتضي القول بالقول المذكور ما وقع من بعض الاصحاب حيث جعل الشك في شمول النهي عنه لبعض الافراد من باب الشك في التكليف وهو مقتضى ما لذي من قال في قضاء الصلوة الفائتة عينا المشكوكة عددا بجواز الاقتصار على ما تيقن فواته عملا باصل البرائة كالمقدس وصاحب المدارك والذخيرة اقول انه لا شك في ان الشك في تعلق التكليف بالموضوع من باب الشك في التكليف كما انه لا شك في ان الشك في الجزئية والشرطية والمانعية للعبادة من باب الشك في المكلف به وكذا الحال فيما لو شك في شمول اطلاق الامر بشيء جزءا او شرطا للعبادة لبعض الافراد او شك في شمول اطلاق النهي عن شيء مانعا للعبادة لرجوع الامر الى الشك في العبادة جزءا او شرطا او مانعا ويأتي الاشكال في موارد تظهر مما مر وغيرها والحق ان المدار

قوله مدار الكلام [illegible] في صورة الاجمال [illegible]

على

علی تعلق التکلیف بالموضوع فلو شک فی تعلق التکلیف بالموضوع کما فی شرب التتن فالشک من باب
الشک فی المکلف به و حینئذ یاتی النزاع فی وجوب الاحتیاط و حکومة الاصل هو لکونه تطرق الشک فی
ثبوت التکلیف فی واقعة الابتلاء کما لو شک فی شمول المطلق للفرد النادر فی باب الوجوب النفسی او
انحل التکلیف فی واقعة الابتلاء الی تکالیف متعددة مع ثبوت التکلیف فیها فی الجملة اذ ما یحکم فیه
العقل بالبرائة والعقل هو العمدة فی مدرک اصل البرائة انما هو ما لو کان الشک فی تعلق التکلیف
بالموضوع فعلی القول بشمول اطلاقات التکالیف لحال عدم امکان العلم لابد من الاحتیاط الغیر ما
التدلیل الاجتهادی علی التکلیف ولزوم الاتیان بالمشکوک فیه من باب المقدمة العلمیة ولو بنا
علی عدم وجوب مقدمة الواجب تحصیلا للابدیة فالحاق الشک فی القسمین المذکورین من
القسم الثانی الی الشک فی القسم الاول من باب الاشتباه و بعد ما مر اقول ان تحقیق الحال ان
الشک فی المکلف به لا بد فیه من ثبوت تعلق التکلیف بموضوع فی الجملة فمال الشک فی اصل
تعلق التکلیف بالموضوع فی الشک فی التکلیف لکن قد اقتصر جماعة علی ذلک فی باب الشک فی
المکلف به فیجب الاحتیاط علی القول بوجوب الاحتیاط فی الشک فی المکلف به بعد ثبوت تعلق
التکلیف بالموضوع فی الجملة سواء کان الشک فی تنجز التکلیف کما فی الشک فی صدق الموضوع
علی شیء والشک فی شموله لبعض افراده او کان الشک فی وحدة المتنجز و تعدده کما فی تداخل
الاسباب وسواء کان الشک فی الموضوع من باب التردد بین الاعم والاخص مع الارتباط
او عدمه کما فی الشک فی الجزئیة والشرطیة والمانعیة للصلوة او الزکوة او التردد بین الشیئین
کتردد الواجب فی ظهر الجمعة بین صلوة الظهر و صلوة الجمعة وسواء کان الشک فی الموضوع
فی باب الاستنباط کما فیما ذکر او فی باب التحصیل کما فی اداء الدین و قضاء الفائتة وجری جماعة
علی کون المدار فی ذلک علی تنجز التکلیف بالموضوع فی الواقعة الابتلائیة فینحصر الشک فی
المکلف به فی الشک فی الشرطیة او المانعیة للصلوة او الشک فی الشرطیة والمانعیة للزکوة
دون الشک فی الجزئیة لهما بناء علی انحلال التکلیف فیها بحسب الاجزاء الی تکالیف متعددة
والا فالشک فی الجزئیة لهما ایضا من باب الشک فی المکلف به وکذا الشک فی الواجب المردد
بین المتباینین فعلی القول بوجوب الاحتیاط فی باب الشک فی المکلف به انما یختص وجوب

الاحتیاط

فی التکلیف یناقی اصل البرائة واما لو ثبت تعلق التکلیف بالموضوع فالشک من باب الشک

الموضوع دون ما لو ثبت تعلق التکلیف به

الاحتیاط فی الشک الاول والاخیر علی الاطلاق وکذا الشک فی الاوسط علی الاطلاق او فی الجملة لکن
یمکن القول بوجوب الاحتیاط لو کان الشک فی وحدة المتنجز و تعدده بناء علی کون المدار فی الشک
فی المکلف به علی الواقعة الابتلائیة بکون الامر فیما ذکر من باب الشک فی التکلیف نظرا الی الاستصحاب
لکن قد تقدم الکلام فیه ولا ریب ان العمل بناء علی حکمه بوجوب الاحتیاط فی باب الشک فی
المکلف به انما یحکم به بمجرد تعلق الحکم بالموضوع واما استصحاب الاشتغال بناء علی جریانه فی باب
الشک فی المکلف به فیختص جریانه بالشک فی الجزئیة او اختیها للصلوة او الزکوة مطلقا او فی الجملة
ولا یجری فی صورة الشک فی التنجز واعتباره فی صورة الشک فی وحدة المتنجز و تعدده غیر ثابت
وکذا الحال فی الشک فی الجزئیة للزکوة بناء علی انحلال التکلیف فیها الی تکالیف متعددة و مزید
الکلام موکول الی ما حررناه فی الرسالة المعمولة فی الفرق بین الشک فی التکلیف والشک فی المکلف به
ثم ان الشک فی المکلف به قد یکون فی جانب العرض کالشک فی الجزئیة والشرطیة والمانعیة والشک
بین المتباینین کما لو تردد الصلوة یوم الجمعة بین صلوة الظهر و صلوة الجمعة بحکم الاجماع المرکب
وقد یکون فی جانب الطول کما لو ثبت وجوب شیء الی حدوث غایة مجملة مرددة بین امرین و تعین
فی جانب العرض او الطول ویظهر الحال بما یاتی

السادسة

ان النزاع انما هو فیما لم
یثبت فیه احتمال فساد الواجب بالاتیان بما شک فی جزئیته او شرطیته للواجب او ثبت الواجب
بترک ما شک فی مانعیته مثلا لو شک فی صلوة الواجب بین کونها رکعتین او اربع رکعات فلا
مجال للقول بوجوب الاتیان بالرکعتین الاخیرتین علی القول بوجوب الاحتیاط فی المسئلة المبحوث
عنها بل الامر فی مثل المثال المذکور من باب تردد الوجوب بین ماهیتین مختلفتین کما لو تردد
الوجوب یوم الجمعة بین صلوة الظهر و صلوة الجمعة بحکم الاجماع المرکب فالقول بوجوب الاحتیاط
فی تردد الوجوب بین ماهیتین مختلفتین یقتضی القول بوجوب الجمع بین الرکعتین والاربع
رکعات فی المثال المذکور کما یقتضی القول بوجوب الجمع بین صلوة الظهر و صلوة الجمعة فیما
لو تردد الوجوب بینهما بحکم الاجماع المرکب والقول بحکومة الاصل فی تردد الوجوب بین
ماهیتین مختلفتین یقتضی القول بجواز ترک الرکعتین والاربع رکعات کما یقتضی القول
بوجوب الجمع بین صلوة الظهر و صلوة الجمعة فیما ذکر و بالجملة لو احتمل فساد الواجب بالاتیان بما

[illegible]

بجواز ترک

شک

شاك في جزئيته او شرطيته او بترك ما شك في مانعيته فعلى القول بوجوب الاحتياط في المسئلة المبحوث عنها لا بد من الجمع بين ما خلى عن المشكوك فيه وما اشتمل عليه **السابعة** ان النزاع فيما لو تردد الوجوب بين الاقل والاكثر من باب الشبهة الحكمية كما يشهد به العنوان لكنه يطرد النزاع في تردد الوجوب بين الاقل والاكثر من باب الشبهة الموضوعية مثل الوسواس في عدد الصلوة الفائتة عينا وكذا لو كان الشخص فضته مغشوشة بغيرها وعلم ببلوغ الفضة الخالص النصاب وشك في مقداره بناء على كون الامر فيهما من باب الشك في المكلف به ولذا جرى المشهور في الاول على القول بوجوب الاحتياط وكذا جرى السيد السند العلي في الثاني على القول بوجوب الاحتياط بخلاف ما لو شك في اصل بلوغ الفضة الخالص النصاب وكذا لو اشتبه القبلة ووجه الاطراد انما هو اطراد منشأ النزاع في المسئلة المبحوث عنها من شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم بالموضوع بناء على كون اطلاقات الكتاب واردة مورد البيان كما هو مبنى كلماتهم وعدمه مع تردد الوجوب بين الاقل والاكثر من باب الشبهة الموضوعية لكن في باب اشتباه القبلة يتردد الامر بين عدم شمول اطلاق الامر بالصلوة لحال عدم امكان العلم بالقبلة اي سقوط وجوب الصلوة في هذا الحال وعدم شمول اطلاق الامر بالقبلة لهذا الحال اي سقوط اشتراط المواجهة الى القبلة بحال العلم بالقبلة ويكفي الصلوة بغير القبلة في حال عدم امكان العلم بالقبلة والاظهر الثاني كما حررناه في محله واما لو تردد الوجوب بين المتباينين من باب الشبهة الحكمية فان كان التردد بواسطة تعارض الاخبار فالكلام فيه موكول الى محله وان كان من باب الاجماع فيطرد فيه النزاع من حيث وجوب الاحتياط وعدمه لكن النزاع فيه نزاع اخر معروف ومنشأ النزاع فيه غير منشأ النزاع في المسئلة المبحوث عنها حيث ان منشأ النزاع في المسئلة المبحوث عنها انما هو شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم بالموضوع بناء على كون اطلاقات الكتاب واردة مورد البيان كما هو مبنى كلماتهم كما سمعت وان كان الاظهر حكومة الاصل ولو بناء على شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم بالموضوع قضية كون اطلاقات الكتاب واردة مورد الاجمال ويظهر الحال بما يأتي وقد حررنا الحال في تردد الوجوب بين المتباينين في رسالة منفردة **الثامنة** ان النزاع فيما لو كان الواجب من الارتباطيات ولو في الجملة

في حال عدم امكان العلم بالقبلة فيخص اشتراط المواجهة الى القبلة

كيف لا والمأخوذ في العنوان كون الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية الا انه اما ان يكون المدار على الارتباط التام اي الارتباط بحسب الداخل والخارج اعني الارتباط بحسب الاجزاء والشرائط والموانع كما في الصلوة مثلا حيث ان شأن الاجزاء بالانفراد لا يترتب عليه الثواب بل لا بد في ترتب الثواب عليه من انضمام سائر الاجزاء فاجزائها ارتباطية فلها ارتباط بحسب الداخل ولها شرائط وموانع فلها ارتباط بحسب الخارج او يكون المدار على الارتباط بحسب الخارج اعني الارتباط بحسب الشرائط والموانع فالارتباط في الجملة كما في الزكوة حيث ان بعض اجزائها نقدا كانت او جنسا يترتب عليه الثواب بقدره مع الاخلال بالباقي ومن ذلك ما يأتي من التفصيل بين القسمين بوجوب الاحتياط في القسم الاول وكذا في القسم الثاني بالنسبة الى الشرائط والموانع دون الاجزاء فلو تردد الوجوب بين الاقل والاكثر لكن كان الواجب خاليا عن الارتباط بالكلية فهو خارج عن مورد النزاع نعم يطرد النزاع فيه بناء على كون الامر فيه من باب الشك في المكلف به ومنه تردد الامر في حجية الظن بعد قضاء بقاء التكليف وانسداد باب العلم بحجية الظن في الجملة بين حجية الظنون الخاصة وحجية مطلق الظن بناء على كون الامر من باب الشك في المكلف به ولذا جرى بعض على حجية مطلق الظن تمسكا بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به لكن لا بد في ذلك بناء على كون الامر من باب الشك في المكلف به من الاحتياط لفرض ثبوت اطراد التكليف في حال عدم امكان العلم قضية قيام الضرورة على بقاء التكليف في زمان انسداد باب العلم وتفصيل الكلام موكول الى ما حررناه في الرسالة المعمولة في حجية الظن ثم ان جزء ما كان من الارتباطيات قد يكون غير ارتباطي كما في ذكر الركوع والسجود والتسبيحات الاربع في الصلوة لكن المدار على الصلوة فلا يجري الاصل في باب الشك في ذكر الركوع والسجود والتسبيحات الاربع على القول بوجوب الاحتياط في الارتباطيات لكن النزاع لا يعم الشك المذكور بناء على اختصاصه بالشك في الجزئية والشرطية المتعلقة للواجب لا بمعنى ان الشك المذكور انما هو في الجزء وحده وتعدده **التاسعة** ان الشك في مورد النزاع في جانب العرض لكن يطرد النزاع فيما لو كان الشك في جانب الطول كما لو ثبت وجوب شيء الى حدوث غاية مجملة مرددة بين امرين واقعين في جانب العرض والطول حيث

انه تيأتي الشك على الاول في استمرار الوجوب في صورة وجود احد الامرين مطلقا لو كانت الغاية
دائرة بين امرين متباينين وفي صورة وجود المشكوك فيه من الامرين لو كانت الغاية دائرة بين الاعم
والاخص ووجد الفرد الاخر من الاعم غير ذلك الاخص وعلى الثاني يتأتى الشك في استمرار الوجوب لو
وجد الامر السابق في الوجود كما لو وجب الامساك الى الغروب وتردد الغروب بين استتار القرص
فانه يتأتى الشك في وجوب الامساك حال الاستتار الى زوال الحمرة وعدم الوجوب فعلى القول
بوجوب الاحتياط في هذه المسئلة يجب استصحاب الحكم السابق في المقام كما انه على القول بكون الاصل
في هذه المسئلة لا يجب الاستصحاب في الباب وان قلنا انه يجب الاحتياط في المقام ولو قيل بكونه
الاصل في هذه المسئلة اذ فرض اجمال الغاية بما لا يمنع عن انصراف الامر الى حال امكان العلم بالغاية
للزوم اللغو في الامر على تقدير عدم الانصراف فقضية ان المفروض عدم امكان العلم بالغاية قلت ان المفروض
امكان العلم بالغاية للبعض بتوسط البيان المنعقب في السنة سواء كان الامر بالشيء الى حدوث الغاية
في الكتاب او في السنة كيف لا ومن موارد هذه المسئلة الشك في الجزئية والمانعية للعبادة على
القول بكون الفاظ العبادات موضوعة للصحيح المامور به على هذا من باب المجمل الا انه يمكن العلم به
بتوسط البيان في السنة ولا يذهب عليك ان وجوب الاستصحاب في الباب على القول بوجوب
الاحتياط في هذه المسئلة انما هو من باب الحكم العقلي القاطع بوجوب اليقين بتفريغ الذمة عما
تيقن الاشتغال وبهذا يفترق عن الاستصحاب اذ المدار في الاستصحاب على الظن او اخبار اليقين
وحكم العقل خارج عن الامرين وبما ذكر يظهر الفرق بين المتمسك بقاعدة الاشتغال والمتمسك
باستصحاب الاشتغال في هذه المسئلة على القول بوجوب الاحتياط فيها كما يأتي وكذا في باب
تردد الوجوب بين المتباينين وبالجملة يظهر الحق في المقام بما يأتي من الكلام وقد جرى العلامة
الخوانساري في صدد كلامه المعروف وقد اتينا بتمام كلامه مشروحا اجزائه في بحث الاستصحاب
على وجوب الاحتياط باستصحاب الحكم اذا ثبت استمرار الوجوب الى حدوث الغاية في الواقع من دون
اشتراطه بشيء من العلم بالغاية وغيره اي ثبت استمرار الوجوب مع الجهل بالغاية في صورة وجود ما
شك في كونه غاية من جهة اجمال الغاية كما هو المفروض في المقام وكذا جرى على وجوب الاحتياط لو
شك في صدق الغاية على شيء مع العلم بصدقها على شيء اخر وثبوت استمرار الوجوب على الوجه

وذهابا
الحمرة المشرقية و
فرض استتار القرص

فيما لو كان الشك في الغاية من باب الاشتغال او استصحاب الاشتغال

المذكور وجرى على عدم وجوب الاحتياط عملا باصل البرائة لو شك في كون شيء غاية اخرى مع ثبوت كون
شيء غاية وثبوت استمرار شيء الوجوب في الجملة بحيث لم يثبت استمرار الوجوب في صورة وجود ما شك في
كونه غاية لكنك خبير بان الفرق بين القسمين الاخيرين انما هو من جهة اختلاف ثبوت كيفية الاستمرار
لا اختلاف حال الشك في صدق الغاية على شيء اخر والشك في كون شيء غاية اخرى فكان المناسب
التفصيل بين ما لو ثبت استمرار الوجوب الى حدوث الغاية واقعا ولو مع الجهل بالغاية وما لو ثبت
استمرار الوجوب في الجملة فيجب الاحتياط باستصحاب الوجوب على الاول دون الثاني سواء كان الشك
في استمرار الوجوب من جهة اجمال الغاية من باب الدوران بين المتباينين كما في القسم الاول او الدوران
بين الاعم والاخص كما في القسم الثاني او من جهة الشك في كون شيء غاية اخرى وهذا ما يقتضيه
ذيل كلامه ولم يفرق في الدليل بين الشك في صدق الغاية على شيء اخر والشك في كون شيء غاية اخرى
بل جمع في الدليل بين ما لو كان الشك في المكلف به في جانب العرض او الطول وقد شرحنا الحال على
احسن الحال في بحث الاستصحاب وكشفنا الغطاء عما وقع للمتاخرين من الاشتباهات في تشخيص
مذهب العلامة المشار اليه وفهم كلماته حيث انهم زعموه مفصلا في حجية الاستصحاب على الاطلاق
في التفصيل مع انه قد انكر حجية الاستصحاب على الاطلاق وتفصيله انما هو في وجوب الاحتياط في
الشك في المكلف به في جانب الطول في صدد عبارته لكن وقع سقط انظارهم وقد زعموا ان
المقصود بالقسم الاول ما لو كان الشك في حدوث الغاية المعلوم صدقها مع ان المقصود ذلك
ما ذكرناه وزعموا ايضا ان اختلاف القسمين الاخيرين بمجرد كون الشك في صدق الغاية وكون
الشك في كون شيء غاية اخرى مع انه قد اخذ في جانب الشك في صدق الغاية ثبوت استمرار الوجوب
حتى مع الجهل بالغاية واخذ في جانب الشك في كون شيء غاية اخرى ثبوت استمرار الوجوب في
الجملة كما ذكرناه الى غير ذلك مما وقع من الاشتباه في فهم كلماته ثم ان الشك في باب النزاع في
تردد الوجوب بين المتباينين في جانب العرض ايضا لكن النزاع فيه لا يتجاوز عن جانب العرض ولا
مورد لغيره بقي انه قد ظهر بما تقدم في هذه المقدمة والمقدمتين السابقتين عليها ان الشك
في المكلف به على سبعة اقسام حيث انه اما ان يكون في جانب العرض او الطول وعلى الاول اما ان
يكون الشبهة حكمية او موضوعية وعلى كل منهما اما ان يكون الشك بين الاقل والاكثر او بين المتباينين

ومما ذكرنا ان الشك في المكلف

وعلى الثاني

وعلى الاول لو كان الشبهة حكمية اما ان يكون الواجب من الارتباطيات اولا وعلى الاول اما ان يكون الارتباط تاما او فى الجملة هذا ولو كان الشك فى جانب الطول فالشبهة ايضا اما ان تكون حكمية كما فى اجمال الغاية نرددا بين امرين والتعين فى جانب العرض على حد التباين او العموم والخصوص او فى جانب الطول كما تقدم فى صدر هذه المقدمة واما ان تكون موضوعية كما فى الشك فى وجود الغاية الموضوعة بالبيان لكن لم يتقدم هذا القسم ولذا لم نقسم ما ظهر مما تقدم من الشك فى المكلف به فى جانب الطول الى شبهة حكمية وموضوعية **العاشرة** ان النزاع انما يختص بما لو شك فى الواجب جزءا او شرطا او مانعا بشهادة صريح ما تقدم فى العنوان لكن ينافى فيما لو شك فى المستحب جزءا او شرطا او مانعا حكومة اصالة العدم بناء على اعتبار اصالة العدم على القول بحكومة اصالة البرائة او اصل العدم بناء على اعتباره فى باب الشك فى الواجب مضافا الى التسامح فى المستحبات على القول واما حكومة قاعدة الاشتغال فى باب الشك فى الواجب عن حكم العقل بوجوب اليقين بتفريغ الذمة عما يقتضى الاشتغال كما تقدم تفسير قاعدة الاشتغال به فلا مجال لها فى باب الشك فى المستحب وكذا الحال فى استصحاب الاشتغال لكن ينافى استصحاب عدم الاتيان بالمستحب وقد حررنا الحال فى الرسالة المعمولة فى مفطرية شرب التتن نعم يطرد فى المستحبات ثمرة النزاع فى الصحيح والاعم بناء على كون الثمرة هى دفع المشكوك جزئيته او شرطيته او مانعيته بظاهر الاطلاق لو كان فى مقام البيان مثلا لو قيل صل صلوة يوم الجمعة مثلا وثبت امور فى هذه الصلوة نفيا او اثباتا وراء الامور المعتبرة فى الصلوة اليومية وشك فى امر نفيا او اثباتا فعلى القول بالاعم يتأتى دفع المشكوك فيه بظاهر الاطلاق ويتعين ماهية تلك الصلوة باجتهاد واما على القول بالصحيح فلا يتأتى ذلك فلا بد من السبيل الى معالم العمل والامر كما سمعت واما بناء على كون ثمرة النزاع فى الصحيح والاعم هى دفع المشكوك فيه نفيا او اثباتا بالاصل على القول بالاعم ولزوم الاحتياط على القول بالصحيح فلا مجال للاطراد فى المستحبات اللهم الا ان يكون الغرض من اظهار الثمرة فى هذه الثمرة هو كونها ثمرة من باب الواجبات **الحادية عشر** ان النزاع انما هو فى الشك فى الجزئية او الشرطية او المانعية بالنسبة الى الواجب النفسى بان ثبت وجوب شىء كالعبادات المعروفة وشك فى جزئية

جزئية شىء او شرطيته او مانعيته للواجب المذكور لكن يطرد النزاع فى الشك فى الجزئية والشرطية والمانعية بالنسبة الى الواجب الغيرى بان ثبت جزئية شىء او شرطيته للواجب المذكور وشك فى جزئية شىء او شرطيته او مانعيته للجزء او الشرط كالطهارات للصلوة وربما يتوهم انه لا مجال هنا للعمل بالاصل لو شك فى جزئية شىء او شرطيته للجزء او الشرط قضية اصالة عدم وجود الجزء او الشرط قضية اصالة عدم المانع ففى باب الشك فى الجزئية او الشرطية للجزء او الشرط لا بد من القول بوجوب الاحتياط ولو على القول بحكومة الاصل فى الشك فى الجزئية او الشرطية للواجب النفسى بخلاف الشك فى المانعية للجزء او الشرط فانه يطرد فيه النزاع فى الشك فى المانعية للواجب النفسى ويندفع بعد اعتبار اصالة العدم بانه يتعين الجزء او الشرط للواجب النفسى عند الشك فى الجزئية او الشرطية للجزء او الشرط المذكورين فى الاقل بحكم الاصل بناء على حكومته فى الشك فى الجزئية والشرطية للواجب كما يتعين ماهية الواجب فى الاقل بحكم الاصل بناء على الحكومة المذكورة فلا فرق بين الجزء والشرط والمانع بالنسبة الى الجزء والشرط كما لا فرق بينها بالنسبة الى الواجب النفسى نعم لو تردد الجزء او الشرط بين المتباينين ينبغى البناء على الاصل على البناء على الاصل فى تردد الوجوب النفسى بين المتباينين نظير ما سمعت من اختصاص الكلام فى المقام بالواجب النفسى ان الكلام فى شبهة الوجوب من الشك فى التكليف انما هو فى الوجوب النفسى واما الوجوب الغيرى اعنى الجزئية والشرطية فالكلام فيه خارج عن العنوان ومنوط بالكلام فى هذه المسئلة وكذا الحال فى تردد الوجوب بين المتباينين حيث ان الكلام فيه يختص بالوجوب النفسى لكنه يطرد فى الوجوب الغيرى كما لو تردد الجزء او الشرط بين المتباينين وكذا الحال فى شبهة الحرمة من الشك فى التكليف حيث ان الكلام فيها انما هو فى الحرمة النفسية واما الحرمة الغيرية اعنى المانعية فهى خارجة عن العنوان ويبتنى الكلام فيها على حكومة الاصل ووجوب الاحتياط فى هذه المسئلة وكذا الحال فى الشبهة المنفردة من الشبهة الموضوعية اعنى تردد الموضوع المتحد بين الحلية والحرمة حيث ان الكلام فيها انما هو فى اشتباه الموضوع من حيث الحرمة النفسية واما لو كان الاشتباه من حيث الحرمة الغيرية بان تردد شىء بين كونه مانعا للعبادة او غير مانع عنها كما لو تردد شعر بين كونه ماكول اللحم وغيره فالكلام فيه مربوط بالكلام فى جواز العمل بالاصل ووجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به من جهة الشبهة الموضوعية كما

دون ما لو شك فى مانعية شىء للجزء او الشرط

في بعض تنبيهات هذه المسئلة وكذا الحال في شبهة المحصور حيث ان الكلام فيها انما هو في تردد
الحرام النفسي بين امور محصورة واما تردد الحرام الغيري بين امور محصورة كما لو اشتبه شعر من
من ماكول اللحم بشعر من غير ماكول اللحم فهو خارج عن العنوان وهو عنوان معروف والكلام فيه ايضا
مربوط بالكلام في الشك في المكلف به من جهة الشبهة الموضوعية لكن يمكن ان يقال ان كلما تمم وان
كانت واردة في الحرمة النفسية قضية ظهور الحرمة فيها كظهور الوجوب في الوجوب النفسي لكن
الكلام في الحرمة النفسية يطرد نفيا واثباتا في الحرمة الغيرية حيث ان مدار القول بوجوب الاحتياط
في الحرمة النفسية الى شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم بالموضوع وهذا يطرد في باب المانعية نعم
غاية الامر ان يكون دليل المانعية بالجملة الخبرية كان يقال الصلوة فيما لا يوكل لحمه فاسدة لكن دليل
الحرمة النفسية ايضا يمكن ان يكون بالجملة الخبرية كان يقال يحرم كذا ومدرك القول بعدم وجوب
الاحتياط في الحرمة النفسية هو عدم شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم بالموضوع وهذا
ايضا يطرد في باب المانعية بلا اولوية وكذا الحال في باب الناقض في الفعل المعلوم الوجه والناشي
في الفعل المجهول الوجه حيث ان الكلام فيهما انما هو في الفعل المستقل النفسي الاعم مما فعل اشتغالا
بفعل اخر اي الغيري اعني الجزء والشرط والكلام فيما فعل مجهول الوجه متعلقا بفعل اخر اي ما شك في
جزئيته وشرطيته موكول الى هذه المسئلة لكن مقتضى كلام المحقق المحشي القول بالعموم في باب
شرح الحال في بعض التنبيهات وايضا نظيره ما سمعت من الاختصاص المشار اليه ما يأتي من الابرام
قطعا لاستدلال بقوله عليه السلام كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه
على جواز الصلوة فيما اشتمل على ما شك في كونه من اجزاء غير ماكول اللحم من انصرافه الى الحلية والحرمة
الى الحلية والحرمة النفسيتين فلا يشمل الرواية حرمة جزء غير ماكول اللحم في الصلوة من باب الحرمة
الغيرية اعني المانعية بعد الاغماض عن عدم حرمة جزء غير ماكول اللحم في الصلوة وكون الحرام هو
القاطع الصلوة فيما اشتمل على جزء غير ماكول اللحم كذا ما اوردنا على الاستدلال بقوله
سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم على ترتب
العقاب على الواجب الغيري الذي تعلق اليه الخطاب بالاصالة كالوضوء من انصراف الامر في الآية
الى الامر النفسي ولو قلنا بعموم المصدر المضاف بل كل من الامر والنهي ينصرف الى الامر والنهي

النفسي في جميع المباحث المبحوث فيها عن مدلول الامر والنهي منها البحث عن دلالة الامر على وجوب
الامتثال ثم قد تقدم الكلام فيه وعلى ذلك المنوال الحال في جميع الموارد المذكورة فيها لفظ الامر و
النهي منها السؤال في بعض الاخبار العلاجية عن تعارض الخبرين بالامر والنهي بل الظاهر من الاخبار
العلاجية مطلقا انما هو تعارض الاخبار في الوجوب النفسي والحرمة النفسية ونحوهما الا ان يطرد
التخيير بناء على العمل بتلك الاخبار في باب التخيير او كون المدار في التخيير على الاجماع تحصيلا او نقلا في
تعارض الاخبار في الوجوب الغيري والحرمة الغيرية ونحوهما من باب القطع بعدم الفرق وكذا
الظاهر مما ذكر في باب حجية الظن من ظهور ثمرة الخلاف في حجية الظن على القول بحجية مطلق الظن و
القول بحجية الظنون الخاصة في تعارض الاصل وبعض الظنون التي لم يثبت حجيتها بالخصوص
من العمل بالظن بناء على حجية مطلق الظن والعمل بالاصل بناء على حجية الظنون الخاصة انما هو
ظهور الثمرة في تعارض الاصل وبعض الظنون المذكورة في الوجوب النفسي والحرمة النفسية واما
التعارض في الوجوب الغيري اعني الجزئية والشرطية والحرمة الغيرية فالكلام فيه موكول الى هذه
المسئلة ثم ان الفرق بين الكلام في هذه المقدمة والكلام في المقدمة السابقة ان الكلام في
هذه المقدمة في وجوب المشكوك فيه نفسيا او غيريا والكلام في المقدمة السابقة في وجوب
ما تعلق به المشكوك فيه نفسيا او غيريا وبوجه اخر الكلام في المقدمة السابقة في حال الاصل و
الكلام في هذه المقدمة في حال الفرع ثم انه لا اشكال في ان الشك في الجزئية والشرطية والمانعية
من باب الشك في المكلف به وكذا الحال في تردد الواجب والحرام بين امرين سواء كانت الشبهة
حكمية او موضوعية واما الشك في الاقل والاكثر في غير الارتباطيات فهو محل الخلاف سواء
كانت الشبهة حكمية كما في تداخل الاسباب او موضوعية كما في قضاء الفائتة المنسية عددا
وكذا الحال في الشك في الاجزاء في غير الارتباطيات كالزكوة والامر في شرائطه وموانعه من باب
الشك في المكلف به ولا باس باختلاف حال الشك بناء على عدم كفاية تعدد الجهة في الواحد
الشخصي لاختلاف المتعلق هنا حقيقة فالامر في الزكوة مثلا بالنسبة الى الاجزاء من الخارج
من حيث كون الشك من باب الشك في التكليف والشك في المكلف به واما بالنسبة الى الشرائط
والموانع فالامر من باب الشك في المكلف به ولا باس بالقول بكون الشك في الزكوة من باب الشك

فى التكليف بالنسبة الى الاجزاء ومن باب الشك فى المكلف به بالنسبة الى الشرائط والموانع وان كان الاظهر ان الشك فى المقام من باب الشك فى المكلف به مطلقا بناء على عدم كفاية تعدد الجهة فى ورود الحكمين المتضادين فى الواحد المتشخص لاختلاف المتعلق حقيقة كيف لا والتشخص لديا لنسبة الى الله وواحد بالنسبة الى الله

الثانية عشر انه لا اشكال فى اختصاص النزاع فى الجزء والشرط بما كان دخيلا فى صحة العبادة واما ما كان وجوبه من باب الواجب لنفسى اى الواجب فى الواجب كما فى القول بوجوب الاستدلال فى اصول الدين تعبدا والقول بوجوب المتابعة فى الوضوء بالاستقلال بعد اشتراط عدم الجفاف والقول بوجوب النية فى الصلوة تعبدا وما احتمل من وجوب التسليم مع خروجه عن الصلوة فلا اشكال فى عدم اطراد النزاع فيه فضلا عن عموم النزاع له فلو شك فى وجوب شئ فى الواجب من باب الوجوب النفسى فالمدار على اصل البراءة بلا ارتياب لكن لو ثبت وجوب شئ فى الواجب من باب الوجوب النفسى وشك فى اعتبار شئ فيه بالجزئية او الشرطية فيطرد فيه النزاع وان لم يعم النزاع له وانما يأتى الاشكال فى عموم النزاع واطراده فى الاجزاء والشرائط التوصلية شرعية كانت او عادية كما لو شك فى جواز الاعتماد على شئ فى الصلوة فى حال النهوض والهوى حيث ان الغرض من النهوض والهوى انما هو الوصول الى القيام بل القرائة والوصول الى التجود نظرا الى ان التوصلية تنافى الافساد ومن هذا انه لو تعلق النهى بالواجب التوصلى لا يدل النهى على فساد الواجب التوصلى وكذا لو تعلق النهى بالجزء التوصلى او الشرط التوصلى للعبادة لا يدل النهى على فساد الجزء او الشرط ولا على فساد العبادة كذا لو تعلق النهى بشئ مقيدا بالجزء التوصلى او الشرط التوصلى لا يدل النهى على فساد الشئ ولا على فساد الجزء والشرط ولا على فساد العبادة اقول ان النهى عن فى النهى عن الواجب التوصلى مما لا يتصف بالصحة والفساد فلا دلالة النهى فيه على الفساد مبنية على عدم اعتبار ثبوت المقتضى للصحة فى دلالة النهى على الفساد لكنه لو ثبت كون الواجب متمحضا للتوصل كما هو المفروض فالنهى انما يفيد الحرمة فقط والغرض ظاهرا وحكم بعض افراد العام نظير ما دل على حجية خبر الواحد وخبر العدل من الادلة اللفظية بعد الدلالة بناء على حجية مطلق الظن قال المحقق القمى فى بحث تقليد الميت فكان الشارع اذا قال اعمل بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لا من خبره هذا انما يحتاج فهمه الى لطف قريحة قنعها مرتاضة ونظير افراد الاستقراء فى الاخبار فيما يثبت فيه عموم الحكم كما فى

حجية البينة بناء على ثبوت الاستقراء كما ادعيه جماعة منهم العلامة فى المختلف كما فى نجاسة الملاقى للنجاسة عند بعض الموارد كما الاستنجاء على القول بعدم النجاسة كما هو المشهور دون القول بالعفو فى ذلك كما لو قيل لا تغسل ثوبك بالماء المغصوب بناء على ثبوت التمحض للتوصل فى غسل الثياب لكنه محل الاشكال بل لا مجال للتمحض بل الاشكال وان اشتهر القول بالتمحض ويظهر الحال بعد ملاحظة اقسام التطهير بملاحظة احكام الغسل من حيث العصر والعدد واستثناء الوضيع الذكر الذى لم يبلغ سنتين كما مر وقد ضبط العلامة النجفى كما مر اختلاف حال الغسل من حيث العصر والعدد بين ما يعتبر فيه العصر والعدد وما لا يعتبر فيه العصر ولا العدد وما يعتبر فيه العصر دون العدد وما يعتبر فيه العدد دون العصر كما ان تمحض وجوب دفن الميت لا ستتار الجسد عن السباع وكتمان الرائحة عن الانسان محل الاشكال وان اشتهر فيه القول بالتمحض ايضا قضية اعتبار المواجهة للقبلة ما اوجبه المخصوص واما النهى عن المشى مقيدا بالواجب التوصلى كما لو قيل لا تغصب فى غسل الثوب بناء على ثبوت التمحض للتوصل فى باب غسل الثوب فامر دلالة النهى على الفساد كما سمعت ومثله الدلالة على الافساد اى ممانعة المنهى عنه عن صحة الواجب التوصلى فلا دلالة فى النهى على الفساد ولا على الافساد واما النهى عن الجزء التوصلى او الشرط التوصلى كما لو قيل لا تهو فى الصلوة معتمدا على شئ فالظاهر دلالة النهى على الافساد اى ممانعة المنهى عنه كالهوى معتمدا على شئ فى المثال المذكور عن صحة العبادة كالصلوة فى المثال المذكور وان لا يدل النهى على فساد الجزء التوصلى والشرط التوصلى بناء على اعتبار المقتضى للصحة فى دلالة النهى على الفساد ومن ذلك علم دلالة النهى فى المثال المذكور على فساد الهوى مع الاعتماد وعلى ما ذكر يجرى الحال فى النهى عن الشئ مقيدا بالجزء التوصلى كما لو قيل لا تعتمد على شئ فى الهوى فى الصلوة فان الظاهر دلالة النهى فيه على الافساد وان لم يدل فيه على الفساد نظير دلالة النهى عن شئ خارج عن العبادة بالكلية مقيدا بالعبادة نحو لا تنظر الى الاجنبية فى الصلوة على الافساد دون الفساد ومثل النهى عن التكلم فى الصلوة فيما فى فساد خطبة صلوة الجمعة نظرا الى قوله عليه السلم فهى صلوة حتى ينزل وما بمعناه قضية عموم التشبيه وربما حكم صاحب المدارك بعدم فساد الخطبة وكذا صلوة الجمعة بالتكلم فى الخطبة وكذا عدم فساد الصلوة بالتكفير كما عن رسالة العالم الربعى صاحب مفتاح الكرامة على الفساد فى الاخير بواسطة الاجماعات المنقولة

تقليد ابتعلق النهى بالخارج واستشكل المحقق القمى في الغنائم في فساد الخطبة وجرى بعض الاعلام على
عدم فساد السجدة لو كان الشروع في ذكرها قبل وضع الجبهة او كان الفراغ عنه بعد رفع الراس نظرا الى عدم دلالة
النهى عن الذكر مقدما على محله او موخرا عنه على فساد السجدة من قبيل ذلك ما لو كان التعقيب في السؤال
والنهى في الجواب كما في صحيح الحلبى على الصحيح قال سالت ابا عبد الله عليه السلام اقول اذا فرغت من فاتحة
الكتاب امين قال لا حيث انه بمنزلة ان يقال اذا فرغت في الصلوة من فاتحة الكتاب لا تقل امين فهو يدل
على فساد الصلوة دون فاتحة الكتاب ان كان من باب الجزء التعبدى لفرض الفراغ وقد وقع المحقق
القمى في الغنائم في حيص بيص وايضا نظير دلالة نفى شئ خارج عن العبادة بالكلية نحو لا يرتمس الصائم
في الماء كما في بعض الاخبار على الافساد دون الفساد نقد بان فساد القول بحرمة الارتماس في
الصوم دون ممانعته عن الصحة لكن الظاهر ان هذا القول ليس من جهة الفرق بين العمل والنفى بل من
جهة منع دلالة النهى في مثل ذلك على الفساد لتعلقه الى الخارج من دون تفطن الى التقييد بالعبادة
كما في سائر الكلمات المذكورة اذ هذا العنوان غير معروف وايضا نظير دلالة الامر بشئ خارج عن
العبادة مقيدا بالعبادة او بجزئها التعبدى او التوصلى او بشرطها على مداخلة الشئ في العبادة
بتفصيل ياتى وقد حررنا الحال في محله وبالجملة النهى عن الجزء التوصلى والشرط التوصلى وعن
شئ مقيدا بالجزء التوصلى والشرط التوصلى وان لا يدل على الفساد بناء على ثبوت المقتضى للصحة
في دلالة النهى على الفساد غاية الامر ضعف الدلالة على الافساد دون تخرط الفساد لكنه يقتضى
افساد المنهى عنه للعبادة ومانعيته لها في جميع الصور المذكورة بخلاف النهى عن الجزء التعبدى و
الشرط التعبدى فانه يقتضى فساد المنهى عنه وافساده للعبادة ومانعيته لها مع الفساد يقتضى الافساد
اى فساد الجزء التعبدى يقتضى فساد العبادة والنهى عن الشئ مقيدا بالجزء التعبدى والشرط
التعبدى يقتضى افساد المنهى عنه للجزء والشرط ومانعيته لهما وكذا افساده للعبادة بل فساد الجزء
والشرط يقتضى ايضا افساد العبادة فقد بان فساد ما ذكره بعض الاعلام من عدم بطلان الصلوة
بالشروع في ذكر السجود قبل وضع الجبهة على الارض واتمامه بعد رفع الراس ان ياتى الاثم
استنادا الى ان القدر المسلم من دلالة النهى على الفساد انما هو ما اذا تعلق النهى بنفس العبادة
او جزئها او شرطها وهنا ليس كذلك لان المنهى عنه هنا انما هو الاتيان بذكر الركوع على غير النهج

المقرر نعم ما احتج به الثانيان على بطلان الصلوة بذلك من دلالة النهى على الفساد فاسد اذ المنهى
عنه ليس عبادة ولا جزءا للعبادة ولا شرطا لها كما سمعت في الاستناد على عدم بطلان الصلوة الا ان
يقال ان المنهى عنه انما هو جزء جزء العبادة او وصفه حيث ان النهى انما تعلق بالذكر وهو جزء الركوع
والركوع جزء الصلوة والنهى عن الذكر انما هو باعتبار وصفه اعنى تقديمه على محله او تاخيره عنه
ظهر وجه اخر لفساد القول بعدم بطلان الصلوة فلو شك في حرمة بعض كيفيات الجزء التوصلى
او الشرط التوصلى فلا اشكال في تطرق احتمال الفساد الحرام واخلال الفساد بالاتيان بالجزء التوصلى
او الشرط التوصلى على الكيفية المنهى عنها فعلى القول بوجوب الاحتياط في هذه المسئلة لا بد من
ترك الكيفية المحرمة ولا يذهب عليك انه لو ثبت حرمة الجزء التوصلى او الشرط التوصلى او ثبت حرمة
شئ مقيدا بالجزء التوصلى او الشرط التوصلى لا بد من الترك ولا ثمرة في احتمال الافساد والثمرة
انما هى في صورة الشك في الحرمة ومما مر يظهر ضعف ما اصطلح الوالد الماجد ره حيث انه تمسك
في الشوارع في جواز الاعتماد في حال النهوض والهوى بالاصل واعتمد في الحاشية بعض مناقشاته
مع ما جرى عليه من القول بوجوب الاحتياط في المسئلة المعنونة بان التمسك بالاصل مبنى
على ما يظهر من الاصحاب من غير خلاف من ان النهوض والهوى ليسا من اجزاء الصلوة وواجباتها
بل هما من التوصليات وبما مر يظهر اطراد النزاع في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية للواجب
التوصلى بل عدم اطراد النزاع هنا انما يتم لو فرض حصول الحكمة بالفرد المشكوك فيه كالمتيقن واما
لو شك في حصول الحكمة بالمشكوك فيه كما لو شك في عدد الغسل في الاستنجاء عن البول لحصول
الشك في المرة الواحدة شكا في حصول الطهارة فيجب رعاية الاحتياط على القول بوجوب الا
حتياط في الشك في المكلف به والامر في تقليد الاعلم من هذا القبيل ولو بنا على كون وجوب
التقليد من باب التعبد بعد كون وجوب الاجتهاد والتقليد من باب الوجوب التوصلى لاشتراط
صحة العبادة بهما للشك في الوصول الى الواقع في تقليد غير الاعلم والظن بالوصول في تقليد
الاعلم دعموم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به للفرد المتيقن والمظنون لكن الاظهر انه
من باب تردد الامر بين الاعم والاخص ثم انه لو شك في صحة السجود لو انحنى لاخذ شئ من
الارض او قتل عقرب او غيرهما او انحنى للسجود واخذ شيئا من الارض مثلا او لم يكن الانحناء

للسجود ولا لغيره بل انما سقط بعد الركوع من غير قصد واختيار فيبتنى الامر على وجوب الاحتياط و
حكومة قاعدة الاشتغال بعد اطراد النزاع في الشك في المانعة وسيأتي الكلام فيه وربما قيل بالصحة
نظرا الى كون الانحناء في السجود للتوصل الى وضع الجبهة ويظهر ضعفه بما مر حيث ان كون وجوب
كون وجوب المنهي عنه للتوصل لا ينافي افساده للعبادة مضافا الى عدم صدق الوضع في الصورتين
الاخيرتين اذ المفروض كون الجبهة موضوعة على الارض من غير قصد واختيار والمدار في الوضع على
القصد والاختيار كما هو الحال في سائر المصادر لكن عدم الصدق انما يقتضي الفساد بناء على ثبوت
المفهوم والا فلا بد من الرجوع الى وجوب الاحتياط وحكومة اصل البراءة ولو سلمنا صدق الوضع
فلا اقل من الشك في الشمول فضلا عن عدم حصول الامتثال في الصورتين الاوليين بناء على
دلالة الامر على لزوم كون الاتيان بالمامور به بداعي امتثال الامر وربما نقل عن نهاية الاحكام و
التذكرة والتحرير والذكرى والدروس والموجز القول بالفساد ومقتضاه وجوب الاستقامة
ثم الهوي للسجود لكن مقتضى ما تمسك به في النهاية والتذكرة نقلا من ان الانحناء لغير السجود مما
ينافي الصلوة فيكون الصلوة باطلا افساد الصلوة ولو استقام وانحنى للسجود لكنه ينبغي بان
غاية الامر ارتكاب فعل قليل خارج عن الصلوة وهو غير مضر ومزيد الكلام موكول الى محله ذكر
قال في المعتبر والمنتهى نقلا ولو اراد السجود فسقط من غير قصد اجزأه اذ نية الصلوة السابقة ولو لم
تسبق نية السجود ففي الاجزاء تردد لانه لم يخرج بذلك عن هيئة الصلوة ونيتها تولد ولو لم تسبق
نية السجود الظاهر ان الغرض عن نية السجود كما هو الحال في الصورة الثالثة وربما قيل بكونه اعم الخلو
من ان يكون ناويا لغير السجود وان يكون خاليا عن نية السجود وغيره وفيه انه وان يكون خاليا
كان اعم من الامرين لكنه ينصرف الى ما لو كان خاليا عن نية السجود وغيره وبما مر ظهر ان الكلام
تارة في صورة الاكتفاء بالهوي في الاقسام الاربعة المذكورة واخرى في صحة الصلوة في
صورة الاستقامة والانحناء للسجود والمربوط بالمقام هو الصورة الاولى لكن الكلام فيها تارة
تارة بحسب الاجتهاد واخرى بحسب العمل بعد الاغماض عن مقام الاجتهاد وعدم انتهاض الدليل
الاجتهادي نفيا واثباتا والمربوط بالمقام هو الكلام في مقام العمل وقد يقال ان مبدأ النزاع انما
وقع من السيد في الرياض وهو في غير المحل لصحة الصلوة لو هوى لغير الركوع او لهما ثم اعتدل

فضلا عما لو خلا الهوي عن قصد الركوع من البداية الى النهاية ثم اعتدل اذ الظاهر مما دل على بطلان الصلوة
بزيد الركوع مثلا انما هو البطلان لو كان الانحناء بقصد الركوع فالظاهر منه كون الركوع ركنا لو كان
الانحناء بقصد الركوع فلا يتم البطلان لزيادة الركن ولا زيادة الركن فيما لو هوى لغير الركوع او لهما
ثم اعتدل فضلا عما لو خلا الهوي عن الركوع من الابتداء الى الانتهاء ثم اعتدل فالنزاع فيما لو قصد الركوع
بعد قصد غيره نظير عصر القلب وبعد قصده وقصد غيره نظير قصر الافراد او بعد الخلو عن القصد
نظير قصد التعيين ومع ذلك وجوب الهوي في الركوع والسجود انما هو من باب المقدمة المقصود
بها التوصل ولا مجال لوجوب النية في الواجبات التوصلية فلا مجال لفساد العبادة بواسطة عدم
قصد التوصل بالمقدمة او قصد غيره اقول ان كون وجوب الهوي للتوصل لا ينافي افساده الصلوة
لو تعلق النهي به لوصفه بناء على ان النهي عن شيء مقيدا بالعبادة يقتضي افساد المنهي عنه للعبادة
وكذا الحال في المعاملة بناء على دلالة النهي في المعاملات على الفساد وقد تقدم تفصيل الكلام
في المقام لكن المفروض عدم ورود الامر بالهوي حتى يقتضي اشتراطه في العبادة وكذا عدم تعلق
النهي به لوصفه حتى يقتضي افساده للعبادة لو وقع على الوجه المنهي عنه والامر بالركوع والسجود
وان يكون ظاهرا في القصد لكن لا عبرة بالظهور بعد ثبوت الحكمة كما هو الحال في سائر موارد
انصرافه الاطلاق قال السيد السند النجفي في باب الركوع ولو نوى لغيره ثم هوى صح كذا
السجود بعد ما هوى وحكم العلامة النجفي بانه لو انحنى بقصد عدم الركوع او خاليا عن القصد
اتم الانحناء بعدم القصد او قصد العدم وبلغ محل الركوع او تجاوزه لم يجر عليه حكمه فاذا وقع منه
ذلك عاد اليه بعد القيام تجاوز حد الركوع اولا وركع فلو هوى بالقاصد الركوع ولم يركع اعاد
الاعتدال والهوي وان ركع فسد وفسد الصلوة ومثل ذلك يجري في هوي السجود حيث لا
يبلغ وضع الجبهة **الثالثة عشر** في ان النزاع فيما اذا كان الاحتياط فعلا او تركا
في المشكوك فيه جزءا او شرطا او مانعا غير متعسر بناء على تمامية قاعدة العسر والحرج كما هي طريقة
المشهور وان قلنا انه لا مجال لاعتبار عدم العسر والحرج في الاتيان بالمشكوك جزئية او شرطية
وترك المشكوك مانعيته بناء على تمامية قاعدة العسر والحرج على القول باستقلال الاحكام
الوضعية لان العسر والحرج لا ينفي الاحكام الوضعية نعم لا باس بذلك بناء على رجوع الاحكام

فيه غموض مستغنى
ان الاحتياط في الشبهة ... عن الاطالة
... البيان

الوضعية الى الاحكام التكليفية قلنا انه فی صورة تعسر المشكوك فيه فعلا او تركا بعد تمامية قاعدة العسر والحرج يرتفع وجوب الاتيان بالمشكوك جزئيته وشرطيته وحرمة المشكوك مانعيته عملا من باب انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بناء على استقلال الاحكام الوضعية نظير ابتنائه على القول بحكومة اصل البراءة فی هذه المسئلة يدفع الوجوب والحرمة باصل البراءة عملا فينتفی الجزئية والشرطية والمانعية عملا كيف لا وفی باب الحلب يدفع وجوب الاجتناب بعسر الحرج بناء على تمامية قاعدة العسر والحرج فيندفع النجاسة قضية لعدم انفكاك النجاسة عن وجوب الاجتناب فی الغاية وان اتفق الانفكاك فی ماء الاستنجاء على المشهور وما يستفاد من بعض كلمات المحقق القمی من ان العسر والحرج لا يرفع النجاسة بتخصيص عموم دليلها الا انه يرفع وجوب الاجتناب ففی مورد عسر الاجتناب يبقى النجاسة ويرتفع وجوب الاجتناب لكن العسر والحرج يدفع النجاسة بطرح دليلها ان نفيا فی محله وان قلت انه لو كان الاتيان بالمشكوك فيه مثلا متعسرا وقيل بعدم وجوب مقدمة الواجب فلا بد من الاتيان بالمشكوك فيه من باب الاحتياط بناء على تمامية قاعدة العسر والحرج فيطرد النزاع فی صورة تعسر المشكوك فيه فعلا او تركا بل يعم المتنازع فيه وان كان ندرة صورة التعسر مانعة من عموم المتنازع فيه قلت اولا نقضا انه لو كان الامر كذلك للزم الاتيان بالمشكوك فيه على تقدير امتناعه ايضا على القول بوجوب الاحتياط فی هذه المسئلة وثانيا حلا ان تعسر الاتيان بالمشكوك فيه وان لا يمانع عن اصل التكليف لاحتمال عدم مداخلة المشكوك فيه فی الواجب لكنه يمانع عن وجوب العلم بالاتيان بالواجب بناء على تمامية قاعدة العسر والحرج اذ الاتيان بالمشكوك فيه مقدمة الوجود بالنسبة الى العلم بالاتيان بالواجب فاذا تعسر مقدمة وجود شیء فلا يجب الشیء بناء على تمامية قاعدة العسر والحرج كما انه اذا امتنع مقدمة وجود شیء فيمتنع وجوب الشیء هذا ولو تعذر المشكوك فيه وتعذر او تعسر الاتيان بالمجموع فلا يجب الاتيان بشیء من افراد المشكوك فيه على تقدير تعذر المجموع بلا اشكال وكذا الحال على تقدير التعسر بناء على تمامية قاعدة العسر والحرج نعم صورة التعسر ايضا خارجة عن مورد النزاع وان قلت انه اذا تعذر المجموع فيجب الاتيان بالمقدور لان الاتيان بالميسور لقاعدة الميسور والمعسور قلت انه على تقدير تعذر المجموع يتعذر الاحتياط المحكوم بوجوبه من جانب العقل على القول بوجوب الاحتياط وليس الاتيان بالمقدور من باب الاحتياط فلا

معنى لوجوبه ولو تم قاعدة الميسور والمعسور بل لو تم هذه القاعدة فانما تختص بما ثبت وجوبه اجتهادا ولو بالاجماع او تختص بما ثبت وجوبه اجتهادا بالدليل اللفظی فلا تعم ما ثبت وجوبه عملا فلا تقتضی وجوب الاتيان بالمقدور ولو كان مدرك القول بوجوب الاحتياط هو الاستصحاب وكان الاستصحاب بنفسه كافيا فی اقتضاء وجوب الاحتياط ويأتی الكلام فيه وبما ذكر يظهر حال تعسر المجموع بناء على تمامية قاعدة العسر والحرج ويمكن ان يقال ان العسر والحرج لا ينفی مجموع التكاليف بعد تمامية قاعدة العسر والحرج كما حررناه فی محله فلا ينفی عسر المجموع فی المقام وجوب المجموع لكنه يندفع بان ما لا ينفيه العسر والحرج من المجموع انما هو مجموع التكاليف والمرجع هنا الى الاحتياط وهو تكليف متحد بعسر ينفی وجوبه بناء على تمامية قاعدة العسر والحرج **الرابعة عشر** ان النزاع انما يأتی لو لم نقل بافادة الاصل للظن بعدم الوجوب وعدم الجزئية مثلا واما لو قلنا بافادة الاصل للظن بعدم الوجوب ثم عدم الجزئية مثلا واما لو قلنا بافادة الاصل الظن كما هو مقتضی كلام صاحب المعالم فی الدليل الرابع ومقتضی ما ذكره المحقق فی بحث الصحيح والاعم من انه اذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود ونحوها من الاجزاء المعلومة وشككنا فی ان الاستعاذة قبل القراءة فی الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض باخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما يبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل آخر لم يصل الينا فيجوز لنا ان ننفيه باصل العدم والعدم عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير فلا مجال لوجوب الاحتياط بناء على اعتبار الظن المتحصل من الاصل من باب حجية مطلق الظن لقيام الظن الاجتهادی المعتبر على عدم الجزئية ولا مجال لاستصحاب الاشتغال من باب التعبد كما هو الحال لو قام خبر الواحد على عدم الجزئية نعم بناء على افادة الاستصحاب للظن فی نفس الحكم واعتبار الظن المتحصل منه يرتفع الظن من جانب الاصل واستصحاب الاشتغال فلا بد من الاحتياط عملا بالاستصحاب من باب التعبد بناء على صحة التمسك باستصحاب الاشتغال فی هذه المسئلة على القول بوجوب الاحتياط واما لو قلنا بحصول الظن من الاستصحاب دون الاصل فلا مجال

الامر الرابع عشر فی ان النزاع انما یاتی علی عدم افادة الاصل الظن

للعمل بالاصل بناء على حجية الظن المحصل من الاستصحاب بالجملة فلو قلنا بحصول الظن من الاصل وبحجية الظن الحاصل منه وعدم حجية الاصل بدون الظن او قلنا بحجية الاصل بدون الظن مع القول بعدم حصول الظن من الاستصحاب في نفس الاحكام او بعدم حجية الظن الحاصل منه مع عدم حجية الاستصحاب بدون الظن فلا بد من البناء على الاصل ولو قلنا بعدم حصول الظن من الاصل او عدم حجية الظن الحاصل منه مع عدم حجية الاصل بدون الظن مع القول بحصول الظن من الاستصحاب في نفس الاحكام وحجية الظن الحاصل منه او حجية الاستصحاب بدون الظن فلا بد من البناء على وجوب الاحتياط ولو قلنا بحصول الظن من الاصل او الاستصحاب مع القول بحجية الظن الحاصل منهما او قلنا بعدم حصول الظن من شيء منهما مع القول بحجيتهما بدون الظن فالامر مورد التزاحم **الخامسة عشر** ان النزاع وان كان في خصوص الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية بشهادة صريح العنوان لكنه يطرد النزاع في الظنون التي ثبت عدم اعتبارها كامثال القياس بناء على القول بحجية مطلق الظن والقول بحجية الظنون الخاصة وكذا الحال في الظنون التي لم يثبت اعتبارها بناء على القول بحجية الظنون الخاصة كالشهرة بناء على القول بحجيتها على القول بحجية مطلق الظن او على القول بعدم حجيتها على القول بحجية مطلق الظن لا في الاصول ولا في الفروع او حجية اشتهارها او عدم حجية الشهرة قضية ان من حجيتها ح يلزم عدم حجيتها وان كان الاظهر عدم حجية الشهرة الاصولية دون الشهرة الفرعية كما حررناه في بحث الشهرة وكذا في الرسالة المعمولة في حجية الظن بكون الظن الحاصل من الشهرة من الظنون التي ثبت عدم اعتبارها وكذا الغلبة وظهور الاجماع وغيرهما وكذا الاجماع المنقول بناء على القول بعدم حجيته على القول بحجية الظنون الخاصة وكذا الحال في الخبر الموثق والحسن بناء على عدم حجيتهما فضلا عن القوي او الضعيف المنجبر بالشهرة على القول بحجية الظنون الخاصة وكذا الحال في الخبر الصحيح فضلا عن الموثق والحسن والقوي او الضعيف المنجبر بالشهرة على القول باعتبار تزكية العدلين في اعتبار الخبر باعتباره اعتمادا على تفاوت .... بناء على قول عدالة الراوي بعلم ما اشتهارها بين اهل الرجال من اشتهر عدالة من ...... او جرحه على الاشتهار الا ان يكون المقصود بالعلم هو الجزم لا الظن ولا اعم منهما ...... علينا ..... لكن مقتضى الاستقراء في كلماتهم في المقام عدم الاقتصار على الخبر المزكى

بتزكية العدلين وان جرى فيه على تاسيس الصحيح والضعيف وقد حررنا الحال في بعض الفوائد المرسومة في ذيل الرسالة المعمولة في رواية الكليني عن محمد بن الحسن **السادسة عشر** ان الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية اما من جهة عدم النص او من جهة اجمال النص حكما او موضوعا او من جهة تعارض النصين اما الاول فلا مجال لكون عدم النص بنفسه موجبا لوجوب الاحتياط كما هو الحال في شبهة التحريمية من الشك في التكليف فيما لا نص فيه على مذهب الاخباريين ولا يلزم اعتبار فعل الايقاع من باب الشك في المانعية الا ان يقال ان عدم هذا خلاف كثير مما لا نص على اعتباره جزءا او شرطا وعدم مانعية كثير مما لا نص على مانعيته معلوم بالضرورة فلا يلزم اعتبار ما لا يتعارف فعلا وتركا نظير ما اوردناه في بحث اصالة البرائة على ما استدل به على اصالة البرائة في الشبهة المذكورة من انا نقطع ان المسلمين في زمان الرسول صلى الله عليه وآله الى زمان القائم عليه السلام ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وفي كل واحد واحد من ماكولهم وملبوسهم ومشروبهم ومحل جلوسهم وغير ذلك مما يصير متعلقا الحكم على الرخصة من الشرع وعلى هذا الرخصة من خروج مثل الحركات والسكنات وكيفيات الاكل والشرب والنوم والقيام والقعود وغيرها من مورد القول بوجوب الاحتياط لقيام الضرورة على الجواز نعم عدم النص على الجزئية والشرطية او المانعية وان لا يوجب بنفسه وجوب الاحتياط على القول بالوجوب لكن في حال عدم النص كثيرا ما ينتظر الخلاف في الجزئية او الشرطية او المانعية كما في اختلافهم في وجوب قصد الوجه في الوضوء واختلافهم في وجوب قصد رفع الحدث واستباحة الصلوة في الوضوء واختلافهم في جزئية النية للصلوة وشرطيتها لها واختلافهم في مانعية ضم الراجح الى قصد القربة كالحمية في الصوم والاعلام بتكبيرة الاحرام ومانعية غير الراجح كالتبرد والتسخين في الوضوء وهكذا واما الثاني فهو العمدة في التنازع فيه حيث انه قد يتاتى الكلام في كفاية فرد من افراد الجزء او الشرط من جهة الشك في شمول الجزء او الشرط له وكذا قد يتاتى الكلام في مانعية فرد من افراد المانع من جهة الشك في شمول المانع له فيتمسك في عدم كفاية ما شك في جزئيته او شرطيته وفي مانعية ما شك في مانعيته بقاعدة الاشتغال ومن قبيل الشك في شمول الجزء او الشرط او المانع انصراف الجزء او الشرط او المانع الى بعض الافراد بناء على عدم دلالة الانصراف بالمفهوم على عدم كفاية الفرد المغاير للفرد المنصرف اليه في باب الجزء والشرط

وعدم ممانعة الفرد الشائع للفرد المنصرف اليه في باب المانع ولزوم التساقط لدليل الحيلي في الفرد الشائع للفرد المنصرف اليه في باب الجزء والشرط والمانع ولو يحصل الظن بعدم الكفاية وعدم الممانعة بواسطة المحصص بناء على عدم اعتبار ذلك الظن ويشرح الحال بما ياتي في بعض التنبيهات هذا وعلى منوال حال الجزء والشرط من حيث الشك في الشمول لبعض الافراد والانصراف الى بعض الافراد حال جزء الجزء وجزء الشرط وشرط الجزء وشرط الشرط وايضا من باب اجمال النص الشك في بعض كيفيات الجزء والشرط و لما الاخير فقد حكم المحقق القمي فيما تقدم من كلامه بانه لو شككنا في ان الاستعاذة قبل الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ووردنا اتى دليله على الوجوب معارض باخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما يبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب ومقتضاه عموم النزاع او اطراده فيما لو تعارض خبران في الجزئية او الشرطية او المانعية ويرد عليه انه ان قلنا بشمول اخبار التخيير في باب تعارض الخبرين مبناء على الاستناد اليها فيه وكذا شمول كلماتهم المطبقة على التخيير فضلا عن شمول نفي الخلاف ونقل الاجماع لتعارض الخبرين في الجزئية او الشرطية او المانعية فلا اشكال في اطراد التخيير في المقام واما ان قلنا بظهور تلك الاخبار وتلك الكلمات ونفي الخلاف ونقل الاجماع في التعارض في الاحكام النفسية فالظاهر القطع بعدم الفرق في باب التخيير نعم لو تعارض خبران بالعموم والخصوص من وجه في باب الجزئية مثلا او قلنا بالعمل بهما في مادتي الافتراق والتساقط في مادة الاجماع بناء على عدم شمول اخبار التخيير المتعارض بالعموم والخصوص من وجه وعدم القطع بعدم الفرق في التخيير بين التعارض بالتباين والتعارض بالعموم والخصوص من وجه يبتني الامر في مادة الاجتماع على القول بحكومة الاصل ووجوب الاحتياط في هذه المسئلة والا فالمدار على التخيير ثم انه على منوال حال الشك في الجزئية او الشرطية حال الشك في جزئية شيء وشرطيته للجزء او الشرط فهو ايضا اما من جهة عدم النص او من جهة اجمال النص او من جهة تعارض النصين التاسع عشر انه لا شك في عدم اطراد القول بوجوب الاحتياط فيما لو كان الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية مستندا الى القياس او كان القياس مفيدا للظن بها بناء على ان الظنون التي ثبت عدم اعتبارها او لم يثبت اعتبارها على القول باعتبار الظنون الخاصة على الاخير في حكم الشك في المقام كما يظهر مما مر

ولو كان

والظاهر بل بلا اشكال ان الحال على ذلك المنوال لو كان الشك مستندا الى الخبر الضعيف او كان الخبر الضعيف مفيدا للظن قضية ان الظن المستفاد من الخبر الضعيف من الظنون التي قام الاجماع على عدم حجيتها وان نسب الشهيد الثاني في الدراية الى الشيخ ومن تبعه انهم عملوا بالاخبار الضعيفة لاجل ما طوى في اللحاظ وحكم السيد السند العلي في رسالته الاصولية في الشهرة بان القدر الثابت من الاجماع على عدم حجية الظن المستفاد من الخبر الضعيف انما هو في صورة انفراد الخبر الضعيف كما هو المفروض في المقام واما لو اقترن الخبر الضعيف بالشهرة فلم يثبت اطراد الاجماع على عدم حجية الظن المستفاد من الخبر الضعيف فيه كما ان القدر الثابت من الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة انما هو في صورة انفراد الشهرة واما لو اقترنت بالخبر الضعيف فلم يثبت اطراد الشهرة فيها ومقتضاه القول بتعدد الحجة في الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة بناء على حجية مطلق الظن وكذا الحال في فتوى الفقيه الواحد وفتوى الفقيهين في صورة افادة الشك او افادة الظن بناء على كون الظن المستفاد من فتوى الفقيه او الفقيهين من الظنون التي قام الاجماع على عدم حجيتها لكنه محل الاشكال لما ذكره الشهيد في الذكرى من ان اصحابنا كانوا يتمسكون الى الشرائع لابن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته بل حكي في الذكرى عند الكلام في التسليم في الصلوة عن ابن بابويه كما يذكرون الحائط على يسار المأموم في صلوة الجماعة في استحباب التسليمتين من الجانبين فقال لا باس باتباعهما لانهما جليلان لا يقولان الا عن ثبت وجرى المحقق الثاني في جامع المقاصد عند الكلام في تحديد دم الحيض بعدم القرحة على ترجيح ما وعد الشيخ من كون المدار على الطرف الايسر على ما رواه الكليني من كون المدار على الطرف الايمن بعمل الشيخ في النهاية واورد عليه الشهيد الثاني في الدراية بانه من جهة عدم الاطلاع على كيفية روايات الشيخ وطرق فتاويه ولم يورد عليه بعدم جواز الترجيح بفتوى الفقيه الواحد الظاهر بعد الاستقراء في موارد الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية في المسائل الفقهية عدم اطراد القول المذكور في فتوى الجماعة في صورة افادة الشك وافادة الظن على القول بحجية الظنون الخاصة بل على القول بحجية مطلق الظن على القول بعدم حجية الشهرة مطلقا الا في الاصول ولا في الفروع على القول المذكور من جهة استلزام عدم حجية الشهرة وان كان الاظهر بعد ثبوت الاستلزام عدم حجية الشهرة الاصولية فقط كما حققناه ان استلزام عدم حجية الشهرة يقتضي

عم

رسالة في تحقيق مسألة الاشتغال والبراءة

عدم حجية فتوى الجماعة بالاولوية وكذا الحال في الشهرة في صورة افادتها الشك او افادتها الظن على القول بحجية الظنون الخاصة بناء على حجية الشهرة على القول بحجية مطلق الظن كيف لا ومن موارد ثمرة الاختلاف في حجية الظن على القول بحجية مطلق الظن والقول بحجية الظنون الخاصة تعارض الاصل والشهرة على القول بحجية الشهرة بناء على حجية مطلق الظن حيث انه على القول بحجية مطلق الظن مع القول بحجية الشهرة يعمل بالشهرة وعلى القول بحجية الظنون الخاصة يعمل بالاصل الا ان يقال ان ما ذكر في باب حجية الظن من ظهور ثمرة الاختلاف فيها في تعارض الاصل وبعض الظنون التي لم يثبت اعتبارها حيث انه يعمل بالظن على القول بحجية مطلق الظن ويعمل بالاصل على القول بحجية الظنون الخاصة في تعارض الاصل وبعض تلك الظنون انما هو في الوجوب النفسي والحرمة النفسية واما لو وقع التعارض في باب الجزئية او الشرطية او المانعية فعلى القول بوجوب الاحتياط في هذه المسئلة لا مجال للعمل بالاصل ولا بد من الاحتياط كما يظهر مما مر وليس القول بوجوب الاحتياط من باب العمل بالشهرة حتى ينافي العمل بالاصل في تعارض الاصل والشهرة في الوجوب النفسي او الحرمة النفسية بل من باب اطراد حكم العقل وغيره من ادلة القول بوجوب الاحتياط فالشهرة محققة لموضوع حكم العقل وغيره من ادلة القول بوجوب الاحتياط وليس الشهرة مثبتة للحكم الا انه قد وقع التطابق بين الحكم العقلي والحكم الاجتهادي عن مفاد الشهرة نظير تطابق الاصل الاطلاق وعلى ما ذكر يجري الحال في الشهرة على القول بحجية مطلق الظن بناء على عدم حجية الشهرة على هذا القول الا ان الظن المستفاد من الشهرة على ذلك من الظنون التي ثبت عدم اعتبارها كما تقدم في بعض المقدمات السابقة ومما مر يظهر الحال في تعارض الاصل وغير الشهرة من الظنون التي لم يثبت اعتبارها في باب الجزئية والشرطية والمانعية وبالجملة الغرض تحرير محل النزاع بالنسبة الى اسباب الشك ولا الظن بعد الاستقراء ان يجري الحاكم بوجوب الاحتياط بواسطة قيام الشهرة على الجزئية او الشرطية او المانعية بناء على عدم حجية الشهرة سواء قيل بحجية مطلق الظن او حجية الظنون الخاصة فضلا عن فتوى الجماعة على القول بحجية الظنون الخاصة بل القول بحجية مطلق الظن لو قيل بالحجية بالشهرة مع القول بعدم حجية الشهرة على القول بحجية مطلق الظن على ما يظهر مما سمعت وفتوى الفقيه الواحد والفقيهين على القول بحجية الظنون الخاصة او حجية

على القول بوجوب الاحتياط م

في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية

مطلق الظن بل لا شك في عدم جريانه عليه في فتوى الجماعة واخواتها المتاخرة عنها بل الغالب التمسك بقاعدة الاشتغال في المسائل الفقهية فيما قام الدليل فيه على الجزئية او الشرطية او المانعية نظير التمسك بالاصل والاطلاق في كلماتهم ومنه استدلال العلامة في المختلف على اشتراط المعية في الوضوء بوجوه منها قاعدة الاشتغال وكذا استدلال الشهيد في الذكرى على وجوب القيام في الصلوة مع الامكان بوجوه منها قاعدة الاشتغال وكذا استدلال الشهيد في الذكرى على ما احتمله من اعتبار الطمانينة في الركوع بوجوه منها قاعدة الاشتغال وكذا استدلال بعض المتاخرين على اشتراط الاستقلال في القيام في الصلوة بالنهي في الخبر الصحيح عن الاستناد في الصلوة الى الجدار الا في المرض بناء على ان ممانعة الشيء عين اشتراط ضده وقاعدة الاشتغال وغيرهما بل تايد بعض الفحول في وجوب قصد القربة في الوضوء بقاعدة الاشتغال مع التايد بوجوه الا استدلال بالاجماعات المنقولة فثمرة هذه المسئلة نادرة لندرة التمسك بقاعدة الاشتغال في باب الجزئية او الشرطية او المانعية مع عدم قيام دليل اخر في الباب وان كان مقتضى قاعدة الاشتغال الالزام بكل ما شك في جزئيته او شرطيته وترك كل ما شك في مانعيته من اي شيء كان الشك وكذا مقتضى قاعدة الاشتغال الالزام باعتبار كل ما قام ظن من الظنون التي ثبت عدم اعتبارها او لم يثبت اعتبارها على جزئيته او شرطيته والالزام بترك كل ما قام ظن من تلك الظنون على مانعيته قضية ان وجوب امتثال التكليف بالواقع لا ينفك عن وجوب الاتيان بكل ما شك في جزئيته او شرطيته ووجوب ترك كل ما قام ظن من تلك الظنون على مانعيته ثم ان الكلام في هذه المقدمة انما ينفع فيما لا نص فيه جزئية او شرطية او مانعية قضية عدم كفاية عدم النص على الجزئية او الشرطية او المانعية في جريان النزاع والقول بوجوب الاحتياط ممن يقول به ولو قام ابتناء الشك على امر اخر غير انتفاء النص على الجزئية او الشرطية والمانعية بل عدم النص على الجزئية او الشرطية او المانعية لا يفيد بنفسه الشك ولا يكون سببا للشك فعلا او ما يكون مفيدا وسببا فعلا للامر الاخر واما اجمال النص فهو يكفي في جريان النزاع والقول بوجوب الاحتياط ممن يقول به قضية ان اجمال النص مفيد للشك وسبب له فعلا فلو اجتمع معه ما يفيد الشك ويكون سببا له فيكون كل منهما مفيدا للشك وسببا له شانا والشك مستندا الى المجموع على ما هو الحق في اجتماع العلل المتعددة على المعلول

في ما شك في مانعيته للوجوب الاتيان بكل ما شك في جزئيته

الواحد لكن ما يفيد الظن الغير المعتبر بالجزئية او الشرطية او المانعية سبب له فضلا فى صورة اجمال النص وكذا الحال فى باب عدم النص كما هو الحال فيما يفيد الشك كما سمعت فالكلام فى هذه المقدمة لا ينفع فى باب اجمال النص بالجملة الكلام فى هذه المقدمة فى طائفة مما يمكن ان يستند اليه الشك فى الجزئية او الشرطية او المانعية وما فى حكم الشك والكلام فى المقدمة السابقة فى طائفة اخرى مما يمكن ان يستند اليه الشك المذكور وان كان عدم النص بنفسه غير مفيد للشك لكن الطائفة المذكورة فى المقدمة السابقة مقدمة على الطائفة المذكورة فى هذه المقدمة مقتضية لاستناد تلك الطائفة ولو نفيا كما فى عدم النص الى الشارع او اخبار عليهم السلم والامر فى سائر المراحل كما سمعت ثم انه يتراءى بادى الراى ان ما ذكرناه فى هذه المقدمة ينافى ما ذكرناه فى المقدمة الخامسة عشر لان اطراد النزاع فى الظنون الغير المعتبرة كما مر فى المقدمة المتقدمة يقتضى اطراد القول بوجوب الاحتياط فيها فالقول بعدم اطراد القول بوجوب الاحتياط فى تلك الظنون ينافى ذلك لكنه يندفع بان المدار فيما ذكرناه فى المقدمة المتقدمة على الاقتضاء لا الدلالة اعنى ان القول بوجوب الاحتياط فى موارد الشك يقتضى القول بوجوب الاحتياط فى موارد الظن لكن لم يتفق من القائلين بوجوب الاحتياط القول به فى موارد الظن ولا يذهب عليك ان من لا يقول بوجوب الاحتياط فى عموم موارد الشك من باب سلب العموم لا يقول بوجوب الاحتياط فى الظنون الغير الثابت اعتبارها من باب عموم السلب اللهم الا ان يمنع الملازمة لكن المنع يحتاج الى الدليل ولا يذهب عليك ايضا ان البحث عن وجوب الاحتياط عن عموم موارد الشك من باب البحث عما هو المتنازع فيه والبحث عن وجوب الاحتياط فى موارد الظنون التى لم يثبت اعتبارها من باب البحث عن اطراد النزاع اذ المأخوذ فى العنوان المبحوث عنه فى كلماتهم انما هو الشك نظير ما مر فى الشك المبحوث عنه فى هذه المسئلة فى الشك المبحوث عنه فى بحث الاستصحاب فى باب استصحاب الحكم على القول باعتبار الظن الشخصى فى ظواهر الحقائق حيث انه لو ثبت حكم بالاطلاق لكن اقتضى الخبر الضعيف وفتوى الفقيه الواحد او الفقيهين ارتفاع الحكم فحصل الشك فى بقاء الحكم فالظاهر الاطباق على العمل بالاطلاق وعدم العمل بالاستصحاب ولعل الحال على هذا المنوال فى فتوى الجماعة على تقدير افادة الشك فى بقاء الحكم لكن لا اشكال انه لو ثبت حكم بالاطلاق

وقام الشهرة على ارتفاع ذلك الحكم فحصل الشك فى بقاء الحكم لا يعمل القائل باعتبار الظن الشخصى فى ظواهر الحقائق بالاطلاق بل يعمل بالاستصحاب ويظهر الثمرة بين العمل بالاطلاق والعمل بالاستصحاب فى صورة التعارض حيث انه لو كان العمل بالاطلاق فلا بد من الاعمال لاعمال التعارض اما لو كان العمل بالاستصحاب فلا بد من اعمال المعارض هذا كله بناء على كون التمسك بالاطلاق من باب اصالة الحقيقة وعلى منوال الحال بناء على كون التمسك بالاطلاق من باب عدم ذكر القيد اذ الظن بناء على هذا من باب الظن العقلى ولا مجال للقول بكفاية الظن النوعى فى ظواهر الحقائق فى الظن العقلى اذ المدار فى القول المذكور على كفاية الظن بالمعنى الحقيقى والظن العقلى خارج عن الظن بالمعنى الحقيقى واما على القول بكفاية الظن النوعى فالمدار على الاطلاق لو كان فى مقام البيان فى جميع ما تقدم بناء على كون التمسك بالاطلاق من باب اصالة الحقيقة واما بناء على كونه من باب عدم ذكر القيد فكما سمعت **الثامن عشر** انه ربما يتراءى بادى الراى اختصاص النزاع بالقول باعتبار الظن الشخصى فى ظواهر الحقائق كما هو المشهور وان ربما توهم اشتهار القول بكفاية الظن النوعى بل قيام الاجماع عليه وعدم اطراد النزاع على القول باعتبار الظن النوعى نظرا الى انه على القول بكفاية الظن النوعى لا بد من البناء على الاطلاق فى الشك فى الجزئية او الشرطية او المانعية وان تطرق الشك فى الجزئية او الشرطية او المانعية او قام بعض الظنون التى ثبت عدم اعتبارها او لم يثبت اعتبارها بناء على حجية الظنون الخاصة على الاخير لكن فى باب اجمال النص فى الموضوع كما لو شك فى شمول الجزء او الشرط او المانع لبعض الافراد فلا يبنى على الاطلاق على القول بعدم كفاية الظن النوعى فى صورة الشك فى ارادة المعنى الحقيقى لو كان الشك مستندا الى امر معتبر كما هو صريح بعض ارباب القول به مع انه على القول بكفاية الظن النوعى لا مجال لاعتبار الاطلاق الوارد مورد الاجمال بناء على كون التمسك بالاطلاق من باب عدم ذكر القيد لما مر من ان الظن بالاطلاق ح يكون عقليا ولا مجال للقول بكفاية الظن النوعى فى الظن العقلى وكذا الحال بناء على كون التمسك بالاطلاق من باب اصالة الحقيقة لفرض ثبوت التجوز والاطلاق الذى يبنى عليه مع الشك فى الجزئية او الشرطية او المانعية فى المقام على القول بكفاية الظن النوعى فى ظواهر الحقائق انما هو اطلاقات الكتاب وهى واردة مورد الاجمال كما يأتى نعم

على القول بكفاية الظن النوعي يمكن القول باعتبار ظهور المجازات فيما لو تعدد حمل اللفظ على معناه الحقيقي في مورد من الموارد وتعين المجاز لكنه كان مجازا ظاهرا في سائر موارد تعدد الحقيقة اى كان ظاهرا نوعا لكن جرى المشهور على حمل اللفظ المذكور في المورد المذكور على معنى آخر كما لو تعذر حمل الامر في بعض الموارد على الوجوب التعييني بناء على كون الامر موضوعا للوجوب التعييني وحمله المشهور على الوجوب التخييري مع ظهور الامر في سائر موارد تعذر حمله على الوجوب في الاستحباب وغير ذلك مما حررناه في الرسالة المعمولة في حجية الظن **التاسعة عشر**

ان مقتضى كلماتهم ان النزاع يجري في الشك في المانعية كما يجري في الشك في الجزئية والشرطية لكن الذي يقتضيه التحقيق بالنظر عدم اطراد النزاع في الشك في المانعية سواء كان من جهة عدم النص او من جهة اجمال النص على القول بعدم ممانعة الشك في وجود المانع او مانعية الموجود عن الظن باقتضاء المقتضي على القول باعتبار الظن الشخصي في ظواهر الخطابات لو كان الاطلاق في مقام البيان كما هو الحال في اطلاقات الكتاب على المشهور اذ ح لابد من العمل بالاطلاق والبناء على عدم المانعية لكن لو كان الاطلاق في مقام الاجمال كما هو الحال في اطلاقات الكتاب على المشهور فيطرد النزاع على القول المذكور ايضا لنقصان الاقتضاء واما على القول بكفاية الظن النوعي فيطرد النزاع ايضا لو كان الاطلاق في مقام الاجمال وان كان الاطلاق في مقام البيان فلو كان الشك من جهة عدم النص فالقول المذكور لا يمانع عن اطراد النزاع لكن كفاية الظن النوعي مانعة عن جريان النزاع ولو كان الشك في الجزئية او الشرطية للزوم العمل بالاطلاق ح مع الشك كما مر واما لو كان الشك من جهة اجمال النص فلا مجال لاطراد النزاع على القول المذكور على القول بعدم كفاية الظن النوعي لو كان الشك مستندا الى الغير معتبر للزوم العمل بالاطلاق واما على القول بالكفاية فلابد ايضا من العمل بالاطلاق الا انه من باب كفاية الظن النوعي لا من باب حصول الظن بالاطلاق فالامر من باب عدم جريان النزاع لا عدم اطراده كما يظهر مما سمعت واما على القول بممانعة الشك في مانعية الموجود عن الظن باقتضاء المقتضي فلابد من العمل بالاطلاق على القول بالكفاية ويبتني الامر على هذه المسألة على القول بعدم الكفاية هذا ما كتبته سابقا والاولى ان نقول ان مرجع ما ذكر الى عدم جريان النزاع في الشك في المانعية على القول باعتبار الظن الشخصي بناء على عدم ممانعة الشك في المانعية عن الظن

باقتضاء المقتضي لو كان الاطلاق في مقام البيان وانت خبير بانه لو كان الاطلاق في مقام البيان فيحصل الظن بعدم الجزئية وعدم الاشتراط وعدم المانعية ويرتفع الشك فالشك بدوي نظير ما اشتهر من ان المشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب لكن التمسك بالاطلاق اما بواسطة لزوم نقض الغرض لولا اعتبار الاطلاق كما هو الاظهر او بواسطة اصالة الحقيقة او عدم ذكر القيد **العشرون**

ان جواز التمسك بالاطلاق انما يشترط بان يكون المتكلم في مقام اخراز موارد ثبوت الحكم للموضوع نفيا واثباتا اى كان في مقام بيان الحكم للموضوع تفصيلا فلو كان المتكلم في مقام بيان حكم للموضوع اجمالا لا يجوز التمسك بالاطلاق وهذا على وجوه احدها ان يتحد الحكم الموضوع كما في اطلاقات الكتاب لورودها مورد الاجمال لشهادة كثرة التقييد من الخارج ولا سيما اطلاق الامر والمامور به في باب الصلوة فانه قد انهى الشهيد واجباتها الى الالفية الى الف وتسع واجب كما ذكره المولى التقي المجلسي كما انهى مندوباتها في النفلية الى ثلثة الاف لكنها مبنية على تكلفات كثيرة كما ذكره المولى التقي والمحدث الحر على ما ذكر ما رويه في الكافي في باب فرض الصلوة وفي الفقيه في اول الصلوة وفي التهذيب في زيادات الصلوة في الجزء الاول من كتاب الصلوة من ان للصلوة اربعة الاف باب واربعة الاف حد على اختلاف الروايتين فالمقصود من اربعة الاف باب واحد اربعة الاف حكم ومما ذكر من ان الغالب في اطلاقات الكتاب كثرة التقييدات مما لم يثبت فيه كثرة التقييد من الخارج من اطلاقات الكتاب لا يجوز التمسك به حملا للمشكوك فيه على الغالب بل لا جدوى في انصراف اطلاقات الكتاب الى ورودها مورد الاجمال لشهادة كثرة التقييد من الخارج او الحمل على الغالب مثلا ينصرف اطلاق الامر فيما لو وصل الى البناء الاتم لو كان الاطلاق في مقام البيان فالانصراف بمنزلة القيد الماخوذ في مقام البيان من هذا ان الظاهري جعل انصراف الاطلاق الى الفرد الشائع من باب التقييد به فمقتضى الاطلاق هو الاشتراط ففي الاطلاق دلالة اجتهادية على فساد الفرد الاخر غير الفرد المنصرف اليه حتى الاستنابة وان كان الاطلاق في مقام الاجمال فمقتضى الانصراف هو خروج الاستنابة عن الاطلاق الا انه لا دلالة فيه على الفساد وانما يثبت بالاصل اعني قاعدة الاشتغال على القول بها فلا يثبت باية الوضوء اشتراط المباشرة ولا فرق بين كثرة الاخراج وكثرة الخارج بالخارج وكذا لا فرق بين تقدم الاخراج وتاخره وربما فرق سيدنا بين كثرة الاخراج وكثرة الخارج وكذا فرق بين تقدم الخارج وتاخره

وربما اجاب عن الاشكال فى التمسك بعمومات نفى الضرر بكثرة الاحكام المضرة وربما فرق المحقق القمى
فى بعض تحقيقاته بين قوله سبحانه اقيموا الصلوة وقوله سبحانه اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل بعدم اعتبار الاطلاق فى الاول لوروده مورد الاجمال دون الثانى لوروده مورد البيان على
التفصيل وفيه ان غاية الامر فى الثانى كونه واردا مورد البيان تفصيلا بالنسبة الى الوقت ايس الا فلا
يجدى التمسك به فى دفع الجزئية والشرطية والمانعية كما انه لا يصح التمسك بالاطلاق فى رفع الشرطية لو
كان الاطلاق فى مقام بيان الاجزاء ومن قبيل ذلك الاطلاقات الواردة فى السنة فى فضل العبادة
او المعاملة نحو الوقف على حسب ما وقفه الواقف والصلح جائز بين الناس واقرار العقلاء على
انفسهم جائز وغيرها وايضا من قبيل ذلك الفعل غالبا بل دائما لخلو الفعل عن جهة الاطلاق فربما
يتوهم مما رواه الكابلى قال سئل عن التيمم فضرب بيده على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احديهما
على ظهر الاخر من دلالته على جواز التيمم بغبار الثوب ونحوه ليس بالوجه لان الضرب على البساط انما
كان لبيان كيفية المسح فى الجملة ليس الا وبعبارة اخرى لبيان كيفية المسح مع قطع النظر عن كيفيته وربما
يختلج بالبال ان اطلاقات الاخبار فى الغالب او الاغلب واردة مورد الاجمال الكثرة الخارج عن الاطلاق
لكن الخارج منها اقل من الخارج من اطلاقات الكتاب بمراتب فى غيرها ودونه خرط القتاد لو ثبت
ان خلو اطلاقات الاخبار فى الغالب او الاغلب عن التقييد بل تعدد الخارج عن الاطلاق وان لم
يكن منكرا اى بالغا الى الغالب فضلا عن الاغلب يكشف عن ورود الاطلاقات مورد الاجمال
بل لولا البناء فى الاخبار على الاجمال لما انتظم المعاشرة ولم يف الفرصة ولا يتاتى عصر الصادقين
عليهما السلام خصوصا لو كان السؤال كثيرا فى الغاية بل السؤال فى عصر مولانا الصادق
كان فى كثرة فوق حد الاحصاء كما يرشد اليه ما ذكر فى ترجمة احمد بن محمد بن عيسى من ان الحسن
على بن بنت الياس قال ادركت فى هذا المسجد تسعمائة شيخ يقول حدثنى جعفر بن محمد ولا شك
ان اكثر بيانات عليه السلام كان مسبوقا بالسؤال فكيف يمكن ان يتعرض عليه السلام للقيدات
بعد كثرتها مع وفور السؤال بحيث لا يحيط به نطاق المقال فلم يكن غرضه عليه السلام فى بياناته
الا بيان الحكم فى الجملة وبما ذكر يظهر ضعف التمسك بتركه الاستفصال للعموم واما الاخبار البيانية
فانما هى لبيان الموضوعات الشرعية لا لبيان الاحكام فلا ترتبط بالمقام الا انه يستفاد منها الجزئية

فيه تعريض على اعتبار اطلاقات الاخبار الواردة فى الغالب او الاغلب

والشرطية لكنها لا تجدى فى بيان الموانع بل لا تدل على المانعية الا بتتبع الدلالة على الشرطية بناء على كون عدم
الشرط من باب المانع واما فى باب الجزء والشرط فلا اجمال للتمسك باطلاقها لو كان لبيان بالفعل لما
سمعت من ان الفعل وارد مورد الاجمال فلا بد فى اطلاقات الاخبار من الاقتصار على ما كان متيقن
الدخول فى الاطلاق من الافراد والعمل فيما عداه بما يقتضيه القاعدة العملية فى محله فى باب الشك فى التكليف
او المكلف به ولا فرق فى ذلك بين القول باعتبار الظن الشخصى فى ظواهر الحقائق والقول باعتبار الظن
النوعى فيها بناء على عدم اعتبار الاطلاق الوارد مورد الاجمال بناء على اعتبار الظن النوعى فى
تلك الظواهر كما حررناه فى الرسالة المعمولة فى حجية الظن وقس على حال الاطلاق حال العموم لكن
العمدة فى الكتاب والسنة انما هى الاطلاق ثانيها ان يتحد الحكم ويتعدد الموضوع لكن ذكر الحكم لاحد
الموضوعين انما كان من باب التطفل لاثبات الحكم له او من باب الايصال لاثباته للموضوع الاخر فلا
يجوز التمسك بالاطلاق لو شك فى ثبوت الحكم لبعض افراد الموضوع المذكور ثبوت الحكم له من باب
التطفل او الايصال ثالثها ان يتعدد الحكم ويتحد الموضوع لكن ذكر احد الحكمين للموضوع انما
كان من باب التطفل لاثبات الحكم الاخر له او من باب الايصال الى اثبات الحكم الاخر له فلا يجوز التمسك
باطلاق احد الحكمين المذكورين على سبيل التطفل او الايصال لو شك فى ثبوت ذلك الحكم لبعض افراد
موضوع الحكمين ومن الاول اطلاق العام من جهة بالنسبة الى ساير الجهات حيث ان العموم اما بحسب
الى الافراد او الاحوال او الازمنة او الامكنة مثلا لو قيل اكرم العلماء يكون العموم فيه بالنسبة الى
الافراد وهو مطلق بالنسبة الى الاحوال او الازمنة والامكنة لكن هذا الاطلاق من باب التطفل
لذلك العموم فلا يصح التمسك به ومن هذا انه يمكن القول بعدم معارضة قوله صلى الله عليه وآله
الناس مسلطون على اموالهم لعمومات نفى الضرر والضرار لان معارضة هذه العمومات للاطلاق
النبوى المذكور بالنسبة الى الاحوال لا عمومه الافرادى اذ تلك العمومات لا يقتضى اخراج فرد
من الناس ولا اخراج فرد من المال بل يقتضى عدم التسلط فى حال الضرر والاطلاق المذكور من
باب التطفل للعموم الافرادى فلا عبرة به وايضا يمكن القول بعدم منافاة قول المشهور بوجوب
الاجتناب فى شبهة المحصور مع القول بكون العسر والحرج نافيا للتكليف اذ منافاة الاول للثانى
انما هى من جهة اطلاق الاول بحسب الاحوال لا اطلاقه بحسب الافراد فلا طلاق الاحوال للتكليف

رسالة في تحقيق مسألة الاشتغال والبراءة

باب التطفل للاطلاق الافرادي المذكور نظر الغير به فلا منافاة بين القولين المذكورين نعم ظهر بذلك ما
ما يظهر من المحقق المحشي من توهم المنافاة في البين مع انه لو كان منافاة الاول للثاني من جهة
الاطلاق الافرادي للاول فلا اشكال في ان الاطلاق المذكور من مورد الاجمال لكونه في مقام بيان
القول بعدم وجوب الاجتناب في شبهة غير المحصور بلا اشكال ورابعها ان يتعدد الحكم والمو
ضوع لكون ذكر احد الحكمين لاحد الموضوعين انما كان من باب التطفل لذكر الحكم الاخر للموضوع الآخر
او من باب الايصال الى اثبات الحكم الاخر للموضوع الاخر فلا يجوز التمسك باطلاق احد الحكمين
المذكورين لاحد الموضوعين على سبيل التطفل او الايصال لو شك في ثبوت ذلك الحكم لبعض
افراد ذلك الموضوع ومن الاول اطلاق المستثنى بناء على كونه من باب التطفل لبيان حكم المستثنى
منه على ما يقتضيه كلام بعض اصحابنا في بعض المواضع وكذا بعض اخر ولعله لا باس به ومن الثاني
قوله سبحانه كلوا مما امسكن عليكم حيث ان بيان جواز الاكل من الصيد من باب التقريب والايصال الى
عدم كون الاصطياد موجبا لحرمة الاكل من الصيد وبعبارة اخرى ذكر جواز الاكل من الصيد من
باب التقريب والايصال الى عدم تحريم الالة فالامر من باب دفع اللازم اعني حرمة اكل الصيد بيانا
لرفع الملزوم اعني تحريم الالة وكذا قوله سبحانه واتقوا الله الذي تسائلون به والارحام بناء
على حرمة قطع الرحم وعدم وجوب الصلة حيث ان الامر بالصلة من باب التقريب والايصال الى
حرمة القطع وكذا اية النبأ حيث ان بيان وجوب التبين من باب التقريب لبيان عدم جواز المسارعة
الى القبول نظيره ما لو قيل تامل في افعالك واقوالك فان المقصود منه المنع عن المسارعة الى
الفعل والقول بدون التامل فلا دلالة في الاية على كفاية التبين الظني كما انه لا دلالة في المثال
المذكور على كفاية التامل الظني اذ ليس الامر في مقام بيان تفصيل حال التبين علما وظنا
كما انه ليس الامر بالتامل في مقام بيان تفصيل حال التامل علما وظنا ويمكن ان يقال ان ما ذكر
مبني على كون متعلق الوجوب هو التبين ومتعلق الحرمة هو المسارعة الى القبول واما لو قيل
بان متعلق الحكمين هو الخبر بالاخرة فالامر من باب القسم الثالث ومن قبيل الاخير اعني تعدد
كل من الموضوع والحكم في المذكور في اية النفر حيث ان الظاهر منها وان كان وجوب القبول بواسطة
ايجاب الانذار بل لولا وجوب القبول يلزم اللغوية في ايجاب الانذار لظهور ان حكمة الانذار ظاهرا

في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية

ومختصر في ايصال المنذر الى المصلحة الكامنة في المنذر به ولا فائدة في وجوب الانذار غير وجوب
القبول لكن غاية ما يقتضيه الظاهر ولزوم اللغوية في ايجاب الانذار لولا وجوب القبول انما هو
الوجوب في الجملة فاما ما في الظاهر ويوجبه اللغوية في ايجاب الانذار انما هو عدم وجوب القبول
راسا كيف لا والنبي يجب عليه ان يدعي النبوة ولا يجب القبول منه بمجرد الادعاء بل يجب
مطالبة المعجزة منه والقبول بعد اظهار المعجزة كما ان كل واحد من الشاهدين يجب عليه
اظهار شهادته ولا يجب القبول منه لا بعد تكامل شرائط القبول فيهما فلا بد من وجوب
القبول في الجملة والا يلزم اللغوية في ايجاب الاظهار لكن لا بأس باشتراط وجوب القبول وعدم
بعينه لا ايجاب الانذار في اطلاق الوجوب فاصل ايجاب الاظهار يستلزم ايجاب القبول لكن
اطلاق ايجاب الاظهار بحسب الظاهر اللفظ لا يستلزم اطلاق ايجاب القبول وان كان اطلاق
الايجاب وافيا بالوثوق ... في ايجاب القبول والاية مسوقة لبيان وجوب النفر للتفقه والانذار
لا بيان وجوب القبول فاطلاق وجوب القبول وارد مورد بيان حكم اخر اعني وجوب الخروج
اعني النفر للتفقه والانذار وانما المقصد لا بد من القسم الاخير بل من قبيله لانه لم يذكر فيها
القبول وانما هو مستفاد منها بحكم العقل فلم يتعدد فيها ذكر الحكم وان تعدد ذكر الموضوع
ولا اشكال في اشتراط الشرط المذكور بناء على كون اعتبار الاطلاق من باب عدم ذكر القيد واما
بناء على كونه من باب اصالة الحقيقة فيمكن ان يقال ان الورود في مورد الاجمال لا ينافي ارادة
الحقيقي لكنه ينافي الشك في ارادة المعنى الحقيقي بل الشك في الاجمال للتمسك بالاطلاق بناء على
اعتبار الظن الشخصي وكذا الحال بناء على اعتبار الظن النوعي بناء على عدم اعتباره فيما لو كان
الشك في اقتضائه المقتضي كما في الشك في شمول الاطلاق عرفا واختصاص اعتباره بصورة
ما نعية الخارج عن اقتضاء المقتضي من الشك سواء كان ناشيا عن امر معتبر او امر غير ثابت الاعتبار
او الظن لو كان ناشيا من امر غير ثابت الاعتبار وبما ذكر يظهر ضعف التمسك بالحديث المعروف
الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر لدفع الجزئية او الشرطية او المانعية ومنها
اشتراط العلامة البهبهاني في اعتبار الاطلاق ان لا يكون المطلق واردا مورد حكم اخر وبعده من اخر
عنه والظاهر ان حكم اخر من باب التركيب التوصيفي ويمكن ان يكون من باب التركيب الاضافي اي حكم

قوله ان الشرط الكلي مرتبط باعتبار الاطلاق من باب عدم ذكر القيد او من باب اصالة الحقيقة

فيه بيان اقسام استعمال الامر

موضوع اخر وما صنعناه اولى واحسن بمراتب هذا كله فيما لو كان التمسك بالاطلاق لدفع الفرعية عن المطلق واما لو كان التمسك بالاطلاق لدفع فرعية المطلق اى كونه نفسيا فيطرد الشرط المذكور اما بناء على نظر القائل بالمجاز على تقدير الفرعية فالامر ظاهر واما بناء على كون الامر في دفع الفرعية من باب عدم ذكر القيد فالوجه ان عدم ذكر الاصل ظاهر في اصالة المطلق وعدم تفرعه على الغير فلا يجب الاستدلال بالاطلاق في دفع الفرعية واسناد تحقيق الحال في دفع الفرع ودفع الفرعية ان الامر هو العمدة في باب الاطلاق يشتمل على اقسام احدها ان يكون مطلقا غير مقيد بشئ ولا معلقا على شئ ولا معلقا عليه شئ كما هو غير عزيز فيتمسك باطلاق الامر على دفع القيود والفروع من الاجزاء والشرائط والموانع كالوكيل اعتق رقبة فانه يتمسك لاطلاق الامر فيه على عدم اشتراط الايمان ثانيها ان يكون مقيدا بشئ من العبادات والمعاملات كالوكيل اركع في الصلوة فان الظاهر منه اعتبار الركوع جزءا او شرطا في الصلوة فالظاهر منه كون وجوب الركوع من باب الوجوب الغيري وان امكن كون وجوبه من باب الوجوب النفسي بوجوب الركوع تعبدا في الصلوة نظير القول بوجوب الاستدلال في الاصول الدين تعبدا والقول بحرمة الارتماس للصائم تعبدا وياتي نظير ذلك في المعاملات لكن الوجوب الغيري فيها لو فصل بدلالة الامر فيه على تجرد الافادة لاجل صحة المعاملة بعد ترتب المحارم المترتب على فساد المعاملة بل الوجوب الغيري فيه من باب الوجوب الشرطي لاشتراطه بارادة ايقاع المعاملة بخلاف الامر المقيد بالعبادة فان الوجوب الغيري المستفاد منه من باب الوجوب المطلق ومن هذا القبيل ما لو قيل اصل راكعا فان الظاهر منه اعتبار الركوع في الصلوة نظيرها الوكيل لا تصل متكشفا فان النهي غير مقتضي فساد الصلوة مع التكشف اى مما نعة التكشف عن صحة الصلوة والمنهي عنه فيه من باب المنهي عنه لوصفه نظيرها الوكيل لا يرتمس الصائم في الماء فان النهي فيه في الصوم عن الارتماس والمنهي من باب المنهي لوصفه ثالثها ان يكون معلقا على شرط كقوله سبحانه اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقضيته في الكلام تارة في دلالة الامر على اشتراط الوضوء في الصلوة وكون وجوب الغيري كون الجزاء مطلوبا للشرط وما قام في حال وجود الشرط مما يكون علة للجزاء ثالثها ان يكون معلقا واخرى في دلالته على وجوب كون المامور به لاجل الغير والاظهر القول بالدلالة في الاول دون الثاني لان الجزاء قد يكون مطلوبا للشرط وما قام في حال وجود الشرط مما يكون علة

علة للجزاء بلا واسطة كما في الاية المذكورة وقد يكون مطلوبا للشرط او ما قام في حال وجوده من علة الجزاء مع الواسطة كما في قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فان وجوب التبين للعمل بخبر الفاسق لكن علة الوجوب انما هي ما قام في حال اخبار الفاسق من مخافة الاصابة بالجهالة كما هو مقتضى قوله سبحانه ان تصيبوا قوما بجهالة فالجزاء مطلوب للشرط مع الواسطة لكن لعلة الجزاء انما هي ما قام في حال وجود الشرط ولا منافاة بين كون الجزاء مطلوبا للشرط مع الواسطة وكون العلة غير الشرط بناء على ان الجزاء انما يكون مطلوبا لما هو علة له بل كل ما يكون مطلوبا انما يكون مطلوبا لما هو علة الطلب فالجزاء انما يكون مطلوبا لامر خارج غير الشرط في الحقيقة ولا منافاة ايضا بين كون الجزاء مطلوبا لامر خارج وكون العلة ما قام في حال وجود الشرط بناء على ما ذكر فما قام في حال وجود الشرط قائم في حال وجود الامر الخارج ايضا نعم ينافي المنافاة لو كان الجزاء مطلوبا للشرط بلا واسطة وكان العلة هي ما قام في حال وجود الشرط بناء على ما ذكر ومما جرى الشيخ في التهذيب والشهيد في الذكرى على ان مقتضى الامر في الاية وجوب كون الوضوء للصلوة[١] وليس لو تجدد وعزيد الكلام موكول الى ما حررناه في الرسالة المعمولة في ان وجوب الطهارات نفسي او غيري رابعها ان يكون معلقا عليه شئ كما لو قيل اكرم زيدا يغفر الله لك حيث ان الظاهر منه كون وجوب الاكرام لاجل الغير اى المغفرة ولا يذهب عليك ان المدار هنا على الدلالة على علية اللاحق للسابق عكس ما هو الحال في القسم السابق من الدلالة على علية السابق اللاحق ويمكن ان يقال ان غاية الامر الدلالة على علية ما علق على الامر على غاية المعلق عليه لمطلوبية المامور به واما الدلالة على كون المامور به مطلوبا بتبع المعلق عليه فهي غير ثابتة لكن نقول ان الاظهر ظهور علية المعلق على الامر لمطلوبية المامور به بعد دلالة الامر على العلية كما هو المفروض وان لم يستلزم علية المعلق عليه بما علق عليه لكون مطلوبية المامور به بتبع المعلق عليه ومن ذلك الباب قوله سبحانه توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم بناء على دلالة التعليق فيه على كون وجوب التوبة غيريا اى كونه لتكفير السيئة ودفع العقاب لكن الاقوى ان وجوب التوبة من باب الوجوب النفسي لحكم العقل بوجوب رجوع العبد الابق الى ساحة حضور حضرة المولى والاعتذار عنه كما حررناه في محله فلا بد من حمل التعليل على كونه من باب الترغيب لا التاثير لكون الدلالة على كون مطلوبية

[١] الوضوء

المامور به على وجه التاثير فالدلالة الاولى في جانب الطول بالنسبة الى الدلالة الثانية لا العرض فاذا لم يثبت الدلالة الثانية لا يثبت الدلالة الاولى فلا يتم التمسك بالاية على كون وجوب التوبة غيريا من باب التعليق المذكور وكذا الحال في التمسك بها بواسطة مفهوم التعليل المستفاد من عسى او بواسطة دلالة التنبيه بناء على تعميم الكلام المتكلم قضية ان الظاهر انه لو لا علية تكفير السيئة لوجوب التوبة لبعد الاقتران نظير قوله سبحانه ولا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة واتقوا النار التي اعدت للكافرين حيث ان الظاهر من الاية كون التوعيد بالنار على اكل الربوا فهو من الكبائر بناء على كون المدار في الكبيرة على التوعيد بالنار في الكتاب او التوعيد بالنار في الكتاب والسنة او التوعيد بالعقاب في الكتاب والسنة بناء على كون الغرض من توصيف النار بالاعداد للكافرين تشبيه اكل الربوا بالكفر وامثال ذلك غير عزيز لكنها بين الدلالة على علية المتقدم للمتاخر والدلالة على علية المتاخر للمتقدم وقد فصلنا الكلام في الرسالة المعمولة في حجية الظن وبواسطة ظهور الاية بنفسها في التعليل مع قطع النظر عن التعليق والتعليل المستفاد من عسى والمستفاد بدلالة التنبيه ومما سمعت ظهر انه يتاتى الكلام تارة في دلالة التعليق على الامر على علية المعلق عليه لمطلوبية المامور به واخرى في دلالة القضية من باب دلالة التنبيه على علية المعلق عليه لمطلوبية المامور به وثالثة في استلزام العلية لكون المامور به مطلوبا بتبع المعلق عليه او ظهورها فيه ورابعة في دلالة التعليق على كون المامور به مطلوبا بتبع المعلق عليه مع عدم دلالة التعليق على علية المعلق على الامر لمطلوبية المامور به ولا ثبوتها بدلالة التنبيه وخامسة في دلالة القضية بنفسها مع قطع النظر عن الدلالة على التعليل بواسطة التعليق او من باب دلالة التنبيه على علية ما علق على الامر على علية المعلق عليه لمطلوبية المامور به وسادسة في دلالة القضية مع قطع النظر عن الدلالة على التعليل بواسطة التعليق او بواسطة دلالة التنبيه على كون مطلوبية المامور به بتبع المعلق عليه كما ان حال العموم على حال الاطلاق فلا يتجه التمسك بالعموم لو كان العام وارد مورد الاجمال لينها ده كثرة التخصيص من الخارج كما في عموم اوفوا بالعقود بناء على كون الامر فيه من باب العموم لكن الاظهر ان الامر فيه من باب الاطلاق لكونه من باب مقابلة الجمع بالجمع على ما حررنا الحال فيه في محله وكذا بناء على كون المقصود العقود فيه هو العقود المتداولة واما الوجه في ذلك فهو غير الوجه في باب اشتراط اعتبار الاطلاق بعدم ورود

بتبع المعلق عليه بتبع الدلالة على علية المعلق عليه لمطلوبية المامور به

المطلق مورد الاجمال وقد حررنا الكلام فيه وربما خلط السيد السند النجفي وكذا سيدنا بين مانعية كثرة الاخراج عن صحة التمسك بالعموم وعدم جواز تخصيص الاكثر حيث ان الاول حكم بان قوله سبحانه واحل لكم ما وراء ذلكم مخصص بعشرين نوعا من النكاح يشتمل على اصناف وافراد ولا يضر كثرة التخصيص تعليلا لجواز تخصيص الاكثر مع بقاء جمع يقرب من مدلول العام في الكثرة لكنك خبير بان المدار في عدم جواز تخصيص الاكثر على القبح العقلي في العموم مع تخصيص الاكثر والغرض من القول بالجواز على تقدير بقاء جمع يقرب من مدلول العام انما هو عدم القبح العقلي في العموم مع تخصيص الاكثر على التقدير المذكور والمدار في مانعية كثرة التخصيص عن جواز التمسك بالعموم على كون كثرة التخصيص موجبا لوهن الظن بالعموم وان جاز العموم عقلا مع كثرة التخصيص كيف لا وليس كل امر جائز عقلا صالحا للتعويل عليه ونظيره ان خروج المورد عن تحت العموم ينافي الكلام فيه تارة في جوازه عقلا وقد حكم المحقق التفتازاني بعدم جوازه عقلا واخرى في كون خروج المورد موهنا للعموم كما اورد به على التمسك بمفهوم اية النبأ على حجية خبر العدل من ورود الاية في باب ارتداد بني المصطلق مع عدم اعتبار الخبر الواحد في باب الكفر ومع ذلك مانعية كثرة التخصيص عن جواز التمسك بالعام اعم من بلوغ التخصيص الى النصف فضلا عن الاكثر ثم انه ربما يتوهم عدم مانعية كثرة التقييد عن جواز التمسك بالاطلاق لجواز التقييد الى الواحد كما في النكرة ويندفع اولا بان الوحدة في النكرة بناء على دلالة التنوين على الوحدة او ظهوره واسم الجنس المنون بتنوين التمكن في الواحد مثل اتني برجل كما يمكن القول به كما حررناه في محله انما هي الوحدة النوعية وما ينافي فيه من الكلام من جواز التقييد الى الواحد انما هو جواز التقييد الى الواحد الشخصي والاظهر عدم جواز تقييد اسم الجنس الى الواحد كما لو قيل الرجل خير من المراة ثم قيد هذا بكثرة الاخراج او بكثرة الخارج بان يقال الغرض بيان زيد وثانيا بان الكلام في جواز التقييد الى الواحد غير الكلام في مانعية كثرة التقييد عن اعتبار الاطلاق بالنسبة الى الباقي ثم انه قد يقتضي الاستقراء في الافراد الخارجة الظن بعدم اعتبار الاطلاق من اصله كما في وجوب الوفاء بالوعد حيث ان مقتضى بعض الايات على بعض التفاسير في الاخبار وطائفة من الاخبار وجوب الوفاء بالوعد لكن مقتضى طائفة من الاخبار الواردة في طائفة من الوعد عدم الوجوب والظاهر عدم مداخلة الخصوصية فمقتضى الاستقراء في الاخبار عدم وجوب الوفاء

كان قال الغرض ... من هند ... كالو قيل الرجل خير من المراة ثم قيد هذا بكثرة الاخراج او بكثرة الخارج

في بعض المطالب

بالوعد على الاطلاق والظاهر ان الظن المذكور لا ينفك عن خروج الاكثر بل كثرة الخارج على تقدير
قوة الكثرة وان كان كثرة الخارج وكذا خروج الاكثر بناء على جوازه موجبا لرفع الظن بالعموم وتفصيل
الكلام موكول الى ما حررناه في رسالتنا المعمولة في حجية الظن ثم انه لو اخرج عن العام والمطلق بالا
ستثناء وتكثر الخارج عن المستثنى منه بالمخرج المنفصل فلا يضر كثرة الخارج باعتبار المستثنى اذ لا
يضر ثبوت اعتبار ظاهر اللفظ الا على تقدير منافاته للظاهر وان لا ينافي اضرار المنافي للظاهر ولو كان
الظن بالظاهر اقوى كثرة الخارج لا تنافي خروج المستثنى فلا تضر باعتباره نعم كثرة الخارج تنافي عموم
المستثنى منه ومفهوم الاستثناء فتضر باعتبارهما لكن بناء على كون عدم اعتبار بعض اجزاء
الحديث موجبا لعدم اعتبار سائر اجزائه واقعا او ظاهرا لمانع كثرة الخروج عن عموم المستثنى منه
عن اعتبار المستثنى ومن ذلك حقق التمسك على كون الركوع ركنا مثلا بقوله عليه السلام لا تعاد الصلوة
الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود بناء على عمومه للعمد والسهو وسيأتي
الكلام فيه لكن لو كان الخارج اكثر فهذا ليضر باعتبار المستثنى اذ المدار في عدم جواز تخصيص الاكثر
على عدم صدور العام مع خروج الاكثر عنه ولو بكثرة الخارج من الخارج لا بكثرة الخارج اي المخصص
المنفصل ولو كان متصلا مخرجا للاكثر لا بالمخصص المتصل كالاستثناء فخروج الاكثر في الفرض الكذائي
يقتضي عدم صدور العام باعتبار المستثنى بثبوت الحكم المخالف للمستثنى منه للمستثنى مبني على
صدور المستثنى منه والمفروض عدم صدور المستثنى منه فلا مجال لاعتبار المستثنى مع خروج
الاكثر بالخارج ولو كان بكثرة الخارج عن المستثنى منه فحكم المستثنى موكول الى الاصل لكن لو كان
الجزء الغير المعتبر اكثر فهو يوهن اعتبار سائر الاجزاء لكنه لا يوجب القطع بعدم صدوره ثم ان
الظاهر ان كثرة الخارج بعد اضراره باعتبار العام لا تضر به لو كان الخارج بعد كثرته من نوع واحد
مثلا لو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم العالم البغدادي وكان العالم البغدادي اكثر من العالم الغير
فلا يخرج العام عن الاعتبار ويرشد اليه التأمل لو قيل زيد لا يحب العلماء وكان العلماء مائة الا عشرة
التأمل عن الظن بالصدق في سائر اخباره لكن لو كذب التأمل في ما تمادي من اخباره يخرج عن
الظن بالصدق في سائر اخباره اشتغال المدار في اضرار كثرة الخارج على الكثرة بالاضافة ولا يعم الكثرة
بالاخرة وبعبارة اخرى المدار في اضرار كثرة الخارج على الكثرة ابتداء ولا يعم الكثرة بتوسط الانحلال

فلو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم العالم البغدادي كان العالم البغدادي كثيرا لا يضعف دلالة العام
على العموم لكن لو ثبت عدم وجوب اكرام كثير من العلماء من بلاد متعددة ولو باخراج واحد كما لو قيل
لا تكرم زيدا العالم البصري وعمرا العالم البغدادي وبكرا العالم الكوفي هكذا يضعف دلالة العام
على العموم ثم انه يظهر من السيد السند العلي في شهادات الرياض انه يشترط جواز التمسك بالمطلق
بان يكون المطلق في مقام بيان حكم مطلق المهية لا المهية المطلقة حيث انه احتمل ان يكون الغرض مما
دل من النص والفتوى على اشتراط العلم في الشهادة التنبيه على عدم كفاية الحضور المفيد للظن وان كان
الشهادة لغة بمعنى الحضور ولزوم افادة العلم القطعي بمعنى انه لا بد من العلم لا انه مطلق العلم يكفي وغرضه
احتمال ان يكون الغرض من اشتراط العلم في الشهادة هو اشتراط العلم في الجملة قبال عدم كفاية الظن فالغرض
عدم كفاية الظن لا كفاية مطلق العلم وان كان غير مستند الى الحس فغرضه من مطلق المهية انما هو المهية
بتمام افرادها بحيث لا يخرج عنها فرد وغرضه من المهية المطلقة انما هو المهية اعم من كونها في ضمن
كل الافراد او بعض الافراد فالمرجع الى اشتراط جواز التمسك بالمطلق بان يكون المتكلم في بيان حال
المهية تفصيلا اي في ضمن جميع الافراد بحيث لم يهمل بيان فرد من الافراد دخولا وخروجا بمعنى
كون المتكلم في مقام احراز جميع موارد ثبوت الحكم للموضوع نفيا واثباتا لا في مقام بيان حال
المهية في الجملة اي لو كان المهية في ضمن بعض الافراد بحيث احتمل ان يكون الغرض بيان حكم جميع الافراد
وان يكون الغرض بيان حكم بعض الافراد فالمرجع الى ما ذكرناه في اشتراط جواز التمسك بالمطلق
لكن لينه عكس التعبير نظير ما يقال مطلق الماء والماء المطلق ومطلق الاجتهاد والاجتهاد المطلق
ومطلق المفعول والمفعول المطلق حيث ان المقصود بمطلق المفعول مثلا هو الاعم من المفعول المطلق
وسائر المفاعيل والمقصود بالمفعول المطلق هو القسم المخصوص فلو جعل شرط جواز التمسك بالمطلق
كون المتكلم في مقام بيان حال المهية المطلقة لا مطلق المهية فيكون مطلق المهية اعم من المهية
المطلقة نظير الامثلة المذكورة لكان اولى مضافا الى ان مطلق المهية انسب بالعموم من المهية
المطلقة ثم انه قد حكم بعض اصحابنا بان اشتراط اعتبار الاطلاق بعدم الورود مورد حكم آخر
انما يتم في عموم الحكمة واما عموم السريان في تعليق الحكم على الطبيعة فلا يشترط اعتبار الاطلاق
فيه بذلك نعم لو علم فيه بعدم وروده الاطلاق في بيان حكم الطبيعة فلا عبرة بالاطلاق

عدم تعلق الحكم بالطبيعة في هذا الفرض فيشترط الاطلاق في عموم السريان بعدم العلم بعدم كون الكلام مسوقا لبيان حكم الطبيعة نحو عموم الحكم بكون المقتضي للعموم قاصرا عن افادة العموم ولا جابر للقصور فلا يثبت العموم واما عموم السريان فيجبر قصور المقتضي فيه باصالة الاطلاق فيثبت العموم ومرجعه الى القول بكون عدم ورود الاطلاق مورد بيان حكم اخر شرطا في عموم الحكم فلا يبنى على العموم في صورة الشك في ورود الاطلاق مورد بيان حكم اخر وطا نعا عن العموم في عموم السريان فيبنى على العموم في الصورة المذكورة وهو مردود بان عموم الحكم بعد اعتباره انما يبتنى على قبح اجمال الكلام وهو مطرد فيما لو كان الغرض من المطلق بيان حكم اخر فيطرد اشتراط اعتبار الاطلاق بعدم الورود مورد بيان حكم اخر في عموم السريان لا ان يقال ان قبح الاجمال لا يكون بالذات بل انما هو بالغير اعني قبح خلو الكلام عن الفائدة وهو الا ربط فيما اقتضاه صاحب المقام موتسل شاس عموم الحكم بعد التحقق في قبح الاجمال من انه لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من افراد الربوا وعدم تخصيص مقدار الكر من بعض الماء اذ الظاهر ان الغرض من نفي المعنى هو نفي الفائدة لا نفي الجواز فلو كان الغرض من المطلق بيان حكم اخر لا يطرد قبح الاجمال فلا يقتضي الحكمة بالعموم فلا يتم المقتضي للعموم فيشترط عموم الحكمة بعدم ورود المطلق مورد بيان حكم اخر ومع هذا نقول اصالة الاطلاق انما تتم في عموم بناء على كون التقييد من باب المجاز واما بناء على كونها من باب الحقيقة كما هو الاظهر فالتمسك بالاطلاق انما هو من باب ظهور عدم ذكر القيد في عدم القيد فغاية الامر جواز التمسك بالاطلاق من باب اصالة الاطلاق فيما لو شك في كون الاطلاق في مقام بيان حكم الطبيعة او في مقام الاجمال لو ثبت غلبة كون الاطلاق في مقام التفصيل اما لو ثبت كون الاطلاق في مقام التفصيل واما لو ثبت كون الاطلاق في مقام بيان حكم اخر فلا مجال للتمسك بالاطلاق بل نقول انه بناء على كون التقييد من باب المجاز انما يكون التمسك بالاطلاق من باب اصالة الحقيقة من جهة الظن بارادة المعنى الحقيقي بمقتضى الغلبة دفعا للشك اللاحق بملاحظة الغلبة كما يقال الشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب اما لو كان الشك مستقرا كما لو كان الاطلاق واردا مورد حكم اخر فلا يتم اصالة الحقيقة بناء على اعتبار الظن الشخصي في باب الحقيقة بل بناء على اعتبار الظن النوعي بناء على القول باختصاص اعتبار الظن النوعي في صورة الشك في ارادة المعنى الحقيقي بما لو كان الشك ناشئا من الامر الغير المعتبر

نعم هنا

نعم هنا على المراد اعتبار الظن النوعي بما لو كان الشك ناشئا من الامر الغير المعتبر اصالة الحقيقة بناء على كون التقييد من باب المجاز لان القول بذلك انما هو في صورة عدم احتمال القطع حتى لو كان المطلق واردا مورد حكم اخر يتطرق عليه الاجمال غير ان مع ذلك نقول ان القول بعموم الحكمة يبتنى على القول بعدم جواز ورود الاطلاق مورد الاجمال فكيف يشترط في عموم الحكمة عدم الورود مورد الاجمال فكيف يجمع بين عموم السريان لو ثبت ورود الاطلاق مورد الاجمال وربما يتوهم انه في مورد العموم السرياني يلزم العموم عقلا لانه لو لم يمتنع تعلقه بشيء ان الحكم المعلق على الطبيعة لا بشرط يسري الى الافراد قطعا لاشتراط العموم السرياني بعدم الورود مورد حكم اخر ويندفع بان السريان انما يلزم لو ثبت تعلق الحكم الى الطبيعة لا بشرط ولو كان المطلق واردا مورد حكم اخر لا يثبت كون متعلق الحكم هو الطبيعة لا بشرط اي الطبيعة المطلقة حتى يلزم سريان الحكم من الطبيعة الى الافراد ويمتنع تخلف السريان غاية الامر تعلق الحكم الى مطلق الطبيعة الاعم من الطبيعة لا بشرط المستلزم للسريان والطبيعة بشرط شيء المستلزم لاختصاص الحكم ببعض الافراد فلا يثبت السريان كيف لا والسريان متفرع على تعلق الحكم الى الطبيعة المطلقة والمفروض عدم ثبوته فكيف يثبت المعلول مع عدم ثبوت العلة بل احتمال عدم العلة ثم انه ربما يتوهم عدم جواز التمسك بالاطلاق مع كثرة التقييد بناء على القول باعتبار الظن النوعي وهو مندفع اولا بان الظاهر اختصاص القول باعتبار الظن النوعي بصورة عدم اعتضاد الخارج عن اقتضاء اللفظ للظن بل لو كان الشك ناشئا عن امر غير معتبر او امر غير ثابت الاعتبار او الظن لو كان ناشئا عن امر غير ثابت الاعتبار ومع ثبوت الاقتضاء للظن ناشئا من جهة ثبوت تطرق النقص على الاقتضاء وعدم المراد فيما لو كان الشك من جهة نقصان الاقتضاء كما في المطلق بالنسبة الى الشك في شموله للفرد النادر كيف لا والمقصود بالظن النوعي انما هو الظن الشأني ولا مجال للظن الشأني في المطلق بناء على اجماله الذي الشك في شموله للفرد النادر وكذا الحال فيما لو كان الشك من جهة تطرق النقص على الاقتضاء كما في المطلق بعد كثرة التقييد بكثرة الاخراج كما هو مورد التوهم وكذا الحال في كثرة الخارج بناء على منع الظن بالاطلاق كما مر ويمكن ان يقال ان المناسب للقول باعتبار الظن النوعي القول باعتبار الاطلاق مع كثرة التقييد حيث ان الشك وثانيا ان اعتبار الظن النوعي انما هو بالنسبة الى المعنى الحقيقي والمفروض في الاطلاق الظن على كثرة التقييد بثبوت المجاز بناء على كون

ف الشك في القيد والاطلاق من جهة الخارج عن الاقتضاء

التقييد من باب المجاز واما بناء على كون التقييد من باب الحقيقة فالتمسك بالاطلاق من باب عدم ذكر القيد
فيما لم يثبت فيه التقييد من باب عدم اقتضاء التقييد بعد الظن بكون الاطلاق في مقام البيان بالنسبة
الى ما خرج راجع الى الظن الفعلي ولا مجال للظن النوعي في الظن الفعلي نعم ان المفهوم ينبغي اعتباره ايضا
على كون المتكلم في مقام البيان اما بناء على كون المفهوم من باب حكم العقل كما هو الاظهر فالامر ظاهر واما
بناء على كون المفهوم من باب الوضع فللمانعة الورود مورد الاجمال عن الظن بارادة المعنى الحقيقي بناء على
اعتبار الظن الشخصي بل بناء على اعتبار الظن النوعي بناء على اختصاص اعتباره بصورة عدم الظن بالخارج من
الشك سواء كان ناشئا عن امر معتبر او امر غير ثابت الاعتبار وعدم اطراد اعتباره فيما لو كان الشك من جهة
تطرق التقييد على الاقتضاء كما سمعت في المطلق بعد كثرة الاخراج او الخارج ولا فرق فيما ذكر في الاطلاق
المنعقد بين الورود مورد الاجمال كما هو الظاهر من انه لا ينفع الكتاب اطلاقا ولا عموما ولا مفهوما بل ولا
انصرافا بواسطة الورود مورد الاجمال لشهادة كثرة الخارج كما هو الغالب او بواسطة الحمل على الغالب
وبالجملة فالكلام في الاخير بعد التنبه والتأمل فالاولى القول بممانعة الورود مورد الاجمال عن الاعتبار
لكن يندرج صورة قلة الاخراج في صورة الخلو عن المانع اذ على تقدير اشتراط الاعتبار بالورود مورد
البيان يندرج صورة قلة الاخراج في صورة انتفاء الشرط فيلزم عدم الاعتبار مع قلة الاخراج ايضا
الا ان يشترط الاعتبار بالورود مورد البيان في الجملة لكن ذلك التجشم والاحسن القول بالممانعة نعم
انه قد يتمسك بالاطلاق لدفع فردية الغير جزئية او شرطية او مانعية للمطلق وقد يتمسك به لدفع اشتراط
الوجوب في عينية المطلق الغيري كونه نفسيا وقد سمعت الكلام فيهما وقد يتمسك به لدفع اشتراط الوجوب
لا الواجب كما في القسم الثاني من القسم الاول وقد يتمسك به للتخيير بين الافراد من باب حكم العقل اذ لا
الامر الا التزام على الخلاف في الاول الطبيعة كما حررناه في محله وقد يتمسك به لشموله لبعض الافراد وقد يتمسك
بانصرافه الى بعض الافراد ثم انه لا باس بالتمسك باطلاقات الكتاب في اثبات اصل الحكم وتشريعه
في نفع السلب الكلي وان لم يصح التمسك بها في اطراد الحكم وبعبارة اخرى يصح التمسك باطلاقات الكتاب
في اثبات الامر المجمل الثابت بالضرورة من الدين على البيان وان لم يصح التمسك بها على العموم والاطلاق كما
الطلب بلا ارتياب فيصح التمسك باية الشرى في اثبات وجوب مسح الرجلين وفي قبال قول العامة بوجوب
الغسل او التخيير وان لم يصح التمسك بها في كفاية المسح عرضا وكذا يصح التمسك باطلاق التوبة على

في مواضع التمسك بالاطلاق

او الظن لو كان ناشئا من امر غير ثابت الاعتبار

كفاية التمسك التوبة في حق عشاق الغلاة من دون حاجة الى الملكة على القول بها في العدالة لكن لا
يصح التمسك بها على اطراد العدالة بالتوبة سواء كانت التوبة بالفسق المسبوق بالعدالة او كانت مسبوقة
بفسق غير مسبوق وسواء تمادى زمان الفسق المتخلل بتكرار الفسق على تقدير كونها مسبوقة
بالفسق المسبوق او لا وسواء كان شارع القاصي الى التوبة بعد الفسق المتخلل المتفرد او المتكرر على المتعدد
المذكور لا خلافا لبعض حيث حكم بثبوت العدالة بالتوبة في الفسق المسبوق دون الفسق الغير المسبوق
ودونها لو كان التائب مجهول الحال ثم ان اطلاقات الكتاب بناء على ورودها مورد الاجمال كما مر
هل ينافي فيها الظهور في بعض الافراد او لا وعلى الاول هل الظهور المذكور معتبر او غير معتبر فلا اعتبار
بتلك الاطلاقات لا شمولا كما هو المفروض ولا ظهورا فلا يصح التمسك بظهور اطلاق الامر في اية الوضوء
في المباشرة على اشتراط المباشرة مثلا اقول انه لا باس بظهور تلك الاطلاقات مع ورودها مورد الاجمال
كما هو المفروض في بعض الافراد اذ المقصود بالاجمال هنا انما هو ما يقابل التفصيل لا ما يقابل البيان
بل ربما توهم المحقق القمي انصاف المجمل المقابل للمبين بالظهور وقد زيفناه في محله لكن لا اعتبار للظهور
المذكور اذ المفروض كون المقصود بالمطلق هو القدر المشترك بين الفرد الظاهر وغيره فلا مجال لاعتبار
الظهور في بعض الافراد بمعنى كونه حاكيا بارادة الفرد الظاهر لكن يمكن ان يقال ان غاية ما يثبت بما
هو بعد الاطلاق مورد الاجمال في الحالة وبعث الورود مورد الاجمال الكلي فاعتبار ظهور
المطلق في بعض الافراد لا ينافي الورود مورد الاجمال اذ غاية الامر عرض الاجمال في صورة الظهور
اقول من عرض الاجمال في صورة عدم الظهور او عدم اعتباره ففي المقام يمكن ان يكون الاجمال مبنيا
على الدرجة الفوقانية وان يكون مبنيا على الدرجة التحتانية والظهور انما يحكم بالاخير الا ان
يقال انه لو لم يكن الظهور في البين كان المتعين هو الدرجة الفوقانية والظهور انما صار سببا لاحتمال
الدرجة التحتانية لكن لا يثبت به تعين الدرجة التحتانية فلا اعتبار بالظهور لكنه بواسطة عدم
الدرجة التحتانية لا بواسطة الدرجة الفوقانية لكن يمكن القول بان الظهور انما يقتضي تعين
الدرجة التحتانية لا احتمالها لكن نقول انه لو كان الغرض من التمسك بالظهور اثبات عدم كفاية
الفرد الذي لا يشمله الاطلاق من باب ثبوت المفهوم فالورود مورد الاجمال يمانع عن اعتبار المفهوم
ولو كان المدار على الدرجة التحتانية نعم لو كان الغرض من التمسك بذلك عدم كفاية الفرد الذي

هل يمانع الورود مورد الاجمال عن اعتبار الظهور في بعض الافراد ام لا

لا يشمله الاطلاق من وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به فهو انما ينهض بناء على وجوب
الاحتياط في الشك في المكلف به بعد اقتضاء وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به وجوب
الاتيان بالفرد الظاهر ومع هذا نقول انه لو كان الاطلاق الظاهر في بعض الافراد كما في اية
الوضوء فقضية ظهور الامر بالغسل والمسح فيهما في المباشرة وكذا ظهور الامر بمسح الراس في كونه باليد
وكونه من الاعلى الى الاسفل به فيمكن القول بان الغالب في اطلاقات الكتاب كونها واردة مورد الاجمال
الكلي على الدرجة الفوقانية فلا اعتبار بظهور الاطلاق المثبت للدرجة التحتانية ثم انه يشكل الامر
فيما لو ورد التمسك ببعض اطلاقات الكتاب في بعض الاخبار ومن التمسك بالكتاب في غالب
اخبار نفي العسر والحرج ثم انه هل يجبر ضعف اطلاقات الكتاب بعمل المشهور او لا الاظهر القول
بالاخير لعدم الوثوق بعمل الفتاوى عند غالب الامر ان الاشتهار يوجب الانجبار لو لم يثبت
مناد مسلك المشهور والمفروض ثبوت عدم اعتبار اطلاقات الكتاب مضافا الى ان القول بعدم
اعتبار اطلاقات الكتاب خلاف طريقة المشهور ولو قلنا بانجبار ضعف اطلاقات الكتاب بعمل المشهور
يلزم القول باعتبار اطلاقات الكتاب فضلا عما سمعت من نظري الاشكال في صورة التمسك ببعض
اطلاقات الكتاب في بعض الاخبار وكيف يجبر ضعف اطلاقات الكتاب بعمل المشهور ثم ان عدم
اعتبار المنطوق وهل يوجب عدم اعتبار اطلاق المفهوم على تقدير اعتبار اطلاق المفهوم بعد
اعتبار المفهوم كما هو الحال في غير الكتاب بناء على عدم اعتبار مفاهيم الكتاب فضلا عن عدم
اعتبار الاطلاق في مفاهيمها لا الاقوى الاخير بل لا ارتياب في الباب اذ عدم اعتبار اطلاق المنطوق انما
هو من جهة كثرة الاطلاق وهي انما تقتضي بكون المنطوق واردا مورد الاجمال بان لم يكن المتكلم في مقام
ضبط موارد ثبوت الحكم وانتفائه فمقتضاه كون المفهوم ايضا واردا مورد الاجمال فلا مجال للاعتبار
المفهوم فعدم اعتبار اطلاق المنطوق يقتضي عدم اعتبار اطلاق المفهوم كما ان عدم اعتبار المنطوق يقتضي
عدم اعتبار المفهوم وربما نسب الوالد الماجد ره الى العلامة الخوانساري القول بعدم اشتراط
حجية المنطوق في حجية الفحوى وللبحث في محله وقد حررنا الحال في محله وربما ذكر في جواز نسخ الفحوى
دون الاصل اقوال كالقول بعدم جوازهما وعدم جوازهما وجواز الاول دون الثاني وبالعكس لكن النزاع
ثم في امكان انفكاك حكم الفحوى عن الاصل ببقاء حكم الاصل او مع النظر عنه مع نسخ حكم الفحوى

لانقطاع الدلالة على بقاء حكم الاصل بنسخ الفحوى والحق امكان انفكاك الحكمين وانقطاع
الدلالة على بقاء حكم الاصل بنسخ الاصل وبالعكس ثم انه لو تكثر بعض اطلاقات الكتاب
وكان المقيد متحدا فلا يجري الاطلاق بالكثرة بناء على تقديم العموم والاطلاق لو تكثر كل منهما
وكان المخصص والمقيد متحدا في الاخبار ومن ذلك اطلاق اكثر ايات التوبة وتقييد بعضها بالعمل
العمل لكن اطلاق الاكثر هنا معتضد باطلاق الاخبار لكن يمكن القول بان كثرة الاطلاق لو كانت
في غرضه غلبا يجري الظن في جانب الاطلاق فيقدم المطلق على المقيد ثم انه قد حكم سيدنا
بالفرق بين كثرة الاخراج وكثرة الخارج بممانعة كثرة الاخراج عن اعتبار الاطلاق دون كثرة
الخارج حيث انه اجاب عن الاشكال المعروف في التمسك بعمومات نفي الضرر بكثرة الاحكام
الضارة بان المانع عن اعتبار العموم والاطلاق انما هو كثرة الاخراج وما في الباب انما هو كثرة
الخارج اذ التكاليف الضارة وان نافى كل فرد من افرادها النفي طبيعة الضرر في قوله عليه السلم
لا ضرر ولا ضرار كما يظهر مما ياتي فيكون الخارج عن نفي الضرر كثيرا غاية ما يتصور من الكثرة لكن
انواع تلك التكاليف قليلة والاخراج انما ورد على الانواع اقول ان كثرة الخارج مثل كثرة الاخراج
في الممانعة عن اعتبار العموم والاطلاق لو كان الاخراج بالمنفصل نعم لو كان الاخراج بالمتصل
لا يمانع كثرة الخارج عن العموم سواء كان الاخراج باخراج بعض الاصناف او الانواع وكان القسم
او النوع المخرج كثيرا او باخراج كثير من الافراد كما لو قيل اكرم العلماء الا البغداديين وكان
البغداديون كثيرا او قيل اكرم العلماء الا زيدا وعمروا وخالدا الى ان يستوفي الكثير ويوجد
اخراج بعض الافراد ظاهر في اختصاص الخارج بما اخرج وبقاء الباقي تحت العام فلو قل الاخراج
لا يرتفع ظهور بقاء الباقي والظاهر البقاء لكن لو تكثر الاخراج يرتفع الظهور لكثرة وقوع المخالف
للظاهر فلو كان الخارج كثيرا لا يرتفع ظهور الاخراج في بقاء الباقي والعام المخصص ظاهر في بقاء
الباقي ايضا فكل من ظهور العام المخصص في بقاء الباقي وظهور الاخراج في بقاء الباقي دليل
على بقاء الباقي في صورة قلة الاخراج والامر نظير ظهور العام المخصص ومفهوم الاستثناء
في بقاء الباقي واما في صورة كثرة الاخراج اما ان يكون ظهور العام المخصص في بقاء الباقي
باقيا بحاله فكل من ظهور العام المخصص في بقاء الباقي وظهور الاخراج في بقاء الباقي دليل على

على البقاء او يرتفع ظهور العام المخصص كما يرتفع ظهوره بكثرة الخارج بدون كثرة الاخراج كما لو قيل لا رجل في الدار وكان في الدار كثير من الرجال فظهور الاخراج في بقاء الباقي كاف في الباب في حكم كثرة الاخراج كثرة الخارج بدون كثرة الاخراج كما يظهر مما سمعت في الجملة الظاهر ان اكثار التخصيص فما يوهنه نوع وارد متعدده اذ يفيد اشد توهينا من الاكثار في مورد حد مثلا الزناة تقباحين متعدده اخص من الزناة تقباحين واحدة والكذب في عشرة مواضع اخص من الكذب بمجيء عشرة رجال مثلا في موضع واحد ويمكن ان يقال ان البناء في العمومات الشرعية ليس على اخراج الموارد المخصوصة بل الاجمال كما ان البناء على تبليغ الاحكام الى كل واحد من الاحاد فكثرة الاخراج بالمنفصل يوجب كثرة التخلف عما يناسب هو ظاهر التخصيص متصلا اذ كما يمكن اخراج كل ما اخرج منفصلا على وجه الاتصال مع قلة الاخراج فمن لا يوجب كثرة التخلف عما يناسب فلا يرتفع الظن لكن كثرة الخارج بدون كثرة الاخراج لما امكن فيها الاخراج مرة واحدة والاخراج مرارا والثاني موهن ومن البين ان المردد بين الموهن وغير الموهن يوجب الوهن الا ان الوهن فيه اضعف من الوهن في الموهن المعلوم ومن هذا القبيل الابهام بتوهين العموم في المقام اعني كثرة الخارج بدون كثرة الاخراج ونظيره اخر لا يرتفع ظهور العام في العموم او في بقاء الباقي الا بورود التخصيص والمفروض ان الموارد الخاصة لا ينافي خروجها بكثرة التخصيص فلما لم يرد على العموم ما يوجب وهنه وهو كثرة التخصيص فلا يتطرق الوهن عليه نعم ما امكن خروجه بكثرة الاخراج وقلة الاخراج من قبيل تردد الامر بين الموهن وغير الموهن فيتطرق الوهن هذا ما كتبته سابقا والان اقول انه يرد على المقالة الاخيرة ان التردد بين الموهن وغير الموهن انما يتاتى فيما كان الواقع فيه مجهولا ولو كان كثرة الخارج بدون كثرة الاخراج فالواقع معلوم ومتعين في غير الموهن بناء على كون كثرة الخارج بدون كثرة الاخراج فالواقع معلوم ومتعين في غير موهنه كما هو المفروض في تلك المقالة فلا مجال لتطرق الوهن نعم لو ثبت كثرة الخارج ولم يثبت كثرة الاخراج يمكن كون كثرة الخارج بكثرة الاخراج فيمكن ثبوت الموهن في الواقع فيتردد الامر بين الموهن وغير الموهن فيتطرق الوهن لكن لا ريب ولا شك في ان امكان الموهن وغير الموهن غير موجب للوهن فالامر مبني على الاشتباه بين تردد الواقع بين الموهن وغير الموهن وامكان

كثرة التخصيص […] ان يقال […] ظهور العام المخصص […] في بقاء الباقي […] بكثرة الاخراج

كون

كون الواقع من باب الموهن بعد كونه من باب غير الموهن وبعبارة اخرى الامر مبني على الاشتباه بين امكان الموهن من باب الموهن بمعنى كونه في حال الجهل بالواقع وامكان الموهن في حال الانكشاف حال الواقع وتعينه في غير الموهن والصورة الاولى ان يتطرق فيها الوهن لكن لا مجال للتطرق الوهن في الصورة الاخيرة ومع ذلك لو كان الخارج المتكثر في كثرة الخارج من باب انواع مختلفة فالظاهر بل بلا اشكال ان كثرة الخارج انما كانت بكثرة الاخراج فلا فرق بين كثرة الخارج وكثرة الاخراج ثم ان الظاهر ان كثرة الخارج بعد ما اخصها عن اعتبار الاطلاق في العموم لا تمانع عن الاعتبار لو كان الخارج بعد كثرته من نوع واحد مثلا لو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم العالم البغدادي وكان العالم البغدادي اكثر من العالم الغير البغدادي فلا يخرج العالم عن الاعتبار ويرشد الى ذلك انه لو قيل بعد لا يجب العمل الا بعد كان العمل لو ماء دكان (?) لا يخرج القائل عن الظن بالصدق في سائر اخباره لكن لو كذب القائل في مائة مورد من اخباره انه يخرج عن الظن بالصدق في سائر اخباره انه فالمدار في ممانعة كثرة الخارج على الكثرة بالاصالة ولا تعم الكثرة بالاخرة وبعبارة اخرى المدار في ممانعة كثرة الخارج على الكثرة ابتداء ولا يعم الكثرة بتوسط الاجمال فلو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم العالم البغدادي وكان العالم البغدادي كثيرا لا يضعف دلالة العام على العموم لكن عدم وجوب اكرام كثير من العلماء يوهن بالادهقية (?) ولو باخراج واحد كما لو قيل لا تكرم فقيه العالم البصري وبكر العالم البغدادي وعمرو العالم الكوفي وهكذا يضعف دلالة العام اللزومي (?) في الفرق الى الحكم الوجداني ثم انه لو ورد حكم في افراد كثيرة بحيث اشتهر ذلك ثم ورد حكم بنقيض الحكم المذكور على وجه الاطلاق او العموم فالظاهر عدم شمول الاطلاق او العموم للافراد السابق اليها خروج تلك الافراد من باب التخصيص لا ارتياب في الباب لو اختلف من صدر عنه الحكم على وجه الاطلاق او العموم ومن صدر عنه حكم الافراد ولعل الحال على هذا المنوال لو اتحد من صدر عنه الحكم على وجه الاطلاق او العموم ومن صدر عنه حكم الافراد ومن الاول الاخبار النافية للقصر والافطار بناء على شمولها للاحكام المضرة اعني شمولها القصر والقضاء سبحانه للعقاب بالاضافة الى الاباحات الدالة على التكاليف بعد المعرفة المشتملة كالخمس والزكوة والحج الى الان نقول انه تعالى انما ينبئ بناء على كون المراد في الاخبار النافية للقصر على بيان الاحكام بالاصالة لكنها حاكية عن النبي صلى الله عليه و لم يعلم

لكن كثرة […] الخارج بعد ما تعلق بها […] عن اعتبار الاطلاق او العموم […] لا تمانع عن […] اكثرية من […] الخارج […] نوع واحد

فيما لو فرض كون […] افراد الكثير […] في الذكر […] على […] العموم

نقله

نعلم الإباحة الشارع إليها على بيان نفي الضرر والضرار من النبي صلى الله عليه وآله واشتهارها مثل ذلك لا أن ينفي لما الظاهر نعم بناء على ذلك اشتهارها مثله ثم إن بعض ألفاظ العموم بناء على وضع لفظ له كما هو المشهور يختص بعموم الأشخاص بخصوص الاستغراقية لو لم نقل بمقالة القول بوضع لفظ العموم بكونها موضوعة لطلب بل إنها حول لها كما حررناه في محله وكذا الجمع المعرف باللام لو كان عمومه بحسب الأشخاص وبعضها يختص بعموم الأزمان بخصوصه وبعضها يختص بعموم الأمكنة بخصوصه وبعضها يختص بعموم الأحوال بخصوصه كيف في مثال لفظ نكرة كلفظها كان وعدها بتوهم أن كلفظها من ألفاظ العموم وليس بشيء وبعضها يعم الكل نحو الكل والجمع إن العموم من جهة لا يستلزم العموم من جهة أخرى فضلا عن سائر الجهات بل الأمر في سائر الجهات من باب الإطلاق ولو مورد حكم آخر فلا عموم بها ولو كان الإطلاق في العام الأفرادي في باب الزمان منصرفا إلى بعض الأزمنة فالعمدة في الانصراف المذكور مبني على اعتبار انصراف الإطلاق الوارد مورد الإجمال وقد ذكرنا أنه لا تعارض بين النبوي المعروف الناهي عن الطهور والنبوي المعروف لا ضرر ولا ضرار إذ الأول يتعرض لأفراد الناس في المال وهو ساكت عن الأحوال والثاني متعرض لحال الضرر فعمل به لو كان تصرف الشخص في ملكه مضرا بالغير من باب العمل بالدليل الخالي عن المعارض وهذا الكلام موكول إلى محله وقد حررناه في محله ثم إن أكثر إطلاقات الكتاب قد كثر ورود التقييد عليه فلو كثر ورود التقييد على بعض إطلاقاته فلا يصلح البعض للتمسك به أيضا لا كثرة إذ المفروض أنه ثبت ورود الأكثر مورد الإجمال فيلحق البعض الشاذ البقية بالأكثر حملا للمشكوك فيه على الغالب على حسب القضية المعروفة ومقتضاه أن بناء الله سبحانه في الكتاب في بيان معظم الأحكام على تمهيد على الإجمال في المقال فلما ثبت أن النادر فلا يعد مورد الإجمال لكن الغالب فلا يصلح النادر للتمسك به كالغالب لكن ربما تمسك في جواز الإتمام بإطلاق أدلة التوبة على حال عدم العدالة في التوبة في الفسق المسبوق بالعدالة والفسق الغير المسبوق بها خلافا لمن فصل بالحدوث في الأول دون الثاني وقد حررناه في محله لو كان الثاني مجهول الحال ثم إنه لو كثر بعض عمومات الكتاب في الكتاب فهل الكثرة توجب انتفاء اعتبار العام نظير أنه لو اشتهر رواية العام فيعمل بالعام على الخاص لو تعارض المطلق في باب العام على الأقوى خلافا للسيد السند العلي حيث حكم بتقديم الخاص على العام ولو كان العام متواترا خلافا للسيد السند المحسن الكاظمي لكن لو كان تعدد رواية العام بحيث حصل القطع بالصدور لا يقدم الخاص فلا يعمل بالعام فيه الخاص بل بناء في التخيير لو قلنا بشمول أخبار التخيير لما لو كان التعارض بالعموم والخصوص لا القطع

بعدم الفرق حيث حكم بتقديم العام وهو مقتضى بعض كلمات العلامة الخوانساري في المشارق أو الكثرة لا يوجب توهن العموم ولا يصلح العام للتمسك به فضلا عن تقديمه على الخاص في الكتاب وفي الأخبار بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد الأقوى أنه إن كان العام مما ثبت ورود كثرة التخصيص عليه فلا يوجب كثرة العام اعتباره إذ المفروض ثبوت عدم اعتبار العموم لثبوت ورود العام مورد الإجمال فلا يوجب كثرة العام ثبوت صحة أن كثرة العام لا يوجب توهينه لو كان الكثرة متعلقة بما يأتي العموم كالتخصيص كما أن كثرة القائل يوجب الظن بالصدق لبعد الكذب من الكثير فالكثرة إنما تنفع في نفع ما يبعد ثبوته مع الكثرة والمفروض في المقام ثبوت ورود العام مورد الإجمال مع أن الكثرة [illegible] بعد ورود العام مورد الإجمال فكيف ينفي الكثرة ورود العام مورد الإجمال فيوجب [illegible] الظاهر أن كان العام مما لم يثبت ورود كثرة التخصيص فإن قلنا بكون [illegible] وكثرة التخصيص عليه كما هو الأظهر حملا للمشكوك فيه على الغالب فالكثرة لا يوجب [illegible] اعتبار العام لما سمعت فيما لم يثبت ورود كثرة التخصيص عليه إن لم نقل بذلك فإن قلنا بظهور العام في العموم فلا إشكال في أن الكثرة توجب قوة الظهور وإن قلنا بكون العموم مشكوكا فيه فالكثرة توجب الظهور ثم إنه لو وقع التمسك ببعض عمومات الكتاب في بعض الأخبار المعتبرة ومن ذلك التمسك في طائفة من الأخبار بقوله سبحانه وما جعل عليكم في الدين من حرج فهو ينافي الإشكال في الباب فمن هذا الإشكال في [illegible] حتى العسر والحرج لكن لو وقع التمسك ببعض عمومات الكتاب في كلمات الأصحاب فلا يوجب تمسك الأصحاب لضعف العموم بلا ارتياب ومن ذلك ما نقله العلامة في المختلف من إجماع العلماء في جميع الأعصار والأصقاع على مقالة العموم مع قوله سبحانه أحل الله البيع وتمامه لا إشكال في بها في كل بيع بل عن الفخري في تفسيره أن المسلمين أبدا يتمسكون في جميع مسائل البيع بهذه الآية ويشهد بذلك أن القول بعدم اعتبار عمومات الكتاب مخالف لطريقة الأصحاب لو كان تمسك الأصحاب ببعض عمومات الكتاب موجبا للاعتبار فلا تم القول باعتبار عمومات الكتاب بلا ارتياب ثم إن الأولى أن يجعل ورود الإطلاق مورد الإجمال مانعا عن اعتبار الإطلاق لا أن يجعل الورود مورد البيان شرطا في اعتبار الإطلاق لكن بناء على اعتبار المطلق لو خرج عنه فرد واحد [illegible] خروج فرد واحد لا يكشف عن عدم ورود الإطلاق مورد التفصيل التام لكنه لا يكشف عن الورود مورد الإجمال إذ غايته الأمر انكشاف كون المتكلم في مقام التفصيل الناقص لا التفصيل التام وبذلك لا يخرج الإطلاق عن الاعتبار كيف لا والعام لا يخرج عن الاعتبار بمجرد التخصيص على المشهور بل نقل الإجماع على حجيته فالورود مورد التفصيل الناقص برزخ بين الورود مورد البيان التفصيلي

في تنبيه القول بعدم اعتبار الاطلاق في مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل

منه التفصيل التام ما لو ورد مورد الاجمال فلو اشترط اعتبار الاطلاق بالورود مورد البيان يلزم
عدم اعتبار الاطلاق في غالب الموارد بخلاف ما لو جعل الورود مورد الاجمال مانعا عن اعتبار الاطلاق
ثم انه ربما اجرى المحقق القمي في بعض الجواب عن السؤال وكذا الوالد الماجد ره في اواخر عمره الشريف
على ما نقله مستندا على عدم اعتبار اطلاق اقيموا الصلوة دون اقم الصلوة من دلوك الشمس
الى غسق الليل نظرا الى ورود الاول مورد الاجمال قضية كثرة التقييد وورود الثاني مورد البيان لاشتماله
ذكر الوقت اعني قوله سبحانه من دلوك الشمس الى غسق الليل ويندفع بان غاية الامر في الثاني ذكر
الوقت فغاية الامر اعتبار الاطلاق بالنسبة الى الوقت لكن ذكر الوقت لا يقتضي كون الاطلاق في مقام
البيان بالنسبة الى الاجزاء والشرائط والموانع كيف لا والمفروض كثرة التقييد بالنسبة الى الاجزاء
والشرائط والموانع فلا يثبت اعتبار الاطلاق بالنسبة الى الاجزاء والشرائط والموانع كيف لا و
المفروض كثرة التقييد بالنسبة الى الاجزاء والشرائط والموانع فلا يثبت اعتبار الاطلاق بالنسبة
بل مقتضى عدم اعتبار اطلاق الكتاب فيما لم يثبت فيه كثرة التقييد كما مر عدم اعتبار اطلاق في
الثاني بالنسبة الى الوقت ثم انه لو قيد مطلق من مطلقات الكتاب في جنس بمطلق آخر من مطلقاته

فيما لو قيد مطلق من مطلقات الكتاب في جنس بمطلق آخر من مطلقاته في بعض انواع ذلك الجنس

في بعض انواع ذلك الجنس فيحمل باطلاق المطلق في ذلك الجنس في عموم افراد ذلك النوع بناء على
اعتبار الظن النوعي ويحمل بالاصل في عموم تلك الافراد بناء على اعتبار الظن الشخصي لكن على
التقديرين يلزم القطع بخلاف الواقع لكنه انما يتم لو صار جميع تلك الافراد محل الحاجة ومعمولا
به باطلاق المطلق او بالاصل ومن اين واني يتفق ذلك فذلك عين ما سمعت يظهر الحال لو وقع التعارض
بين مطلقين من مطلقات الكتاب بالعموم والخصوص من وجه مع كون المفهوم عرفا تقييد احدهما بالاخر نظير
تعارض الامر والنهي بناء على كون المفهوم عرفا تخصيص الامر بالنهي ومن ذلك معارضة قوله سبحانه اقيموا
الصلوة مع الايات النافية للعسر والحرج بناء على كون المفهوم عرفا تقييد الاول بالاخيرة **الحادية والعشرون**

في ان النزاع يختص بالواجبات التعبدية لكنه يطرد في الواجبات التوصلية

ان النزاع يختص بالواجبات التعبدية لكنه يطرد في الواجبات التوصلية مثلا لو شك في غسل الثوب في
باب العصر فعلى القول بوجوب الاحتياط لا بد من اعتبار الاطراد لا الاستصحاب من مدرك القول بوجوب
الاحتياط مضافا الى اطراد حكم العقل اعني اقتضاء الاشتغال اليقيني للبراءة اليقينية بالنسبة الى
الصلوة لو صلى مع الثوب المتنجس المغسول بغير العصر ولا بأس في هذا المقام القول بعدم جريان

النزاع

في بيان ان الاصل المختلف فيه في المقام

النزاع في الجزء والشرط التوصليين بالنسبة الى الواجب التعبدي لعدم ارتباط احدهما بالاخر والكلام
هنا في كلي التوصلي والقول المذكور انما هو في الجزء والشرط التوصليين للواجب التعبدي لا بين احد
الامرين مع الاخر وقد تقدم الكلام في المقام ايضا **الثانية والعشرون** ان الاصل
الذي اختلف في جواز العمل به في المقام انما هو اصل البراءة او اصل العدم والنسبة بينهما من باب العموم
والخصوص من وجه لاجتماعهما في نفي الوجوب والحرمة وكذا نفي الحرمة بناء على اطراد اصل البراءة فيه كما
هو الحق خلافا لما عن بعض الاواخر وافتراق اصل البراءة في نفي الاحكام الوضعية بعد كونها احكاما
مستقلة وكذا نفي الاستحباب والكراهة بناء على عدم اطراد اصل البراءة فيه كما هو الحق خلافا لبعض
الاصحاب وافتراق اصل العدم في الشبهة الموضوعية كتردد المائع بين الخل والخمر وكذا في نفي الامور
اللغوية لو كان الغرض منه اصالة عدم الممكن المشكوك في وجوده دون ما لو كان الغرض اصالة عدم
المشكوك فيه فلا مجال لدفع الجزئية والشرطية باصالة البراءة عن الوجوب ولا دفع المانعية باصالة
البراءة عن الحرمة بناء على ما سمعت من عدم جريان اصل البراءة في نفي الاحكام الوضعية مضافا الى
ان في دفع المانعية باصالة البراءة عن الحرمة من انه لا حرمة في ارتكاب المانع في الصلوة وانما الحرمة
في القناعة بالصلوة المشتملة على ما شك في مانعيته اللهم الا ان يدفع حرمة القناعة باصالة البراءة
نعم يتاتى حرمة ارتكاب المانع في مثل الصوم وكذا الحال في الصلوة لو تضيق وقتها لكن يمكن التمسك
باصل البراءة في دفع الوجوب المترتب على الجزئية والشرطية ودفع الحرمة المترتبة على المانعية من حرمة
ارتكاب المانع او حرمة القناعة بالعبادة المشتملة على المانع فيجري الاصل في اللازم ويجوز به رفع
الملزوم اعني الجزئية والشرطية والمانعية بل دفع نفس اللازم بالاصل يكفي في المقصود ولا حاجة
الى دفع الملزوم نعم بناء على رجوع الاحكام الوضعية الى الاحكام التكليفية يكون الامر سهلا في
المقام فيتمسك باصل البراءة في دفع الجزئية والشرطية في المقام بل من ثمرة رجوع الاحكام الوضعية الى
الاحكام التكليفية وكونها احكاما مستقلة جواز دفعها باصل البراءة على الاول دون الثاني كما ان
من ثمرته اشتراط الاحكام الوضعية بما يشترط به الوجوب والحرمة كالبلوغ والعقل ونحوهما بناء على
رجوعها الى الاحكام التكليفية بخلاف كونها احكاما مستقلة وكذا صحة الاستناد فيها الى الطبع
الاستنادية في دفع الوجوب والحرمة في مقام الاجتهاد بناء على رجوعها الى الاحكام التكليفية

كان

كان يقال في الغفلة عن الستر في الصلوة ان الستر لو كان احتاج الزم التكليف بما لا يطاق فيختص بحق
بحالة الشعور فلم يجب في حال الغفلة فتصح الصلوة بخلاف ما لو كانت حكاما مستقلة فانه لا تصح الصلوة
بدون الستر غفلة اذ الشرطية خالية عن الطلب فلا باس بعموم الاشتراط لحال الغفلة فيجب الاعادة بعد
انكشاف الخلاف بل القضاء بناء على كون القضاء بالفرض الاول وشمول دليله بعدم انصرافها الى الترك الكلية
واما اصل العدم فهو يجري في نفس الجزئية والشرطية والمانعية لكن اعتبار اصل العدم عند محل
الاشكال كما حررناه في محله **الثالثة والعشرون** ان مقدمة الواجب اما مقدمة الوجوب
كالاستطاعة بالنسبة الى الحج فانها قيد الحج كبلوغ يوم النحر وقد حررنا الكلام في مقدمة الوجوب بما
لا مزيد عليه في الرسالة المعمولة في ان وجوب الطهارات نفسي او غيري او مقدمة الوجود كالوضوء
بالنسبة الى اصل الصلوة بناء على كونها اسما للصحيح او مقدمة الصحة كالوضوء بالنسبة الى الصلوة
بناء على كونها اسما للاعم او مقدمة العلم بالوجود وهو على قسمين احدهما ما يكون الامر فيه مبنيا
على اشتباه الواجب من باب الشبهة الحكمية كالشك المبحوث عنه اعني الشك في الجزئية والشرطية اما
للعبادة او من باب الشبهة الموضوعية وجوبا كما في القبلة المتحيرة او حرمة كما في شبهة المحصور والاخر ما
لا يكون الامر فيه مبنيا على الاشتباه مثل ما لا يمكن العلم بالامتثال فيه الا بضميمة كغسل الوجه اليدين مع
شيء من الخارج لكن وجوب القسم الاول من القسم الاخير مبتني على شمول اطلاق الصلوة او القبلة
لصورة امتناع العلم بالقبلة والا فلا مجال للوجوب اذ وجوب المقدمة فرع وجوب ذي المقدمة فلو لم
يجب شيء كيف يجب مقدمته نعم وجوب المقدمة مع امتناع ذي المقدمة باختيار المكلف ممتنع
الا ان يرجع الامر الى وجوب الواجب بعد الامتناع بالاختيار بدعوى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار ومما ذكرنا ان المحقق القمي حكم بعدم وجوب الترك المستلزمة للترك ولو على القول بوجوب
مقدمة الواجب كما ترى تعليلا بان الواجب تماما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري
لعدم الدليل عليه مع مساعدة الاصل والاخبار مع عدم الوجوب لكن تعليله عليل لاقتضائه وجوب
العلم في المشتبه ومع هذا كان المناسب تعميم المقال بدعوى عدم وجوب مقدمة العلم سواء
كانت في باب الواجب او الحرام وربما توقف السيد السند المحسن الكاظمي في وجوب مقدمة العلم في
القسم الاول تعويلا على جواز مناقضة الشارع باحد الامرين فعلا في شبهة الواجب وتركا في شبهة

والكلام في مقدمة الواجب وانقسامها الى اقسام

الحرام وان كان بناء اهل العرف من الامر بين الاثنين في اشتباه المامور به والمنهي عنه على وجوب الاحتياط
في الامور العرفية الا انه من جهة عود النفع في الامر والنهي الى الامر والناهي بخلاف الله سبحانه لكن
استدلاله لا يرجع الى محصل الا اذا كان مبنيا على دعوى عدم شمول الوجوب الحرمة لحال امتناع
العلم لكن مقتضى بعض كلماته في المقام وغيره الشمول لحال امتناع العلم ومع هذا دعوى استقرار
طريقة اهل العرف على وجوب الاحتياط في اشتباه المامور به محل المنع وان كان القول به في اشتباه المنهي
عنه غير بعيد **الرابعة والعشرون** ان النزاع في المقام انما يأتي في الجزء المشكوك فيه
مثلا لو لم يترك المكلف جزءا اخر مشكوكا فيه او شرطا مشكوكا فيه ولم يأت بما شك في مانعيته والا فلا يجب
الاحتياط بالاتيان بالجزء المشكوك فيه على القول بوجوب الاحتياط في المقام اذ لا فائدة في الاتيان كيف
لا والاتيان به لا يوجب اليقين بالبرائة فالاتيان به من باب اللغو ولا حسن فيه وبالجملة فالنزاع في المقام
انما هو في وجوب الاتيان بكل ما شك في جزئيته او شرطيته وترك كل ما شك في مانعيته بحيث لا يخرج
فرد عن الاحتياط فعلا في الشك في الجزئية والشرطية او تركا في الشك في المانعية **الخامسة والعشرون** ان النزاع انما هو فيما لو كان الشك من باب الشبهة الحكمية بان كان الشك في جزئية
شيء او شرطيته او مانعيته للعبادة واما لو كان الشك من باب الشبهة الموضوعية ومنه الصلوة فيما شك
في كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه فهو خارج عن مورد النزاع وكذا لا يطرد النزاع فيه ولا ارتياب في البناء
كيف لا والمشهور عدم اعتبار الظن في الموضوع ومقتضاه عدم كفاية الظن باداء الواجب فكيف يقول
القائل بحكومة اصل البرائة في المقام والقول بها مشهور بكفاية الشك في اداء الواجب من باب الشبهة
الموضوعية كالشك في الاتيان بالجزء او الشرط والشك في مانعية ما اشتمل الواجب عليه مع انه لو كان
الشك في الاتيان بالجزء او الشرط والشك في مانعية ما اشتمل الواجب عليه غير مانع عن برائة الذمة
عن الاشتغال بالواجب على القول بحكومة اصل البرائة في المقام فالشك في الاتيان بالواجب غير مانع
عن البرائة ايضا ولا يقول به عاقل فضلا عن فاضل مضافا الى ما يأتي من المحقق القمي مع اصراره في
حكومة اصل البرائة في المقام من تعيين هو وجوب الاحتياط فيما لو كان الشك من باب الشبهة
الموضوعية فضلا عن ان المحقق القمي نادى باعلى الصوت ان الاشتغال بالقدر الثابت لا يحتاج
الى هذا المقال فيما لو كان الشك من باب الشبهة الموضوعية وبالجملة فساد ما ربما نقل عن بعض من

جعل الصلوة فيما شك في كونه من اجزائها لا يكون الحكم من موارد مورد النزاع اذ انه لتسمى ثوه القدح
الفصل الشاعي منك طرا التمام وحيث في الرجوع الى الاباب عن حزام يتعين حينئذ في دوام من ملازم
التوهم المذكور ونظيره ما توهم في تعميم النزاع في اعتبار الظن الشخصي في كفاية الظن النوعي في ظواهر الحكم
للشبهة الموضوعية وسيأتي الكلام في الشبهة الموضوعية بابسط وجه اذا عرفت ما تقدم فنقول
انه قد اختلف كلمات السابقين في الكتب الفقهية في العمل بالاصل في المقام كمال الاختلاف بحيث قد
قل جريان واحد منهم على سيرة واحدة بل العلامة في المختلف قد اختلف مشيه بالنفي والاثبات كثيرا
لكن ربما يظهر من صاحب الوافية الاجماع على عدم العمل باصل البرائة قال اذا قطع باشتغال الذمة بشيء
ويكون ذلك الشيء مرددا بين امرين ان اتى باحدهما يحصل البرائة قطعا وفي الاخر يشك في حصول برائة الذمة فانه
لا اعلم خلافا في وجوب الاتيان بما يحصل به يقين برائة الذمة وقد ذكر المحقق القمي عند الكلام في
الصحيح والاعم ما نصه ان الظاهر انه لا خلاف في جواز اجراء اصل العدم في ماهيات العبادات كما
يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء وآخرين ذكر ان جل الاصحاب
بل كلهم متفقون على عدم الفرق في العمل بالاصل بين العبادات ونفس الاحكام ونسب للسيد السند
المحسن الكاظمي رياسة القول بوجوب الاحتياط الى العلامة السبزواري قال وتبعه جملة كتابه وهو قد
في الذخيرة وجوب الاحتياط بل قد اطال عند الكلام في مقارنة نية الوضوء لغسل اليدين بحيث ينبغي
الحاله غيرها قال ان التكليف اذا كان مرددا بين امرين يجب الاخذ بما يحصل به اليقين بالبرائة وقد
حققناه في غير هذا الكتاب وربما يتوهم ان المقصود به ما لو تردد الوجوب بين ماهيتين مختلفتين
وليس بشيء والظاهر ان المقصود به خصوص تردد الوجوب بين الاعم والاخص لا الاعم من تردد
الوجوب بين ماهيتين مختلفتين كيف لا وهو قد ما يدل بذلك على اشتراط المقارنة لغسل اليدين
في نية الوضوء وعدم كفاية التقديم ومقصوده بقوله غير هذا الكتاب هو رسالته المعمولة في
الغناء وهي بخطه عندي موجودة فانه قد اتى فيها بطائفة من الكلام في تردد التكليف بين الاعم
والاخص وبنى على وجوب الاحتياط لكنه جعل المفرد بالنسبة الى الكلي في باب الجزء حيث انه اجاب عما
لو قيل ان تحصيل البرائة المعلومة او المظنونة من التكليف الثابت انما يجب من القدر الثابت لقد
الثابت في باب الغناء الا بالاجتناب عن الافراد المظنونة فيجب تحصيل الظن بالاجتناب عنها لا الافراد

المشكوكة بان لهذا التكليف متعلق واحد متعدد الاجزاء معين في الواقع مجهول عندنا ويحتمل
ان يكون ذلك الامر مركبا من انتفاء الاجزاء المظنونة فقط ويحتمل ان يكون مركبا من انتفاء الاجزاء
المشكوكة ايضا فحصول الاول لا يحصل الظن بحصول ما هو المامور به في الواقع اصالة بل حصل العلم
بحصول شيء يحتمل ان يكون نفس المامور به ويحتمل ان يكون بعض اجزائه على تقدير ان يكون بعض
اجزائه لا يحصل ما هو المامور به اصالة فتح لا يحصل الظن بحصول المامور به اصلا نعم لو كان هنا تكاليف
متعددة متعلقة بكل جزء جزء لم يتعلق تكليف بالمجموع كان هذا الكلام متجها ولكن ليس الامر كذلك
بل التكليف متعلق بكلي الطبيعة الشاملة للسلب الكلي وان تعلق بكل واحد واحد ايضا على حدة بمقتضى
هذه العبارة او غيرها وما صنعه كما ترى وقال بعض اصحابنا في عنوان عقده للشك في الجزئية وقد
اختلف في وجوب الاحتياط هنا فصرح بعض متاخري المتاخرين بوجوبه وربما يظهر من كلام بعض القدماء
كالسيد والشيخ لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما بل ظاهر كلماتهم الاخر خلافه وصريح جماعة اجراء اصالة البراءة
وعدم وجوب الاحتياط والظاهر انه المشهور بين العامة والخاصة المتقدمين منهم والمتاخرين كما يظهر
من تتبع كتب القوم كالخلاف والسرائر وكتب الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني ومن تاخر عنهم بل
الانصاف اني لم اعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الاجزاء
والشرائط وان كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك كالسيد والشيخ والشهيد ولعل ميل المحقق في
المعارج الى القول بذلك الا ان الظاهر بملاحظة كلامه عند الكلام في الاخذ بالاقل هو العمل بالا
صل حيث انه مثل ثم بالاختلاف في حد الخمر بين الثمانين والاربعين وفي دية اليهودي من دية المسلم
والثمانين والنصف والثلث وبنى الامر على العمل بالاصل وهو يجري بعينه فيما مثل به هنا من اختلافهم
في تطهير الاناء لو ولغ الكلب فيها بين الغسلة الواحدة والسبع ولذا مثل به العلامة في النهاية ثم ايضا
بل هو هنا انه بنى الامر في بداية كلامه على العمل بالاصل لكنه احتمل بالاخرة القول بالاحتياط فتدبر و
حكى القول بذلك في كلام المحقق من توهم واما الاواخر فاختلفوا في المقام على اقوال فمنهم من اعمل
بالاصل مطلقا كالعلامة الخونساري بل هو اصر فيه تبعا الى اضرار العلامة السبزواري في وجوب الا
حتياط كما هو دابه ودينه لكنه اختلفت كلماته في تردد الوجوب بين ماهيتين مختلفتين على
القول بالتساقط وجواز العمل بالاصل والقول بوجوب الاحتياط والقول بالتخيير وقد عرفت حاله

رسالة في تحقيق مسألة الاشتغال والبراءة

في الرسالة المعمولة في تردد الواجب بين ماهيتين مختلفتين وجرى عليه صاحب الدرائة والمحدث
القاشاني في المفاتيح لكن الظاهر انه منهما من جهة عدم التفطن بصعوبة الامر في المقام وتوهم كون الشك
في المقام على مساق الشك في التكليف في باب جريان اصل البرائة غفلة عن حقيقة الحال الا العمل بالاصل بعد
اتفاق التمسك واليه المحقق القمي في القوانين لكنه في مواضع من الغنائم جرى في الشك في الاشتراط
على وجوب الاحتياط ما جرى عليه غالبا وكذا السيد السند المحسن الكاظمي لكنه بنا في ما تقدم من
ان مقتضى بعض كلماته شمول الوجوب والحرمة لحال امتناع العلم واختاره بعض الاعلام وسيدنا
والقول بوجوب الاحتياط مطلقا واليه العلامة البهبهاني وتلمذه من تأخر عنه منهم الوالد الماجد ره
لكنه فصل في بحث الصحيح والاعم بوجوب الاحتياط لو كان الشك في صدق العبادة بان كان الشك
في جزئية الماهية وحكومة اصل البرائة لو كان الشك في الصحة بان كان الشك في جزء المطلوب او
شرطه او المانع عنه لكنه زعم ان حكومة اصل البرائة فيما ذكر من باب ثمرة الوضع للاعم والتفصيل
بين ما شك في شرطيته او مانعيته فيعمل بالاصل وما شك في جزئيته فيجب الاحتياط كما لعله يظهر مما
حكى السيد السند النجفي والتفصيل بين ما لو كان الشك ناشيا من خلاف معتد به فلا يعمل فيه
بالاصل وغيره فيعمل فيه بالاصل وارتضاه العلامة النجفي في كشف الغطاء ويرجع اختلاف كلماتهم
باجراء الاصل تارة والبناء على وجوب الاحتياط اخرى ويمكن ارجاع هذا القول الى القول الثاني لان
الظاهر اطباقهم على العمل بالاصل لو كان الشك ناشيا من خلاف غير معتد به او عن غير معتد كما هو القياس
بل الظاهر الاطباق على العمل بالاصل لو كان الشك ناشيا من خلاف معتد به بل الظاهر الاطباق على
العمل بالاصل لو كان الشك ناشيا من الشهرة فقد بان ضعف الجمع المذكور والتفصيل بين ما لو كان
الصحة منوطة بالاجماع وكان انضمام كل جزء الى الاخر معتبرا في تحقق الامتثال كالصلوة فلا يعمل
فيه بالاصل ويجب فيه الاحتياط لكن في الشرائط والموانع دون الاجزاء واليه بعض المحققين و
التفصيل بين ما يشك في مانعيته فيعمل فيه بالاصل وغيره فيجب فيه الاحتياط وهو المحكي عن بعض
الاواخر وكيف كان يمكن ان يقال ان اطلاق الامر بالمركب لا يشمل حال عدم امكان معرفة المركب
بعدم امكان معرفة بعض اجزائه او بعض شرائطه او عدم امكان معرفة بعض موانعه حيث ان
عدم معرفة بعض من الابعاض المذكورة يوجب عدم معرفة الماهية كيف لا والنتيجة تابعة لاخس

في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية

المقدمتين كما هو من الاحاديث المشهورة فلا مجال للتمسك بها بلا اشكال وهي المستند في الحكم بوجوب
الاحتياط بناء على شمولها لحال عدم امكان معرفة ماهيات العبادات بعدم معرفة بعض من الابعاض
المذكورة فمقتضى اصل البرائة وكذا اصل العدم بناء على اعتباره عدم وجوب الاتيان بالمركب عند
عدم امكان معرفة بعض من الابعاض المذكورة الا انه لما انعقد الاجماع على لزوم الاتيان بما ثبت جزئيته
او شرطيته ولزوم ترك ما ثبت مانعيته فيجب الاتيان في الاول ويجب الترك في الثاني الا ان يقال
ان من لم يمكنه معرفة بعض ما اعتبر في المركب ليس من المشافه حتى يشمله الاطلاق فلعل المخاطب عرف
المركب المعدوم لما كان الاصل كونه مشاركا معه فلا بد له من الاتيان بالمشكوك جزئيته او شرطيته
او ترك المشكوك مانعيته لكي يحصل له اليقين بالبرائة عن الامر بالمركب المشترك فيه بين المشافه وغيره و
بعبارة اخرى اطلاق الامر بالمركب لا يشمل من لم يمكنه معرفة بعض ما اعتبر في المركب نفيا او اثباتا
اعني المجتهد في اعصار الغيبة قضية اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين في مجلس الخطاب و عدم
شمولها للمعدومين فلا جدوى في القدح في شمول الاطلاق الامر بالمركب لمن لم يمكنه معرفة بعض ما اعتبر
في المركب نفيا واثباتا والمخاطب لعله عرف جزئية المشكوك جزئيته لمن لم يمكنه معرفة جزئيته مثلا والمعدوم
لما كان الاصل شركته مع المخاطب في الحكم فلا بد لمن لم يمكنه المعرفة من الاتيان بالمشكوك جزئيته او شرطيته
وترك المشكوك مانعيته تحصيلا للبرائة اليقينية وبالجملة شركة من لم يمكنه المعرفة مع المخاطب في باب
المركب المشكوك بعض تفاصيله بالنسبة الى الواقع يقينية والمخاطب لعله عرف اعتبار المشكوك جزئيته
او شرطيته وعدم اعتبار المشكوك مانعيته فلا بد لمن لم يمكنه المعرفة من الاحتياط تحصيلا لليقين بالبرائة
عن الشركة الثابتة باليقين الا انه يندفع بان الغرض ان اطلاق الامر لم يكن شاملا لما لو كان المشافه
غير ممكن له بعض ما اعتبر في المركب نفيا او اثباتا قضيته عدم شمول اطلاق الاوامر العرفية لصورة
عدم امكان المعرفة فالمعدوم مشكوك الشركة بواسطة الشك في اصل الشمول للمشافه على تقدير
عدم امكان المعرفة في حقه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع فالمعدوم مشكوك تنجز التكليف
في حقه وبعبارة اخرى الغرض لم يكن القدح في شمول اطلاق الامر بالمركب بالنسبة الى من لم يمكنه
المعرفة بل الغرض القدح في شموله بالنسبة الى المخاطب على تقدير عدم امكان معرفته للمركب بعدم
امكان معرفة المشكوك فيه الذي لم يتمكن المجتهد من معرفته وعدم امكان معرفة غير ذلك لو تمكن

المجتهد من معرفته بواسطة الاخبار الوصية سواء عرف المخاطب تمام ما اعتبر في المركب وعرف المشكوك
فيه الخاص الذي لم يتمكن المجتهد من معرفته وشركة المعدوم مع المخاطب انما هي على تقدير ثبوت الاحكام
الصنفي وفي هذا المقام لما كان شمول الاطلاق للمخاطب على تقدير عدم امكان معرفة المركب مشكوكا
فيه ولو تحقق له المعرفة وكان يجوز له البناء على الاصل على هذا التقدير فيجوز لمن لم يمكنه المعرفة في
اعصار الغيبة اعني المجتهد البناء على الاصل قضية جواز البناء على الاصل للمخاطب لو كان على هذا
الحال مثلا لو شككنا في اشتراط وجوب صلوة الجمعة بحضور المعصوم فان الشك في الوجوب
بالنسبة الينا قضيته فعلية التقدير الذي كان فرضيا بالنسبة الى ارباب الحضور واعني كونهم
فاقدين حضور المعصوم فالشركة لا تمانع عن جواز التمسك بالاصل في المقام لمن لم يمكنه المعرفة
اعني المجتهد بل هي مقتضية لجواز التمسك بالاصل او يقال ان انعقاد الاجماع على لزوم الاتيان بما
ثبت اعتباره في المركب لو لم يمكنه معرفة بعض ما اعتبر فيه مبني على الاجماع على شمول الاطلاق
للمشافه لو لم يمكنه معرفة المركب فلما ثبت شمول الاطلاق لصورة عدم امكان المعرفة فلا بد لمن
لم يمكنه المعرفة في المقام من الاحتياط الا انه يندفع بعد الاغماض عن ان الاجماع على لزوم الاتيان
بما ثبت اعتباره في المركب ولو لم يمكنه المعرفة في المقام متحقق بل الضرورة قائمة على ذلك حيث ان
ان الشك في اعتبار شيء في العبادة مطرد في العبادات فلو كان البناء على جواز ترك العبادة المشكوك
في اعتبار شيء فيها لزم جواز ترك العبادات بالكلية وهو مخالف للضرورة للزوم الخروج عن
الدين لكن لا اجماع على شمول الخطاب لصورة عدم امكان المعرفة والا لكان القول بوجوب الاحتياط
في المقام وفاقيا مع تحقق الخلاف فيه وكذا لزم الالتزام بكل ما شك في اعتباره في العبادة نفيا واثباتا
كما صدا اعتباره او عدم اعتباره بخبر ضعيف مع ان الاجماع قائم على خلافه كما يظهر مما تقدم مما ياتي
من القول بعدم وجوب الاحتياط مع القول بشمول الاطلاق لصورة عدم امكان المعرفة ومما سمعت
يظهر الحال لو كان المثبت للتكليف هو الاجماع او الفعل وان قلنا بشمول الاطلاق لحال عدم امكان
المعرفة فنقول ان المركب في المقام دائر بين الاقل والاكثر والاقل معلوم الوجوب لكون الغرض ثبوت
وجوب كثير من الاجزاء والشرائط المقصود بالاقل غاية الامر دوران الامر بين كون وجوب الاقل
بالاصالة وكون وجوبه بواسطة كونه في ضمن الاكثر الا انه لا يمانع عن حكم العقل بوجوب الاتيان

به اذ مع الحكم بالوجوب على ملاحظة ترتب العقاب على الترك ولا فرق في حكمه بين كون العقاب لاجل
ترك المتروك بالاصالة او بواسطة ادائه الى ترك شيء آخر فالعقل يحكم بقبح العقاب على تركه مع عدم وصول
دليل على وجوبه وعدم حكم العقل بوجوب الاحتياط كيف لا ولو لم ينصب الشارع دليلا على وجوب
المشكوك فيه فلا اشكال في عدم الوجوب لقبح العقاب بدون البيان ولا فرق بين عدم البيان
وعدم الوصول في قبح العقاب لكون المنشأ اختفاء الحق ولا يعارض حكم العقل بعدم وجوب ما زاد
على الاقل بحكمه بعدم وجوب الاقل لما سمعت من حكمه بالوجوب ومن هذا ان بعض الاصحاب حكم
بوجوب الاحتياط في دوران الامر بين المتباينين دون ما نحن فيه لعدم تعارض حكم العقل هنا
بل ... في دون صورة التباين لثبوت التعارض في هذه الصورة فيدور الامر بين ترك كل من
المتباينين وهو غير جائز للزوم مخالفة العلم الاجمالي او الاحتياط فهو المتعين ويمكن ان يقال ان
حكم العقل بوجوب الاقل على الاطلاق كما ذكر مبني على وجوب مقدمة الواجب الا ان يقال بعد
الاغماض عما ادعي من الاتفاق على وجوب الجزء ان الامر لا يخرج عن اللزوم ولا بد ... فيه لكنها
مع ان الكلام في وجوب مقدمة الواجب انما هو فيما لم يتعلق به خطاب بالاصالة ولو كان مستفاده
وجوبه من وجوب الواجب الا ان قد تعلق بكل واحد مما اشتمل هو عليه خطاب على حدة ويمكن ان
يقال ان الحكم بشمول الاطلاق لصورة عدم امكان المعرفة ينافي دعوى حكم العقل بقبح العقاب على
ترك المشكوك فيه اذ الشمول يقتضي الاحتياط وهو يكفي في بيان كون الحكم في مقام العمل هو الاحتياط
ويسوغ العقاب على ترك المشكوك فيه ويمكن الذب برجوع الامر الى تكليف متوسط بين عدم
التكليف راسا والتكليف بالواقع على ما هو عليه نظير ما ذكر في الشبهة الغير المحصورة في الجمع بين
عدم وجوب الاحتياط وعدم جواز ارتكاب الكل لشمول الاطلاق لحال الاشتباه لكنه يشكل بعد
رجوع الامر الى التوسط في العقاب دون التوسط في التكليف على ما يظهر مما تقدم في المقدمة
الثالثة بان ذلك انما يتم لو كان للاطلاق معارض من الدليل اللفظي يدل على عدم وجوب الاحتياط
حيث ان المطلق يحكم بالجمع المزبور وان امكن القول باستلزامه الجمع في معنى الخطاب بين المعنى
الحقيقي والمعنى المجازي لاقتضائه التكليف بالواقع كما هو حقه بالنسبة الى من يمكنه العلم وعدم
التكليف راسا بالنسبة الى من لم يمكنه ذلك واما لو كان القائم في المقام هو الخطاب وحده فلا

ترتب العقاب على
ذلك الاقل وبحكم بوجوبه وبقبح
العقاب على ترك ما زاد نعم يحب وجوبه
من الاجزاء والشرائط الى
لا يسلم الاكثر فالعقل يحكم

فلا يحكم العقل بقبح العقاب على ترك المشكوك فيه مع فرض احتمال البيان وعدم الوصول بل يحكم العقل
بلزوم الاحتياط الا ان يقال انه لا يلزم في معارض الاطلاق في المقام ان يكون من باب الدليل اللفظي
بل يكفي فيه قيام الاجماع على عدم لزوم الالتزام بجميع وجوه الشك كما لو كان الشك ناشئا من خبر ضعيف
او القياس او نحوهما مما هو كثير وكذا الظنون التي لم يثبت اعتبارها على القول بحجية الظنون الخاصة
فلا بد من الرجوع الى التكليف المتوسط المزبور فلما اشكل سد لزوم الاحتياط في موارد الشك فقد
سهل الخطب في الموارد المتنازع فيها من تلك الموارد ونظير ذلك ما اورده الوالد الماجد قدره على
المحقق القمي فيما حكم به من حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر في الاصول من عدم جزم العقل
بالقبح بعد ملاحظة ترتب الاحكام الدنيوية كالقتل ونهب الاموال واسر الاولاد بناء على قيام
الاجماع منا بل من الخاصة على ترتب الاحكام الدنيوية لكن منع بعض اصحابنا عن ذلك الا ان يقال
انه خرج ما خرج وبقي الباقي فلا يلزم من ثبوت عدم لزوم الاحتياط في بعض موارد الشك مع شمول
الاطلاق لحال الجهل عدم لزومه في المقام الا انه يندفع بان مناط لزوم الاحتياط لم يكن من باب العموم
اللفظي حتى يقال خرج ما خرج وبقي الباقي بل كان المناط هو حكم العقل بعدم شمول الاطلاق لحال
الجهل فلما ثبت خلاف مقتضى الشمول عن الاحتياط في بعض موارد الشك ورد به العقل فلا يحكم
العقل بلزوم الاحتياط في المقام ويسهل التخلف عن مقتضى الشمول وان قلت انه لو لم ينصب الآمر
دليلا على المشكوك فيه لا بد من القول بقبح العقاب على ترك المشكوك فيه وجواز البناء على الاصل
ولا فرق في قبح العقاب بين عدم البيان وعدم الوصول قلنا ان اصل هذا الفرض ممتنع لقبح الامر
بالمركب وعدم اقامة الدليل على بعض ما يعتبر فيه نعم لو علم الآمر بتطرق الشك للشخص فيما لم يقم دليل
على اعتباره في المركب مع كونه معتبرا فيه وكذا يكون عقله حاكما بلزوم الاحتياط فلا باس حينئذ بعدم نصب
الدليل والعقاب على الترك ويمكن ان يقال ان امتناع المفروض لا يوجب امتناع فرض الامكان ولا ان
انه على تقدير الامكان لا بد من البناء على الاصل كما لا بد من القول بعدم وجوب الاحتياط في صورة
عدم نصب الدليل كذا لا بد من القول به في صورة عدم الوصول مع النصب الا ان يقال ان منشا
الفرق هو وروده التقصير على الآمر في صورة عدم النصب دون عدم الوصول مع فرض شمول
الاطلاق لكن نقول لا مجال للشك في اعتبار شيء في العبادة مع العلم بعدم نصب دليل على الاعتبار

لكفاية اطلاق الامر بالمركب في الدفع وعدم الاعتبار الا ان يقال ان مجرد العلم بعدم نصب الدليل على
الاعتبار يوجب العلم بعدم الاعتبار والشك بدوي ولا حاجة الى الاطلاق حتى يتطرق عليه المقال
بامكان كون الاطلاق غير دافع فبعد العلم بعدم النصب لا مجال للشك لكن يمكن القول بانه مع العلم
بعدم نصب الدليل على الاعتبار يحتمل كون عدم نصب الدليل على الاعتبار لحكمة تقتضيه فبعد
فرض شمول الاطلاق لحال الجهل لا بد من الاتيان بالمشكوك فيه والشك لا يكون بدويا بل هو مستمر
الا ان يقال ان احتمال الحكمة غير ملتفت اليه ولا يمانع عن العلم العادي بعدم فاحسن ما يمكن القول
به في المقام ان يقال ان عمدة الاطلاقات التي يتاتى الكلام في شمولها لحال عدم امكان المعرفة انما هي اطلاقات
الكتاب وهي لا مجال للتمسك بها لورودها مورد الاجمال كما تقدم مضافا الى انتهائها بالنسبة الى حال
عدم امكان المعرفة وغيرها في مقام الاجمال كما يظهر مما تقدم فلا يتاتى الكلام في كون الاجماع على
اعتبار الاقل من باب شمول الاطلاق لا ثبوت التكليف الثانوي فيثبت وجوب الاقل بمقتضى العقل
والاجماع بل الضرورة وعدم وجوب الاكثر بمقتضى حكم العقل لكن نقول انه خلاف مقتضى التحقيق
المتقدم ولا سيما الشق الثاني لابتنائه على التحقيق على كون اطلاق الامر بالمركب واردا مورد البيان
ولا سيما الشق الاول بخلوه عن تاكيد الاستدلال بكون اطلاقات الكتاب واردة مورد الاجمال
وان قلت انه لا يتاتى التحقيق المتقدم على القول بكون الفاظ العبادات موضوعة للصحيح اذ على
القول المذكور يتطرق الاجمال ولا مجال للاطلاق حتى يتاتى احتمال شمول الاطلاق لحال عدم
امكان المعرفة قلنا ان الاجمال على القول المشار اليه انما هو في الموضوع له على المعروف وهذا لا ينافي
الورود مورد البيان بالنسبة الى الازمنة والامكنة والاحوال هذا هو الكلام في المقام حجة
ملاحظة ان حكم العقل بالبراءة في الشك في التكليف في شبهة الحرمة اعني العنوان المعروف المتنازع
فيه بين المجتهدين والاخباريين يطرد في المقام او يحكم العقل هنا بالاحتياط واما الادلة النقلية
التي استدل بها على البراءة في العنوان المذكور فمحل تقريب تماميتها يمكن دعوى ظهورها
في الوجوب النفسي بل هو الظاهر وفاقا للبعض لكن حيث سابقا ان الظهور لعله بدوي
واما بعد التدبر فالظاهر الشمول للوجوب الغيري فتقريبها في المقام دلالتها على عدم وجوب
الجزء المشكوك فيه مثلا على الجاهل كما تدل على عدم وجوب الشيء المشكوك وجوبه النفسي على الجاهل

لكن على تقدير ظهورها في الوجوب النفسي المشكوك فيه ينافي التمسك بها في المقام بتقريب ان لانها
على عدم وجوب الاكثر على الجاهل بناء على عدم معارضته بعدم وجوب الاقل لان وجوبه المردد بين
النفسي والغيري متيقنا في الوجوب لاتيان به كما لا ان يقال ان المرجع الى نفي الوجوب الغيري فلا
ينافي التمسك بها على تقدير ظهورها في الوجوب النفسي المشكوك فيه هذا ولو فرضنا حكم العقل
بوجوب الاحتياط في المقام فهل الادلة النقلية المستند اليها للبراءة بناء على تماميتها حاكمة على حكم
العقل او حكم العقل حاكم عليها فيه قولان فمقتضى كلام بعض الفحول الثاني قال في موضع لانسلم
حجب العلم في المقام لقيام الدليل وهو اصالة الاشتغال لان ما كان لنا اليه طريق ولو في الظاهر لا
يصدق في حقه حجب العلم قطعا والا لدلت هذه الادلة على عدم حجية الادلة الظنية كخبر الواحد
وشهادة العدلين وغيرهما فان التزم تخصيصها بما دل على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها
ايضا بما دل على حجية اصالة الاشتغال من عمومات دلة الاستصحاب ووجوب المقدمة العلمية
فقال والتحقيق ان يتمسك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي نظرا
الى حجب العلم وانتفائه بالنسبة الى جزئية الجزء المشكوك وشرطية الشرط المشكوك فيكون مقتضى
النص موضوعا ومرفوعا في الظاهر وتكون ساكتة عن حكمه فلا تكليف به لان ما ثبت عدم
جزئيته او عدم شرطيته في الظاهر لا يجب الاتيان به في الظاهر قطعا كما لو قام عليه نص بالخصوص
واصل الاشتغال ووجوب مقدمة العلم لا يثبتان الجزئية والشرطية في الظاهر بل بمجرد بقاء
الاشتغال وعدم البراءة في الظاهر بدونهما قال وبالجملة فمقتضى عموم هذه الروايات ان ماهية
العبادة عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فيتبين مورد التكليف ويرتفع عنها
الابهام والاجمال وينتفي الاشكال اقول ان الاستصحاب ان يقدم على رواية الحجب مثلا لو كان
كاشفا تعبديا عن الواقع كما قد يقال من باب ارتفاع الموضوع تعبدا نظير ما لو كان في البين خبر
الواحد لا ان ارتفاع الموضوع فيه ظني لكن لو كان الغرض منها ابداء تكليف ظاهري غير مربوط
بالواقع وغير ملحوظ فيه الواقع بان كان من باب التعبد الصرف نظير ما لو ورد نص بوجوب
البناء على الوجوب في الشك في الحرمة وكذا ما لو دل الدليل على الوجوب التخييري فيما دار الامر
فيه بين الوجوب والحرمة فلا تعارض بينه وبين ما يقتضيه مثل الرواية المذكورة من عدم

[illegible]

المؤاخذة على التكليف الواقعي حال الشك بل يعمل بظاهرهما واين هذا من دعوى كون الاستصحاب
لارتفاع موضوع مثل الرواية المذكورة واما وجوب المقدمة العلمية فهو انما يقتضي وجوب الاتيان
بالمشكوك جزئيته او شرطيته مثلا لو كان اطلاق التكليف شاملا لحال عدم امكان المعرفة فمقتضى
الاطلاق ثبوت التكليف بالمشكوك فيه لو كان واجبا في الواقع ومقتضى رواية الحجب عدم التكليف به لكن
ان النسبة من باب العموم والخصوص من وجه لعموم رواية الحجب لما لو لم يكن في البين اطلاق كالشك
في التكليف بل لعموم الرواية لحال عدم امكان معرفة ما ثبت التكليف به باطلاق او لو لوحظ العموم
مع اطلاق غير هذا الاطلاق وعموم الاطلاق لحال العلم واجتماعهما في حال عدم معرفة ما ثبت
التكليف به بالاطلاق لو لوحظ عموم رواية الحجب مع هذا الاطلاق فلا بد من الترجيح والتخيير نعم
يمكن ان يقال ان الامر في المقام من قبيل ما لو قيل اكرم زيدا ثم قيل لا تكرم في المسجد حيث لا تعارض
في الحكم فرضا وانما التعارض في الحكم كان الثاني تقييدا مكانيا فالنسبة من باب العموم والخصوص
المطلق فيقيد الاول بالثاني كما ان فيما نحن فيه يكون الاطلاق مطلقا بحسب الحال ايضا ورواية
الحجب مقيدة بحال الجهل فيبنى عليها قضية حمل المطلق على المقيد فيثبت عدم وجوب الاحتياط
فيما يشك في مدخليته في المأمور به بعد الاطلاق وجودا او عدما الا ان يقال ان هذا المقام
مبني على اشتراط اتحاد الجهة في العموم من الخصوص من وجه والا فالنسبة من باب العموم والخصوص من
وجه الا ان يقال ان الظاهر في مثال المقام التقييد ولو قلنا بكون النسبة من باب العموم والخصوص
من وجه ويتضح الحال غاية الوضوح بملاحظة ما حررناه في بحث المطلق والمقيد بعد ذلك ان
الظاهر من امثال رواية الحجب مما استدل به على تاصيل اصالة البراءة بعد دلالتها انما هو عدم
العقاب على التكليف الواقعي عند الجهل به وعدم استنادها في وقوع التكاليف الواقعية مع الجهل بها
فهو بيان في حكم العقل في المقام بوجوب الاحتياط لاقتضائه استدعاء وقوع التكليف الواقعي وترتب
العقاب على تركه فالظاهر من الادلة النقلية التي استدل بها لتاصيل اصل البراءة هو الترخيص في
خصوص ما جهل فيه التكليف الواقعي لا ما جهل فيه مطلق التكليف واقعا وظاهرا حتى لا يجري مع قيام
الدليل على التكليف الظاهري من باب ارتفاع الموضوع كما هو الحال في العقل من مستند اصل
البراءة وكذا الحال في مثل اصل البراءة بالنسبة الى ما يفيد التكليف الواقعي كخبر الواحد نعم غاية الامر

هي التخصيص او التخصيص كما هو مقالة القائل المذكور وبالجملة فكل من الادلة النقلية وحكم
العقل وارد في مقام الجهل بالواقع وبيان الحكم الظاهري للجاهل بوجوب ما شك في جزئيته مثلا
فليس حكم العقل بيانا للوجوب واقعا كما ان تلك الادلة ليست مقتضية لعدم الوجوب واقعا
ايضا بل كل منهما ناظر الى الجاهل بالواقع وموضوعهما متحد فكيف يوجب حكم العقل ارتفاع موضوع
تلك الادلة فيقع التعارض بينهما لغاية الامر تقييد تلك الادلة بحكم العقل وهذا بخلاف ما لو ورد خبر
الواحد بالوجوب حيث انه مبين الحكم الواقعي يقتضي ارتفاع الجهل فيوجب ارتفاع موضوع تلك
الادلة اعني الجاهل بالواقع وتحقيق الحال ان مقتضى الادلة النقلية التي استدل بها على تاصيل اصالة
البرائة بعد دلالتها على نفي التكليف النفسي والاعم من التكليف الغيري عدم التكليف النفسي ومطلقا
فيما لا نص فيه ومقتضى حكم العقل وكذا ما استدل به على وجوب الاحتياط في شبهة المحرمة من الشك
في التكليف هو ثبوت التكليف فيتاتى المنافاة والمعارضة بين الادلة النقلية المشار اليها وحكم
العقل على الاخير وكذا بينها وبين ما استدل به على وجوب الاحتياط من باب نفي الملزوم او اثبات
اللازم حيث ان الادلة النقلية المشار اليها تنفي وجوب امتثال التكليف الغير المبين وحكم العقل و
كذا ادلة وجوب الاحتياط تثبت لازم لزوم امتثال التكليف المذكور اعني وجوب الاحتياط والا
نظيرها لو قيل الشمس ليست بطالعة وقيل الشمس مضيئة بل يتاتى التعارض في لزوم امتثال
التكليف المذكور اذ مقتضى حكم العقل وكذا ادلة وجوب الاحتياط لزوم امتثال التكليف المذكور
نعم لو كان مقتضى حكم العقل وادلة وجوب الاحتياط هو ثبوت التكليف بتكليف ثانوي غير مستتبع
لثبوت التكليف كما مر لما كان في البين منافاة ولا معارضة وكان الاستدلال بالادلة النقلية
المشار اليها غير نافع في دفع ذلك التكليف وتحقيق الحال على الوجه الاتم الاكمل ان الادلة النقلية
التي استدل بها على تاصيل اصالة البرائة بعد دلالتها على نفي التكليف النفسي والاعم من
التكليف الغيري اما ان يكون المقصود بها عدم لزوم التكليف الواقعي النفسي او الاعم الغير المبين
كما هو الظاهر او يكون المقصود عدم لزوم التكليف النفسي او الاعم الغير المبين واقعيا كان او
ظاهريا اما على الاول فقد يتوهم عدم المنافاة بينها وبين حكم العقل وكذا ما دل على وجوب الاحتياط
في شبهة المحرمة من الشك في التكليف لكون الامر من باب اختلاف الموضوع لكون المنفي لزوم الحكم

الواقعي والمثبت هو الحكم الظاهري واما على الاخير فقد يتوهم عدم المنافاة في البين ايضا لكن
لانتفاء الموضوع لكن نقول انه على الاول اما ان يكون المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين بشخصه
تفصيلا اي على وجه المعرفة والظاهر انه مقالة بعض اصحابنا فيما ياتي منه لكن المرجع فيه الى عدم التكليف
بالايطاق في باب مجهول الحكم حيث ان مجهول الحكم لا يمكن الاتيان به تفصيلا ولا فائدة في افادته
الا ان يقال ان الامر نظير ما دل من الايات على عدم التكليف بما لا يطاق نحو قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا
الا وسعها بناء على كون الوسع بمعنى الطاقة كما هو الاظهر لا اليسر كما هو مقتضى الاستدلال به
على قاعدة نفي العسر والحرج لكن نقول انه ولو كان افادة عدم لزوم الحكم الواقعي الغير المبين بشخصه
تفصيلا خالية عن المقال ولا باس بها لكنه خلاف الظاهر بلا شبهة او يكون المقصود عدم لزوم
التكليف الغير المبين بشخصه لا تفصيلا ولا اجمالا اي ولا بطريق الاحتياط ولعله الظاهر من بعض
المتقدم وهو الاظهر او يكون المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين لا بشخصه ولا بوصف اي
ولا بلزوم امتثاله اجمالا اي بالاحتياط تفصيلا او لا تفصيلا ولا اجمالا او بوجه اخر اما ان يؤخذ
العموم في جانب الموضوع والحكم او يؤخذ العموم في الجانبين او يؤخذ الخصوص في جانب الموضوع
والعموم في جانب الحكم او بالعكس اما لو كان المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين بشخصه تفصيلا
فلا تعارض بين تلك الادلة وحكم العقل وما دل على وجوب الاحتياط في شبهة المحرمة من الشك
في المكلف به لاختلاف الحكم بنفي التفصيل واثبات الاجمال وبعبارة اخرى اختلاف الحكم بالواقعية
والظاهرية وتوهم كون الامر من باب اختلاف الموضوع ليس على ما ينبغي الا ان يقال ان الحكم
هو مجرد النفي والاثبات واما الاجمال والتفصيل من باب الموضوع وبعبارة اخرى الحكم
الواقعي والظاهري من باب الموضوع نظيره ما قيل في مفهوم الموافقة في اية التافيف من ان
جعل الحكم الحرمة واريد الحكم بها على ضرب الابوين فالامر من باب المفهوم لان الموضوع المذكور
هو التافيف فلم يذكر موضوع الحكم وان جعل الحكم بها على الابوين فالامر من باب المنطوق
لذكر موضوع الحكم اعني الابوين واما لو كان المقصود عدم لزوم التكليف المشار اليه
لا تفصيلا ولا اجمالا فيتاتى التعارض في البين لمنافاة نفي التفصيل والاجمال مع اثبات
الاجمال في الموضوع المتحد فرضا نعم لو كان الحكم الظاهري مستقلا غير مربوط بالواقع

كما تقدم مثاله فلا ينافي التعارض لاختلاف الحكم لكون المنفي الحكم الواقعي والمثبت الحكم الظاهري واما
لو كان المقصود عدم لزوم مطلق التكليف الواقعي لغير المبين تخصصا ولا وصفا تفصيلا فلا تعارض
لانتفاء الموضوع لخروج الامر عن التكليف لغير المبين اجمالا الاعلى الغير المبين بوصفه بدلا لانه حكم العقل او ما
دل على وجوب الاحتياط يوجب خروج التكليف عن موضوع الادلة النقلية نظير ما لو دل دليل على
الحكم الواقعي حيث انه يوجب خروج الامر عن التكليف الغير المبين بشخصه واما لو كان المقصود عدم
لزوم التكليف المشار اليه لا تفصيلا ولا اجمالا الا فلا تعارض لانتفاء الموضوع على حسب التقرير
المذكور ولا يحصل بين هذه الصورة والصورة السابقة حاصل الا المحل الثاني فلما ان يكون
المقصود عدم لزوم مطلق التكليف الغير المبين تخصصا تفصيلا او لا تفصيلا ولا اجمالا او عدم لزوم
مطلق التكليف الغير المبين تخصصا ولا وصفا تفصيلا او لا تفصيلا ولا اجمالا لكن على اي حال لا ينافي
التعارض بالنسبة الى الحكم الظاهري لانتفاء الموضوع واما بالنسبة الى الحكم الواقعي فالحال على منوال
ما مر فلو كان المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين تخصصا تفصيلا فلا تعارض في البين لاختلاف
الحكم او الموضوع ولو كان المقصود عدم لزوم التكليف المشار اليه لا تفصيلا ولا اجمالا فينافي التعارض
نعم لا ينافي التعارض لو كان الحكم الظاهري مستقلا غير مربوط بالواقع ولو كان المقصود عدم لزوم
التكليف الغير المبين تخصصا ولا وصفا تفصيلا فلا تعارض لانتفاء الموضوع ولو كان المقصود عدم
لزوم التكليف المشار اليه لا تفصيلا ولا اجمالا فلا تعارض ايضا لانتفاء الموضوع وبما مر يظهر
ضعف ما اورد على الاستدلال بالايات على اصالة البراءة في شبهة الحرمة من الشك في التكليف
من ان غاية ما تدل الآية عليه عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول وانما فلا ينافي ورود الدليل
العام على وجوب الاجتناب فيما يحتمل التحريم ومن المعلوم ان القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا
يقول به الا عن دليل فاللازم على من ينكر وجوب الاحتياط رد ذلك الدليل او معارضته بما يدل
على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط في الباب مرجعه الى عدم ارتباط الايات بالمدعى وعدم منافاتها
مع دليل الخصم اعني ما استدل به على وجوب الاحتياط اذ المدعى انتفاء الحكم الظاهري اعني وجوب
الاحتياط حيث ان النزاع فيه ومفاد الايات انتفاء لزوم امتثال الحكم الواقعي كالحرمة الواقعية مع
ذلك الظاهر ان الاولى في قوله او معارضته سهو عن الواو اذ اللازم في كل باب وجود المقتضي وعدم

المانع كما تقدم في كل مقام الاستدلال على المدعى وورد دليل الخصم فلا يكفي للقائل باصالة البراءة ما استدل
به على وجوب الاحتياط بل لا بد منه ومن معارضته بما يدل على الرخصة بل العمدة في المقام المعارضة والا فكل
من استدل بالايات قد رد اخبار الاحتياط وان قلت هذا على تقدير كون الغرض ان مفاد الايات نفي
لزوم الحكم الواقعي الغير المبين حيث انه لا ينافي وجوب الاحتياط في الظاهر فعلى من ينكره اعني القائل باصالة
البراءة رد الاستدلال على عدم الوجوب لكن مقصوده كون مفاد الايات عدم لزوم مطلق التكليف
واقعيا كان وظاهريا فالاستدلال بالايات لا ينافي في قبال الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط قلت
بعد عدم مساعدة كلامه لتعميم الايات انه يكفي على ذلك رد الاستدلال على وجوب الاحتياط ولا حاجة
الى الاستدلال بغير الايات كما هو مقتضى قوله او بما يعارضه حيث ان مقتضاه الاستدلال بغير الايات
وان قلت ان مقصوده ان الايات تعم الحكم الظاهري والامر في الاحتياط على هذا من باب رفع الموضوع
الا ان القائل بالبراءة يتمحض له الامر بتوهين ادلة الاحتياط بردها او اقامة المعارض لها اعني ما دل
على كون حكم الجاهل بالواقع هو البراءة وهذا المفاد غير مفاد الايات بناء على عمومها الحكم الظاهري
كما هو المفروض قلت انه على هذا لا ايراد على الاستدلال بالايات غاية الامر انه دفع تحقيق كلام وتنقيح
مرام في المقام بل الامر من باب توضيح الواضح اذ لا يتم المرام في مورد من الموارد الا بايجاد المقتضي ودفع
المانع والمفروض ان الايات تامة في الاقتضاء ولا مجال في المقتضي لدفع المانع ولا معنى للايراد على
ايجاد المقتضي بعدم دفعه للمانع وهذا بين الفساد مع انه على هذا يلزم بطلان الاستدلال في جميع
الموارد في جميع الفنون لعدم وفاء المقتضي بدفع المانع وبالجملة ان كان الامر من باب اختلاف الموضوع
بكون مفاد الايات نفي الحكم الواقعي الغير المبين بشخصه وكون مفاد ادلة الاحتياط الحكم الظاهري
فلا مناص من رد ادلة الاحتياط واظهار المعارض عن الاستدلال على البراءة في مقام الظاهر وان
كان الامر من باب رفع الموضوع بكون مفاد الايات نفي مطلق الحكم الغير المبين مع قطع النظر عن ان
التعارض بالنسبة الى الحكم الواقعي فلا ايراد على الاستدلال بالايات اذ الايراد على المقتضي باظهار
النقص فيه ولا مجال للايراد عليه بعدم وفائه بدفع المانع نعم غاية الامر على هذا ان الاستدلال على
المدعى بايجاد المقتضي ماخوذ فيه عدم قيام المانع وبهذا يتبين انحلال الاستدلال هنا عن الاستدلال
في سائر الموارد وليس الايراد بلزوم رد دليل المانع او اظهار المعارض الا بلا الترتيب كيف

رسالة في تحقيق اصالة الاشتغال او البرائة

لا ولو لا الايات نعم عدم غيرها مما يقتضي البناء على البرائة لما كان يكفي ترداد الاحتياط لعدم امضاء
ترداد الاحتياط البناء على البرائة للزوم الاستدلال عليه بايجاد المقتضي كما هو الحال في سائر
المخاصمات فانه لا يكفي للنافي في المقصود ترداد استدلال المثبت بل لا بد من الاستدلال على النفي
بخلاف ما لو كان في البين تلك الايات فانها تكفي بعد ترداد الاحتياط في البناء على البرائة وكفى به
فائدة كل الفائدة قوله والتحقيق ما الظاهر ان العدل عن التمسك بالاصل في نفي الحكم التكليفي الى التمسك
به في نفي الحكم الوضعي من جهة ان اصالة البرائة عن الوجوب انما تجري بشرط عدم جريان اصالة الاشتغال
على ما يظهر مما قرره واما اصالة عدم الجزئية والشرطية فاصالة الاشتغال تجري بشرط جريانها
حيث انها تقتضي الوجوب والوجوب مما ينافي بشرط عدم ثبوت عدم الجزئية والشرطية خالية عن
المعارض فلا بد من العمل بها وحكم البعض المتقدم في موضع اخر بان المستفاد من ادلة اصل البرائة انما هو
مجرد نفي الحكم لا اثبات لوازمه العادية لكون الهيئة المجعولة معراة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط
فلا يصلح دليلا على نفي الجزئية والشرطية ليتعين به الهيئة المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال بل ح
قضية ثبوت الاشتغال بها وجوب الاتيان بهما تحصيلا لليقين بالبرائة فالوجوب من باب وجوب
مقدمة العلم بالواجب لا مقدمة الواجب الى ان قال نعم لا يبعد دعوى مساعدة جملة من اخبار
الباب على اصالة عدم الزيادة المشكوك فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم او عدم العلم بالتكليف
المشكوك فيه ليتوجه دعوى عدم حجب العلم فيه بالنظر الى الظاهر تحصيلا لليقين بالبرائة كما في سائر الاحكام
الظاهرية بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية مما شك في جزئيته او شرطيته من حيث حجب
العلم عنها ظاهرا او واقعا اذ ليس في وجوبها من باب المقدمة تحصيلا لليقين بالبرائة دلالة على اثبات الجزئية
او الشرطية للواجب مطلقا فاذا ثبت بعموم الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيته او شرطيته في
الظاهر حصل العلم بالبرائة في الظاهر فيسقط اعتبار كونه مقدمة وهل هذا الا سقوط اعتبار جزئية
ما عدا الاركان حق الناسي وشرطية بعض الشروط كطهارة البدن واللباس بالنسبة الى الجاهل
اقول ان مقصوده انه بعد ثبوت الاشتغال بالهيئة المخترعة لا مجال للاكتفاء بالاقل الا بعد ثابتية
نفي الجزئية المشكوكة واصل البرائة وان ينفي الوجوب الغيري كما ينفي الوجوب النفسي الا انه لا يفي باثبات
اللوازم العادية لعدم الوجوب تضمنه عدم اعتبار الاصل المثبت فلا ينافي من نفي الوجوب

في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية

المشكوك فيه نفي الجزئية فلا ثمرة في اجراء الاصل في وجوب الجزء المشكوك فيه واجرائه لعدم اجزائه فكما
كان يجب الاحتياط لو لم يكن الاصل جاريا لقضية الاشتغال فكذا الحال مع جريانه نعم يمكن اجراء الاصل
في نفس الجزئية المشكوكة من جهة حجب العلم عنها ظاهرا وظاهرا وان قلت ان حجب العلم واقعا وان يكن
ظاهرا لكن الحجب ظاهرا ممنوع لقاعدة الاشتغال قلت ان قاعدة الاشتغال لا تقتضي الجزئية بل
تقتضي لزوم الاتيان تحصيلا للبرائة اليقينية اي العلم بالبرائة فاجراء اصالة البرائة في الجزئية خال
عن المعارض فيثبت عدم الجزئية في الظاهر بما في اليقين بالبرائة الظاهرية لكن يضعف ما ذكره
في عدم وفاء اصل البرائة عن الوجوب بنفي الجزئية من جهة عدم اعتبار الاصل المثبت بعد تسليم
كون عدم الجزئية من لوازم عدم الوجوب دون العكس باعتبار الاصل المثبت على الاظهر ولا سيما في
مثل المقام مما كان الامر التعبدي فيه منوطا بنظر الشارع واعتباره وايضا اجراء اصالة البرائة
في باب الجزئية والشرطية مدفوع بعدم وفاء اصل البرائة بنفي الاحكام الوضعية بعد كونها احكاما
مستقلة كما يظهر تمام لو كان الجزئية والشرطية من الاحكام الوضعية والا فالامر في المقام اوضح ومع
هذا نقول انه لو لم يكن نفي الوجوب وافيا في المقام بنفي الجزئية من جهة عدم اعتبار الاصل المثبت فنقول
انه لا مجال للاكتفاء بالاقل بعد ثبوت الاشتغال بالهيئة المخترعة في الجملة الا بعد ثبوت تعين الهيئة
المخترعة في الاقل ولو في الظاهر واصالة عدم الجزئية غير وافية بذلك لانه من اللوازم العادية لعدم
الجزئية فلا ثمرة في اصالة عدم الجزئية فقاعدة الاشتغال تقتضي لزوم الاحتياط فكما كان يجب
الاحتياط لو لم يكن اصالة عدم الجزئية جارية لقضية الاشتغال فكذا الحال مع جريانها ثم ان قوله
اذ ليس في وجوبها من باب المقدمة جواب عما لو قيل بالمنع من حجب العلم ظاهرا لفرض حكم العقل بلزوم
الاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية فهو تعليل لدعوى حجب العلم ظاهرا ولا يصح كونه علة
لدعوى حجب العلم واقعا فقط ولا مع دعوى حجب العلم ظاهرا كما هو ظاهر مع ان الظاهر كونه راجعا
الى دعوى حجب العلم واقعا بمقتضى رجوع القيد الى الاخير ولا اقل من رجوعه الى الواقع والظاهر فهو
قد بنى على ما يبعد عن الظاهر بمرتبتين وعن بعض القول بالاول وعليه جرى بعض اصحابنا نظرا الى
ان الشارع اخبر بنفي العقاب على ترك الاكثر ولو كان واجبا في الواقع فلا يقتضي العقل وجوبه من باب
الاحتياط الراجع الى وجوب دفع العقاب المحتمل نظيرها اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك

وذكر بعض الفحول ان القول الاول الى العقل ... يكون الادلة النقلية ... علي بنائها على بيانها ... تم ... [illegible]

ترك الصلوة الى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية فانه يخرج بذلك من باب المقدمة لان المفروض ان تركها لا يفضى الى العقاب لقول ان اخبار الشارع بنفى العقاب على ترك الاكثر لو كان واجبا فى الواقع من باب عموم ما دل على عدم العقاب على التكليف المشكوك فيه يقتضى عدم ثبوت التكليف حال عدم امكان معرفته وحكم العقل بوجوب الاحتياط مبنى على شمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفة فينافى التعارض كما يظهر تمام كما ان الاخبار بعدم المؤاخذة على ترك الصلوة الى جهة خاصة ينافى شمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفة وليس معناه خروج الجهة عن المقدمة كما ادعاه المستدل لاقتضائه بظاهره بقاء التكليف وكون سائر الجهات من باب المقدمة مع ان المفروض انتفائها لاخبار بعدم التكليف نعم لو اخبر فى قضية خاصة بعدم العقاب على ترك الصلوة الى الجهة خاصة امكن كونه من باب كون الواجب واقعا هو الاقل وكون القبلة فى غير تلك الجهة الخاصة فلا منافاة بين ذلك وشمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفة لكن ذلك خارج عما نحن فيه والظاهر ان الاستدلال المذكور مبنى على الجمع بين شمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفة وعدم لزوم الاحتياط كما جرى عليه المستدل فى بعض المطالب المتقدمة لكن دونه الاشكال كما يظهر تمام تقد المخصص مما تقدم ان اخبار البرائة ليست مقدمة على حكم العقل من باب التخصص كما هو مقتضى القول الاول ولا حكم العقل مقدم على اخبار البرائة من باب التخصص كما هو مقتضى القول الثانى الا ان اخبار البرائة مقدمة من باب التخصيص حيث ان حكم العقل فرع شمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفة واخبار البرائة مقدمة على الاطلاق من باب التخصيص و للقول بوجوب الاحتياط حكم العقل القاطع بوجوب تحصيل اليقين بالبرائة عن الاشتغال اليقينى واستصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل واشتراك المعدومين مع الحاضرين فى الاحكام فانه يقتضى اشتراكنا معاشر المعدومين مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلا وتوقف صدق الاطاعة المامور بها فى قوله سبحانه اطيعوا الله واطيعوا الرسول على الاتيان بالمشكوك فيه ووجوب دفع الضرر المحتمل وهو العقاب المحتمل قطعا ووجوب المقدمة العلمية للواجب وان قصد القربة غير ممكن بالاتيان بالاقل لعدم العلم بمطلوبيته فى ذاته فلا يجوز الاقتصار فى العبادات على الاتيان بالاقل بل لا بد من الاتيان بالمشكوك فيه اى بالاكثر وما دل بظاهره على وجوب الاحتياط من الكتاب والسنة

وفى الكل

وفى الكل نظر اما الاول فلانه لا يتم الا على تقدير شمول الاطلاق لحال عدم امكان معرفة المامور به حيث انه لما ورد الامر باتيان العبادات فى الكتاب يكون المامور به هو الصلوة الواقعية مثلا فيجب الاتيان بما شك فى جزئيته او شرطيته وترك ما شك فى مانعيته تحصيلا للواقع والا فالمفروض فى المقام الشك فى مقدار الاشتغال فالقدر الذى ثبت الاشتغال به يحكم العقل بلزوم تحصيل البرائة على الوجه المعتبر فى الشرع ولا ينكره من ينكر وجوب الاحتياط واما ما شك فى الاشتغال به فعلا او تركا فلا حكم للعقل بلزوم الاتيان به او تركه بل هو انما يحكم بعدم الحرج فى تركه او فعله بل قد سمعت التحقيق من وجوب الاحتياط مع القول بشمول الاطلاق لصورة عدم امكان معرفة المامور به و بوجه آخر الوجه المذكور لا يتم الا على التقدير المزبور واما على التقدير الاخر كما هو الاظهر فمقتضى قضية الشك فى شمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفة جواز ترك المامور به راسا كما يظهر تمام الا انه قد ثبت بالضرورة لزوم الاتيان بما ثبت جزئيته او شرطيته للمامور به وترك ما ثبت مانعيته له فلا اشتغال لنا يقينا الا بما قام الضرورة عليه والمفروض ان المكلف اتى به فلا مجال للزوم الاحتياط فى باب المشكوك فيه فعلا او تركا ومع هذا اقول ان الوجه المذكور لا يتم الا على التقدير المزبور ولا يجرى الا فيما لو كان المكلف به ثابتا بالخطاب فلا يجرى فيما لو كان المكلف به ثابتا بالعقل او بالاجماع النزاع اهم كما يظهر تمامه وبعد ذلك اقول انه لو كان المقصود باليقين فى حكم العقل بوجوب اليقين بالبرائة هو اليقين اللغوى فهو واضح الفساد لعدم امكان الاتيان بعبادة يقينية كما لا يخفى بل هو خلاف مقتضى حجية الادلة الظنية الاجتهادية كخبر الواحد والادلة العملية كالاستصحاب كيف لا وهو حجة فى باب الاحكام مع الظن بالخلاف على القول بحجية الظنون الخاصة بل هو حجة فى باب الموضوعات مع الظن بالخلاف على المشهور بل يصح الصلوة مع الظن بنجاسة الثوب والبدن لو كان مسبوقا بالطهارة ولو على القول بعدم اعتبار الظن فى الموضوعات قضية ان المستفاد من الاستقراء فى الاخبار عدم اعتبار الظن بالنجاسة وان كان المقصود هو اليقين الشرعى فضيانه كما يجوز الاكتفاء بالاستصحاب مع الشك والظن بالخلاف بمقتضى كونه من الادلة العملية التعبدية فكذا يجوز الاتيان بالاقل دفعا للمشكوك فيه بالدليل العملى المعتبر شرعا اعنى اصل البرائة فالاشتغال وان كان يقينيا لكن يكفى فى تحصيل البرائة وتفريغ الذمة عنه كونه على الوجه المعتبر شرعا والبرائة الشرعية تنافى فى المقام

قد عارضت ... السيد الرضي ... الاصل ... علم ... بان التكليف بالعبادة ... للعجز والاكان تحقيقا ... [illegible]

دفعا للشكوك فيه وجوبا او حرمة باصل البراءة بملاحظة كونه من الادلة العملية المعتبرة شرعا فلا يجب
الاحتياط واما الثاني فلانه لا يتم الا على القول بشمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفة والقائل بعدم
لزوم الاحتياط وجريان اصل البراءة لا يقول بذلك بل كما يظهر مما مرّ انما يقول بعدم شمول الاطلاق لحال
عدم امكان المعرفة راسا او يقول بالشمول لكن لا على وجه التكليف بالواقع على ما هو عليه بل بثبوت
تكليف متوسط بينه وبين عدم التكليف راسا اى ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الثابت حجيته فى
ثبوت التكليف وعلى كل منهما لم يثبت الاشتغال الا بما ثبت فلا مجال للاستصحاب ايضا اذ الاشتغال
فى المقام لو كان قابلا للبقاء فالاستصحاب لا يثبت الا بقائه واما وجوب الاحتياط فهو لا يثبت الا بضم
حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة الا ان يقال ان لعدم ثبوت بقاء الاشتغال ولو ثبت لبقا
بالاستصحاب فحكم العقل ظاهر ولا باس بعدم ذكره لا انه يرجع الامر الى الوجه الاول ولا حاجة فيه
الى الاستصحاب فلا باس بالتمسك بالاستصحاب فى الباب لافادته بنفسه وجوب الاحتياط ويغاير مع
الاستدلال بالعقل بالاستقلال الكافى الوجه الاول هذا ما كتبته فى سوابق الاحوال وتحرير المحل
ان يقال انه لو كان التمسك بالاستصحاب بعد فرض اجراء اصل البراءة ان كان الغرض جريانه فى استصحاب
الاشتغال بعد اداء الصلوة على الوجه المشكوك فيه لحصول ما شك فى جزئيته وشرطيته او الاشتمال على
ما شك فى مانعيته مع كون الصلوة على الوجه المذكور من باب العمل باصل البراءة فيظهر ما فيه بما ياتى
ان كان التمسك به مع قطع النظر عن اصل البراءة فنقول ان الاشتغال على وجه الاجمال كان متيقن
الثبوت فى الزمان الاول وهو مورد البحث وموضع النزاع فلا مجال للاستدلال به على وجوب
الاحتياط وبما ياتى الاستدلال بحكم العقل كما هو المدرك فى الوجه الاول والشك فى حصول الامتثال
على تقدير الاتيان بالمكلف به على الوجه المشكوك فيه كان حاصلا فى الزمان الاول ولم يتطرق فى الزمان
الثانى فلو كان الاستصحاب بنفسه كافيا فى وجوب الاحتياط لكان القطع باجمال الاشتغال فى
الزمان الاول كافيا بالفحوى اذ ثبوت الاشتغال بالاستصحاب انما هو ثبوت بطريق تعبدى
وثبوته فى الزمان الاول كان بالقطع وبالجملة فثبوت الاشتغال فى الجملة فى الزمان الاول كما لا
يكفى فى الاستدلال به فكذا الحال فى ثبوته فى الزمان الثانى وكما لا بد من التمسك بحكم العقل فيما لو
كان الشك قبل العمل فكذا الحال لو كان الشك فيما بعد العمل فلو كان اخذ الاستصحاب لازما

لكان

١١٦ لكان الاستدلال بالوجه الاول ناقصا ولو كان الاستدلال بالوجه الاول تاما لكان الحكم بالاستصحاب
مستدركا بل اخذ من قبيل الاكل من القفا اذ الاستصحاب لا يكفى مؤنة الاحتياط بدون ضم حكم
العقل ولو ضم حكم العقل فالاشتغال الاجمالى فى الزمان الاول يكفى فى الاستدلال كما هو المناط
فى الوجه الاول فغاية الامر فى الاستصحاب اثبات بقاء الاشتغال الثابت فى الزمان الاول فى
الزمان الثانى ولا بد فى تمام الدليل من التمسك بحكم العقل الكافى لو ضم الى ثبوت اجمال الاشتغال
فى الزمان الاول كما هو المدار فى الوجه الاول نعم لو قلنا بترتيب الحكم العقلى على الاستصحاب فلا ما
بالتمسك بالاستصحاب ايضا الاستصحاب ان كان مقدما على اصل البراءة عند التعارض
الا انه لا يجرى فى البين اذ المعتبر فيه السبق واللحوق ولا سبق فى مقام استنباط المكلف به ولا
يتصور فيه السبق واللحوق فبعد احراز المكلف به بالادلة الشرعية المثبتة والنافية يحصل
البراءة فى مقام التحصيل بالاتيان فلا مسرح للاستصحاب بوجه آخر من يقول بعدم وجوب
الاحتياط فى الزمان السابق وجوب الاكثر فيتعين الاشتغال بالاقل فوجوب الاكثر منتف فى
الزمان السابق فكيف يبقى فى الزمان اللاحق وبوجه ثالث التمسك بالاستصحاب فى المقام من
جهة الاشتباه بين المفهوم والمصداق كما يقع غير عزيز حيث ان الاستصحاب يتعلق بالمصداق و
اصل البراءة يتعلق بالمفهوم ولا سبق ولا لحوق فى الثانى وان يتحقق فى الاول فلما احرز
المفهوم فى المقام بالدليل الاجتهادى والعملى فرضا فلا بد من ترتيب آثار وجوده على مصاديقه
من آثاره رفع الاشتغال نظير انه لو شك فى دين مانع الحج فيدفع الدين بالاصل فيجب الحج عملا بالدليل
العملى والاجتهادى على ما حررناه فى محله بل على ذلك المنوال الحال فى جميع الادلة الاجتهادية بل
الامور العادية حيث ان احكام المفهوم تسرى الى المصاديق الافراد ومنه عموم المفرد المعرف
باللام من باب الشرطين لو كان فى تلو النهى او النفى او متعلقا للحكم الوضعى على ما حررناه فى محله
كلا هذا لو كان الغرض من الاستصحاب استصحاب الاشتغال ولو كان الغرض استصحاب وجوب ما وجب
سابقا او استصحاب عدم الاتيان بالواجب الواقعى فيظهر فساد التمسك به بما سمعت مما ذكر
بعدم جريان الاستصحاب فى المقام من جهة ان العقل على القول بوجوب الاحتياط يحكم بوجوب
الاحتياط من اول الامر بل الاتيان بالامر وبعد هذا يكون حكم العقل باقيا قطعا والا لم

يكن

يمكن نفيها بوجوب الاحتياط اولاً وهو خلاف الفرض وثانياً ان الظاهر كون المقصود به عدم جريان
الاستصحاب من جهة حكم العقل القاطع ببقاء الاشتغال اذ لابد فی الاستصحاب من الشك فی البقاء
وكما يرفع حكم العقل موضوع اصل البرائة فلا ينافی التعارض بينهما فكذا يرفع موضوع الاستصحاب فلا
ينافی التعاضد اذ رفع الموضوع كما يمنع عن التعارض كذا يمنع عن التعاضد ومن هذا عدم تعاضد
الاستصحاب الوارد والمورود كالاينافی التعارض بينهما كما حررناه فی محله الا ان الغرض استصحاب
الاشتغال الواقعی وهو مشكوك البقاء وحكم العقل القاطع بزوال الامر هو الباقی بعد الاتيان
بالاقل انما هو وجوب تحصيل اليقين بالفراغ واين احدهما من الاخر وبوجه اخر الغرض استصحاب
الاشتغال الواقعی وهو اغنی الاشتغال الواقعی مشكوك البقاء وحكم العقل يفيد الجزم بالحكم
الظاهری اعنی وجوب الاحتياط ولا يفيد الجزم بالحكم الواقعی حيث انه لا يفيد كون المشكوك فيه جزءاً
فی الواقع مثلاً وانما يفيد لزوم الاتيان به من باب الاحتياط فهو لا يرفع موضوع الاستصحاب اعنی
الشك فی البقاء فكل من العقل والاستصحاب يفيد الحكم الظاهری الا ان الاول قطعی المفاد و
الثانی مفاده من باب التعبد ومورد هما متحد فيتاتی التعاضد هذا ما كتبته فی سوابق الايام
وتحقيق الكلام فی المقام انه ان كان التمسك بالاستصحاب باعتبار ترتيب الحكم العقلی اعنی وجوب
الاحتياط فحكم العقل لا يرفع موضوع الاستصحاب اذ موضوعه الشك فی بقاء الاشتغال واقعاً
وهو لا يرتفع الا بما يوجب رفع الشك ذاتاً سواء كان مفيداً للعلم بالبقاء او العلم بالزوال او تعبداً
كما فی تعارض الاستصحاب الوارد والمورود وحكم العقل لا يفيد الا الحكم الظاهری فيجتمع الاستصحاب
مع حكم العقل ومفاد كل منهما حكم عملی الا ان مفاد الاول حكم قطعی ومفاد الثانی حكم ظنی وان
قلت لا نلاحظ هنهنا النسبة بين مدرك حكم العقل اعنی شمول الاطلاقات لحال عدم امكان
المعرفة واخبار اليقين كما جريت علی لحاظ الاطلاقات وادلة البرائة النقلية قلت لان مفاد
الاطلاقات حكم اجتهادی فی الزمان الاول ومفاد الاستصحاب حكم عملی فی الزمان الثانی فلا
تعاضد بينهما نعم يتاتی التعاضد بين نتيجة الاطلاقات اعنی حكم العقل بوجوب الاحتياط الثابت فی
الزمان الاول والثانی وحكم العقل واما ادلة البرائة فهی تقتضی البرائة عن التكليف فی الواقع فی
الزمان الاول فی حال عدم امكان المعرفة والاطلاقات تفيد التكليف فی الزمان الاول فی حال

عدم امكان المعرفة وان قلت ان اصل البرائة من الادلة الاجتهادية قلت لا عبرة بالاصطلاح الا
كما ذكرناه وهل ترى فرقاً بين ما لو ثبت اشتراط الصلوة بشیء ثم ثبت الاشتراط بحال عدم امكان المعرفة
وما لو ثبت الاشتراط بشیء ثم خصص الاشتراط بحال امكان المعرفة بمقتضی ادلة البرائة وان كان التمسك
بدون ملاحظة ترتيب الحكم العقلی فالاستصحاب يحقق موضوع حكم العقل لانه يثبت الاشتغال لو
فی حال عدم امكان المعرفة ويتفرع عليه حكم العقل ومع ما سمعت نقول ان مدرك كلام المحقق القمی حكم
بحكومة اصل البرائة كما مر علی عدم توجه التكليف بالصلوة مثلاً الی من شك فی جزئية شیء او شرطيته او ما نعيته
لها وكون وجوب ما ثبت جزئيته او شرطيته وحرمة ما ثبت مانعيته لها من باب التكليف الثانوی
قضية الاجماع علی حجية ظن المجتهد فلم يثبت الاشتغال بالواقع علی وجه الاجمال حتی يتاتی الاستصحاب
ومع هذا نقول ان الشك فی البرائة ناش من الشك فی الاشتراط مثلاً فيقدم اصل البرائة الجاری فی
الوجوب المستلزم لنفی الاشتراط من باب استلزام انتفاء اللازم لانتفاء الملزوم او يقدم اصل العدم
الجاری فی الاشتراط المذكور يمكن ان يقال ان ذلك مبنی علی تقديم الاستصحاب الوارد علی الاستصحاب
المورود بل هو مبنی علی تقديم الاصل الجاری فی الشك السببی علی الاصل الجاری فی الشك المسببی
مطلقاً ودونه الكلام اذ لو كان المدرك فی تقديم الاستصحاب الوارد علی الاستصحاب المورود بعد
شمول اخبار اليقين للاستصحاب الوارد دون الاستصحاب المورود فلابد فی تقديم اصالة العدم
مثلاً هنا علی الاستصحاب من دعوی عدم شمول اخبار اليقين المراد مدرك اصل العدم لطريقة
العقلاء واعتبار طريقة العقلاء بعد طريق مغير ثابت لعدم ثبوت اطلاع ارباب العصمة عليهم الصلوة و
السلام والتحية بالطريق المتعارف كيف لا ولم يكن تقديم اصل العدم علی استصحاب الاشتغال
غالب الوقوع فی زمان ارباب العصمة بل لم يكن واتعاد بما سمعت يظهر الكلام فی تقديم اصل البرائة علی
استصحاب الاشتغال هذا ما كتبته سابقاً والان اقول انه لما ثبت بما تقدم عدم امكان القول بشمول
اطلاقات الامر بالصلوة مثلاً لحال امتناع العلم للزوم الاحتياط فی جميع الشكوك وكذا عدم امكان
القول بعدم الشمول للزوم انقطاع التكليف فی زمان الغيبة فنقول انه لا محيص ولا محيد عن الاتيان
بما ثبت جزئيته او شرطيته وما نعيته بالاجماع والضرورة واما ما شك فی جزئيته او شرطيته ومانعيته
والفرق بين هذا وما افاده المحقق القمی انه يقول بعدم ثبوت التكليف فيما زاد علی ما ظن جزئيته و

فلا دليل علی وجوب الاتيان
فلم يثبت التكليف فی غير ما ثبت
جزئيته او شرطيته او

رسالة فی تحقیق اصالة الاشتغال والبرائة

شرطیته او مانعیته بعد عدم ثبوت التکلیف بالواقع فی حال امتناع العلم فالمرجع فی الفرق بین مقالة المحقق
الحمی وما قلناه الی الفرق بین ثبوت عدم التکلیف بالواقع فی حال امتناع العلم بحسب ظاهر الاطلاق و
عدم ثبوت التکلیف بالواقع فی حال امتناع العلم بحسب ظاهر الاطلاق وبوجه آخر المرجع فی الفرق المذکور
الی الفرق بین عدم شمول الاطلاقات لحال امتناع العلم وعدم شمول ثبوت الاطلاقات لحال امتناع
العلم وبعبارة اخری ثبوت عدم الشمول المذکور وعدم ثبوته واما الثالث فلما یظهر مما مر من تسلّم
فی الاشتراک هنا بواسطة الشک فی شمول الاطلاق للحاضرین فی صورة عدم امکان معرفة المامور به
بوجه آخر لا یجدی هذا الدلیل الا علی تقدیر ثبوت شمول الاطلاق للحاضرین فی صورة عدم امکان
المعرفة وان کان الحاضرون کلهم غالبین هو غیر ثابت بل دعوه عین المدعی وبوجه آخر التحدیث الاشتراک
انما یجدی لو ثبت ثبوت الحکم فی حق المخاطبین واتحاد المعدومین معهم صنفا وههنا وان امکن العلم
للمخاطبین بمکان التکلیف ثابتا فی حقهم لا ان اتحادنا معهم صنفا غیر ثابت لاحتمال مداخلة امکان
العلم لهم فی ثبوت التکلیف علیهم بل مقتضی حدیث الاشتراک عدم التکلیف العام بملاحظة عدم
شمول الخطاب للمخاطبین عند عدم امکان المعرفة لهم فلا یتحقق التکلیف فی حقهم فمقتضاه عدم تطرق
التکلیف علینا فمقتضیه عدم امکان المعرفة واما الرابع فلمنع التوقف لصدق الاطاعة بالاتیان بالمامور
به علی الوجه المعتبر بالاشتباه مع ان الامر بالاطاعة کما یشمل ما نحن فیه کذا یشمل صورة الشک فی التکلیف
فلا بد فیه من الاحتیاط ولا یقول باحد من ارباب القول بوجوب الاحتیاط بل لا یقول به الاخباریون
ایضا لو کان الشک فی الوجوب فتدبر واما الخامس والسابع فلما یظهر بالتدبر فیما سمعت واما السادس
فلان وجوب مقدمة العلم بالوجود فی باب الواجب والعلم بالترک فی باب الحرام مبنی علی شمول دلیل
الوجوب والحرمة لحال عدم امکان المعرفة لابتناء وجوب المقدمة وحرمتها علی وجوب ذی المقدمة
وحرمته وهو مبنی علی شمول الاطلاقات للتکالیف لحال عدم امکان معرفة الموضوع ولا مجال للوجوب
ذی المقدمة وحرمته بناء علی عدم شمول الاطلاقات للتکالیف لحال عدم امکان معرفة الموضوع
کیف ولا مجال لوجوب المقدمة مع عدم وجوب ذی المقدمة کما تقدم والا فلا حاجة الی حدیث
وجوب المقدمة لکفایة الادلة المنطوقة علی تقدیر شمول الوجوب والحرمة لحال عدم امکان
معرفة الموضوع واما الاخیر فبعد اختصاصه مما دل علی وجوب الاحتیاط بالسنة المقصودة فیما التکل

عن ظاهر الاطلاق وبه ان ما قلناه علی عدم ثبوت التکلیف فما زاد علی ما قلناه او ما نشیر به بعد عدم ثبوت التکلیف بالواقع فی حال امتناع العلم

فی الشک فی الجزئیة والشرطیة والمانعیة

بل الاخباریون من الاخبار علی وجوب الاحتیاط فی شبهة الحکمیة فی الشک فی التکلیف فلما فصلناه فی
تزییف الاستدلال بتلک الاخبار فی محله مع انه لا مجال للاستدلال بها من یقول باصالة البرائة
فی الشبهة المشار الیها کما هو طریقة المجتهدین واما التفصیل الاول فقد ذکر له وجهان احدهما
ان معنی الشرط هو الامر الخارج عن المشروط الموقوف علیه اذا کان خارجا عنه فالمشروط معلوم
بالفرض وما یحتمل ان یکون شرطا فالاصل عدمه وکذا الحال فی المانع بخلاف الجزء فانه یستلزم عدم
معلومیة الماهیة والآخر ان الشرط انما هو شرط الصحة وهی امر خارج عن الموصوف بها والموصوف
بها امر معلوم بانه معروض الصحة وهی حکم من احکامه واذا کان الموصوف بها معلوما والشرط
امر خارج عنه جاز ان ینفی بالاصل ولا یخل بمعلومیته وکذا الحال فی المانع وذکر الوالد الماجد
فی توجیهه وجهان ایضا احدهما ما ذکره فی الاشارات وهو عدم اجمال الماهیة باعتبار العموم کما و
من نفی الاعادة الا من امور خاصة ونحوه والآخر ما ذکره فی الشوارع وهو ان اجمال المامور به لا
یسری الی اجمال الامر فاطلاق الامر ینفع فی دفع الشک فی التقیید بالشرط وان لا یجدی بالنسبة
الی الاجزاء لترکیب المامور به منها ولیس شیء من تلک الوجوه بالوجه وللتفصیل الثانی علی جواز
العمل بالاصل انه لو وجب الاخذ بکل ما شک فیه للزوم وجوب الاخذ بما لا ینحصر والاجماع علی
خلافه وانه علی ذلک یلزم عدم امکان معرفة حقایق العبادات والاول فی محله لکن قد تقدم ان
الظاهر الاطباق علی العمل بالاصل لو کان الشک ناشیا من خلاف معتد به بل الظاهر الاطباق
علی العمل بالاصل لو کان الشک ناشیا من الشهرة والثانی محل النظر وعلی عدم العمل بالاصل ادلة
القول بوجوب الاحتیاط وقد سمعت ما فیها وللتفصیل الثالث علی جواز العمل بالاصل فی اجزاء
ما لم ینط اجزائه بعض الی بعض مطلقا ان الاشتغال بالاقل ثابت بخلاف الزائد فینفی بالادلة
اصل البرائة وعلی عدم جواز العمل بالاصل فی الشرط والمانع المتعلقین بذلک ما ینفی عن قریب
وعلی عدم جواز العمل فیما انیط بعض اجزائه الی بعض مطلقا انه اذا تعلق الامر بطبیعة العبادة
المفروضة فقد ارتفعت البرائة السابقة وثبت الاشتغال الذمة بها قطعا الا انه یدور الامر بین
الاشتغال بالطبیعة المشتملة علی الاقل والمشتملة علی الاکثر ولیست المشتملة علی الاقل متیقنة
فی الخاصلة بالاکثر اذ المفروض ارتباط الاجزاء بعضها الی بعض فحصل تعلق کل جزء منها بوا

الكل فالتكليف بطبيعة المشتملة على الاكثر لا يقتضى الا اشتغال الذمة بالمشتملة على الاقل حتى انه اذا
اتى بالاقل حصل بها الفراغ على حسبه يدور الامر فى الباقى بين حصول التكليف به وعدمه فيدفع
التكليف به بالاصل فالاشتغال الذمة ح ذاتر بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج احديهما فى
الاخرى وان شمل الاكثر على اجزاء الاقل والاصل انما يجرى فيما دار الامر بين البرائة والاشتغال
لا فيما دار الاشتغال بين حد امرين اذ جريان الاصل فى كل منهما يعارض جريانه فى الاخر فكما ان وجوب
المشتملة على الاكثر مشكوك فيه كذا وجوب المشتملة على الاقل ايضا مشكوك فيه بل اجزائه هنا نظير
اجزائه فيما اذا علم التكليف بشراء شئ ودار بين ان يكون حيوانا او جمادا فيقال ان اعتبار الجسمية فى
الواجب معلوم واعتبار ما يزيد عليه من الحساسية والتحرك بالارادة غير معلوم فينتفى بالاصل
ولا يرجع الامر هنا الى دوران الامر ايضا بين الشغل لكون التكليف بالاكثر قاضيا بالتكليف بالاقل
فى الجملة فيصدق الاشتغال به على طريق اللابشرط لان ثبوت التكليف بالاقل على سبيل الاجمال و
الدوران بين كونه مطلوبا بالذات او تبعا للكل فى ضمنه فليس ثبوته على سبيل اللابشرط وانه لا
شك فى اشتغال الذمة بالعبادة المعينة وحصول البرائة بفعل الاقل غير معلوم لاحتمال الا
شتغال بالاكثر فيستصحب الاشتغال الى ان يتيقن الفراغ وانه بعد الشك فى الجزئية و
الشرطية فى الصورة المذكورة يتوقف العلم باداء الواجب على اتيان المشكوك فيه فهو مقدمة
للعلم بفعل الواجب فيكون واجبا لوجوب مقدمة الواجب مطلقا ويظهر ضعفها بالتدبر
فيما تقدم ومع هذا ما ذكر فى الوجه الاخير من عدم جريان اصل البرائة فى دوران الوجوب بين احد
امرين محل المنع وشرح الحال موكول الى ما حررناه فى رسالة منفردة ومع هذا لا فرق بين الصلوة
والزكوة بالنسبة الى الشك فى الجزئية بناء على وجوب الاحتياط فى الصلوة فى صورة الشك فى الجزئية
لاطراد مدرك وجوب الاحتياط فى الصلوة فى صورة الشك فى الجزئية عند شمول الاطلاق بمحال
عدم امكان المعرفة فى الزكوة فى صورة الشك فى الجزئية ولا يجدى رجاع التكليف فى باب الزكوة
فى صورة الشك فى الجزئية الى تعدد التكليف بعد تسليم الرجوع على تقدير شمول الاطلاق لمحال
عدم امكان المعرفة كما هو المفروض اذ ما يحكم فيه العقل بالبرائة والعمدة فى مدرك اصل البرائة
انما هى العقل انما هو ما لو كان الشك فى تعلق التكليف بالموضوع لا ما ثبت فيه تعلق التكليف

بالموضوع

بالموضوع وشك فى الموضوع بحسب الاجزاء مع فرض شمول الاطلاق لمحال عدم امكان معرفة
الموضوع فان العقل يحكم بوجوب الاحتياط فى الشبهة ولا مجال لاصل البرائة لفرض قيام الدليل الا
جتهادى على التكليف ولزوم المقدمة العلمية ولو بناء على عدم وجوبها كسائر المقدمات فقضية
الاصل للابدية كما تقدم ولم اظفر بالتفصيل الاخير على شئ لكن الظاهر انه استند فيه على جواز العمل بالا
صل اصالة انعدام المانع وعلى عدم الجواز ادلة القول بوجوب الاحتياط وانت خبير بعد ما سمعت فى
توضيح ادلة القول بوجوب الاحتياط بانه لو كان اصالة العدم معتبرا فلا فرق بين اصالة انعدام المانع
واصالة انعدام الجزئية واصالة انعدام الشرطية وان لم يكن معتبرا فلا فرق بين تلك الاصول ايضا
ثم انه لو توسط فى العبادة ما يشك فى زوال صحة العبادة به تركا فى الشك فى الجزئية والشرطية
او فعلا فى الشك فى المانعية فيمكن القول بصحة العبادة ولو بناء على وجوب الاحتياط فى الشك فى
الجزئية او الشرطية والمانعية والامر السابق والمقارن اذ الشك فى الاشتغال هنا ناش من الشك
فى زوال الصحة فيقدم استصحاب الصحة بناء على تقديم الاستصحاب الوارد على المورود لكن الاظهر
عدم صحة التمسك باستصحاب الصحة فى المقام خلافا للمشهور وقد حررنا الحال فى محله وبما ذكرنا
يظهر الحال فيما لو تعقب العبادة بما يشك فى زوال صحة العبادة بفعله كما لو احدث قبل الاحتياط او
تدارك الاجزاء المنسية التى يتدارك بعد الصلوة وفيه قول ببطلان الصلوة كما عن الذكرى وقول
بالصحة كما اختاره فى الروضة كالمعتبر وسائر اخواتها المختصرة نقلا وتمسكا باصالة الصحة

تنبيهات الاول ان اصل المسئلة المتقدم بالبحث عنها انما هو ما لو كان الشك من
باب الشبهة الحكمية اى كان الشك فى مقام الاستنباط وقد يكون الشك من باب الشبهة الموضوعية
بان يكون الشك فى الاتيان بجزء او شرط ثابت الجزئية والشرطية للعبادة او يكون الشك فى
ارتكاب ما ثبت مانعيته ما قدار تكبه او يريد ان يرتكبه للعبادة اى كان الشك فى مقام الحصول
والعمدة انما هى الشك فى مانعية ما قد ارتكبه او يريد ان يرتكبه وبعبارة اخرى الشك فى مانعية الموجود
ولو فى الزمان الماضى لانه الذى وقع فيه الخلاف فى كلمات الفقهاء ولا يبتنى الكلام فى ذلك على
الشك فى مانعية الموجود على الكلام فى الشك فى مانعية شئ للعبادة الذى هو احد اقسام الشك
فى اصل المسئلة حيث انه يمكن القول فى ذلك بوجوب الاحتياط مع القول باصل البرائة فى مانعية

شئ للعبادة بدعوى شمول دليل المانعية لصورة عدم امكان المعرفة مع انضمام حكم العقل بوجوب
الاحتياط والقول بعدم شمول دليل المركب لصورة عدم امكان المعرفة او القول بالشمول لكن
لا على وجه التكليف بالواقع على ما هو عليه بل بثبوت تكليف متوسط بينه وبين عدم التكليف واما
كما يظهر مما تقدم كما انه يمكن القول في ذلك بعدم وجوب الاحتياط بملاحظة اطلاقات تشريع
العبادة او بملاحظة قوله عليه السلام كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه او
بملاحظة اصل البرائة كما ياتي التمسك بها على القول بعدم وجوب الاحتياط في ذلك حيث ان الكلام
في المقام اعم من الحكم الاجتهادي والحكم العملي بملاحظة التمسك بالاطلاقات على القول بعدم
وجوب الاحتياط مع القول بوجوب الاحتياط في اصل المسئلة استنادا الى الادلة المتقدمة و
بالجملة مدرك الخلاف في المقام كلمات الفقهاء في باب الصلوة فيما شك في كونه من اجزاء ما لا يؤكل
لحمه فمقتضى ما جرى عليه العلامة في التحرير والمنتهى والشهيد في الذروس والعلامة البهبهاني
وبعض الفحول من القول بعدم جواز الصلوة في المشكوك فيه لاشتراطه هو القول بوجوب الاحتياط
في المقام ومقتضى ما جرى عليه المقدس وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة وثاني الخوانساريين من
القول بجواز الصلوة في المشكوك فيه لاشتراطه هو القول بعدم وجوب الاحتياط في المقام
وهو مقتضى كلام المحقق القمي حيث انه جرى في بعض اجوبة الاسئولة على جواز الصلوة وعدم
وجوب الاحتياط في صورة الشك في مانعية الموجود بعد الفحص وعدم امكان العلم كالصلوة في
الشعر المردد بين كونه من ماكول اللحم وغيره حيث انه حكم بانه لو تفحص عن مثل العظم الذي يريد
الصلوة معه ولم يمكنه ان يعلم انه من الحيوان الماكول اللحم وغيره فالاظهر انه متى لم يحصل العلم لا
يثبت التكليف لان الاصل برائة الذمة واشتراط صحة الصلوة بان لا يكون مع المصلي في الواقع جزء
غير ماكول اللحم غير ثابت والاخبار التي تدل على المنع عن الصلوة في اجزاء غير ماكول اللحم بعضها
صريح في صورة امكان حصول العلم بكونه جزء غير ماكول اللحم وبعضها ظاهر في ذلك واظهرها
موثقة عبد الله بن بكير كل شئ حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه فاسد
ولا يخفى ان المتبادر من قوله الصلوة في وبره وشعره فاسد انما هو صورة العلم بانه وبره وشعره
سلمنا انه ليس ظاهرا فيه لكنه ليس بظاهر في المعنى الاعم سلمنا ظهوره في المعنى النفس الامري

لكن نقول ان المراد من الفاسد هو الفاسد النفس الامري لا انه لا دليل على ان الصلوة في نفس الامر
محكومة بالفساد في الظاهر ونحن مكلفون بالظاهر لا بنفس الامر وان قلت ان المراد من الفاسد في
الحديث هو الفاسد في الظاهر نقول ان المراد من حرمة الاكل في قوله حرام اكله هو حرمة الاكل على
الظاهر ايضا والسياق متحد الى ان استدل على جواز الصلوة في الجزء المشتبه بالاخبار الدالة على
ان كل شئ فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه نظرا الى ان الظاهر منها الشبهة
الموضوعية ولما كان متعلق الاحكام هو افعال المكلفين لا الاعيان الموجودة في الخارج الا
بعنوان التوسع والمجاز فنقول ان الاكل الذي هو فعل من افعال المكلفين اذا تعلق باللحم المذكى
فهو حلال وان تعلق بالميتة فهو حرام فاللحم المشترى من السوق الذي هو مطابق لجنس اللحم
القابل لكونه كلا من النوعين فيه نوعان قابلان يحكم على كل منهما بما حكم به الشرع وعلم منه حكم كل
فرد من افراد هذا الجنس يحكم بحله بمقتضى هذه الاخبار حتى يعلم انه الحرام فكذلك الصوف الذي
له فردان بعضه مما يحل فيه الصلوة وبعضه مما لا تحل فاذا اشتبه الحال فيحكم بحله حتى تعرف انه مما
لا يؤكل لحمه والحل والحرمة تابعان لما قصد من الموضوعات من جملة افعال المكلفين ففي بعضها
يراد الاكل وفي بعضها الصلوة وفي بعضها غير ذلك الى ان قال وبالجملة الاصل والاطلاقات
مضافا الى هذه الاخبار لا يجوز تركها باحتمال وجوب مقدمة الواجب لكن لا اصل له واحتمال
اشتراط الصلوة بترك ذلك المشتبه ثم قال ومن ذلك يسهل الامر في الصلوة في الجزء الذي اشتبه
حقيقته في هذه الازمان وجرى في بعض اخر من اجوبة الاسئولة على جواز الصلوة في الجزء المشتبه
بين كونه من ماكول اللحم وغيره كالجلد المشتبه في انها من عظام الفيل او البعير وغير ذلك استنادا
الى اخبار الحلية حتى تعرف الحرمة وجرى في القوانين ايضا على جواز الصلوة فيما شك في جواز الصلوة
معه كالمشتبه بالجزء والمشتبه بفضلة غير ماكول اللحم كالعظم المردد بين كونه من البعير والفيل
ومرجع كلامه الاول في الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط الى وجوه احدها اطلاقات تشريع
العبادة نحو اقيموا الصلوة وغيره من اطلاقات تشريع سائر العبادات وقد سبق المقدس وصاحب
الذخيرة الى التمسك بذلك على جواز الصلوة في المشكوك فيه المتقدم ثانيها اخبار الحلية حتى تعرف
الحرمة وقد سبق المقدس الى التمسك بها وتابعه بها ثاني الخوانساريين في قوله قد روي في الكافي

في اخبار حلية كل شئ فيه حلال وحرام

فى نوادر المعيشة وفى الفقيه وفى التهذيب فى باب الذبائح بالاسناد عن عبد الله بن سنان عن
ابى عبد الله عليه السلام قال كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه
فتدعه وروى فى الكافى فى باب الجبن من كتاب الاطعمة بالاسناد عن عبد الله بن سليمان عن الجبن
فقال لقد سألتنى عن طعام يعجبنى ثم اعطى الغلام درهما فقال ابتع لنا جبنا ودعا بالغداء فتغدينا معه فاتى
بالجبن فاكل واكلنا فلما فرغنا من الغداء قلت ما تقول فى الجبن فقال اولم ترنى اكلته قلت بلى ولكن
احب ان اسمعه منك فقال ساخبرك عن الجبن وغيره ما يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى
تعرف الحرام بعينه فتدعه وروى فى الوسائل فى باب جواز اكل الجبن ونحوه مما فيه حلال وحرام
حتى يعلم انه من قسم الحرام بشاهدين عن المحاسن وروى فى الكافى فى الباب المذكور بالاسناد
عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلم فى الجبن قال كل شئ لك حلال حتى يجيئك شاهدان
يشهدان عندك ان فيه ميتة وروى فى الفقيه فى باب الذبائح وكذا فى التهذيب فى باب الذبائح
بالاسناد عن حنان بن سدير قال سئل الصادق عليه السلم عن جدى رضع من لبن خنزيرة حتى
شب وكبر ثم استفحله رجل فى غنمه فخرج له نسل فقال اما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربه واما ما
لم تعرفه فهو لك بمنزلة الجبن فكل ولا تسأل عنه ورويه فى قرب الاسناد ايضا وروى فى الوسائل
عن المحاسن بالاسناد عن معوية بن عمار عن رجل من اصحابنا قال كنت عند ابى جعفر عليه السلم فسأله
رجل من اصحابنا عن الجبن فقال ابو جعفر عليه السلم انه لطعام يعجبنى فساخبرك عن الجبن وغيره كل
شئ فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد ذكر العلامة المجلسى فى بعض تعليقاته على
الكافى فى باب صيد السمك ان قاعدة حلية كل ما فيه حلال وحرام متواترة عنهم عليهم السلم
وبالجملة تقريب الاستدلال بتلك الاخبار على ما يقتضيه صريح المحقق القمى فى كلامه المشار اليه ان
جنس المشكوك فيه فى المقام ذو نوعين المانع اى الحرام بالغير وهو الشعر الذى كان من غير ماكول
اللحم وغير المانع كغيره مما ذكر فلا بد من البناء على عدم الممانعة وعدم الحرمة فى مورد الشك بحكم
الاخبار وقد تمسك المحقق القمى بتلك الاخبار فى كلامه الثانى ايضا على انها اصالة البرائة وقد
سبق الى المقدس بل صاحب المدارك الى التمسك بذلك وقد منع المحقق القمى فى كلامه الاول عن
ممانعة دليل الممانعة عن التمسك باصالة البرائة بدعوى ظهوره فى صورة العلم بانه ودعوى

قوله فاكل واكلنا الخ بل يظهر ان اكل الجبن كان فى اليوم وتقتضى بعض الاخبار كراهة اكل الجبن فى اليوم وقد روية فى الوسائل عن الكافى فى عنوان استحباب اكل الجبن بالعشى وكراهة اكله بالغداة منه غفر عنه

الاجمال اخرى ودعوى عدم استلزام الغصب واتفاق اللباس ظاهرا بالنية وفى كل من الوجوه نظر
اما الاول فلعدم اعتبار اطلاقات الكتاب ولا سيما اطلاق الامر والمامور به فى باب الصلوة كما
يظهر مما تقدم والمقصود باطلاقات تشريع العبادة انما هو اطلاقات الكتاب كما يظهر مما مر و
مع هذا نقول انه لا مجال للتمسك بالاطلاقات بناء على اعتبار الظن الشخصى بل بناء على اعتبار
الظن النوعى لكون الشك من باب الشبهة الموضوعية كما حررنا الكلام فى الرسالة المعمولة فى
حجية الظن والرسالة المعمولة فى الصلوة فى الماهوت الا ان يقال ان الشك فى مانعية الموجود
انما يبتنى على شمول دليل الممانعة لصورة عدم امكان المعرفة واما بناء على عدم الشمول فلا مجال
للشك فى الممانعة نعم يتاتى الشك فى المشكوك فيه المتقدم من حيث الجزئية لغير ماكول اللحم و
ماكول اللحم اى الشك فى الموضوع لا الحكم لكن نقول ان مقتضى كلامه التمسك بالاطلاق مع
جميع ما ذكروه فى باب دليل الممانعة مع انه لا يتاتى التمسك بالاطلاق مع ما ذكره من اجمال دليل
الممانعة بالنسبة الى صورة عدم امكان المعرفة اذ مرجع الامر الى المقيد فيسرى الاجمال الى المطلق
الا ان يقال ان سراية اجمال المقيد الى المطلق والخاص الى العام انما هى فى صورة ثبوت التقييد و
التخصيص واجمال المقيد والخاص كما لو قيل اكرم العلماء الا بعضهم واما فيما نحن فيه فالقدر
الثابت من التقييد انما هو صورة امكان العلم بعدم جواز اكل اللحم واما صورة عدم امكان
المعرفة فتبقى مندرجة تحت الاطلاق بل الاطلاق شامل لها بلا اشكال بناء على عدم امكان
شمول دليل الممانعة لحال عدم امكان المعرفة وان امكن القول بان غاية الامر عدم امكان اطراد
الحرمة فى حال عدم امكان المعرفة واما اطراد الممانعة فلا مجال للقول بعدم امكان اطراده
فى حال عدم امكان المعرفة لعدم استلزام الممانعة للحرمة ويمكن ان يقال ان الشك فى اصل
التقييد او بالنسبة الى بعض الافراد يمانع عن الظن بالاطلاق او بشموله لبعض الافراد اعنى مورد
الشك الا ان يقال ان الشك فى وجود المانع او مانعية الموجود لا يمانع عن الظن باقتضاء
المقتضى ومن هذا ما جرى عليه الوالد الماجد ره من القول بظهور العموم فيما عدا الجملة الاخيرة
من الجمل المتعقبة بالاستثناء من باب الظن الشخصى بناء على القول بالاشتراك والتوقف فى
الاستثناء وكذا ما جرى عليه بعض من قال باعتبار الظن الشخصى ظاهرا من عدم تطرق الاجمال

رسالة في تحقيق اصالة الاشتغال والبرائة

على العام لو ورد مشترك لم يثبت المراد به ويخصص به على احد المعنيين دون الاخر او كان لفظ مجمل
خطا ويخصص به العام على وجه وجه كذا ما جرى عليه بعض الفحول فيما لو تعارض التخصيص
والتقييد كما في قوله سبحانه اوفوا بالعقود حيث ان البيع لا يجب الوفاء به قبل تفرق المتبايعين لثبوت
خيار المجلس فيدور الامر بين خروج البيع فيبقى الخيار وبعد التفرق للاستصحاب وخروج ما قبل التفرق
عن اطلاق الامر بالوفاء فلا يبقى الخيار عملا بالاطلاق وحيث ان اجمال الخيار يوجب اجمال الاطلاق ما تخصيص
الى ما قبل التفرق وهو قد جعل القدر الثابت من الخارج عن الاطلاق هو ما قبل التفرق وجعل
الباقي مندرجا في الاطلاق الا انه يمكن ان يكون مبنيا على اعتبار الظن النوعي حيث ان من جرى
على ذلك يقول باعتبار الظن النوعي بل هو الظاهر لكن نقول ان المقالة المزبورة ضعيفة الحال
التفصيل في محله واما الثاني فلظهور تلك الاخبار في الحلية والحرمة النفسية وعدم شمولها للحرمة
والحرمة الغيرية بل نقول ان الظاهر من تلك الاخبار انما هو كون الشيء بنفسه مورد الاتصاف
بالحلية والحرمة ومورد الحلية والحرمة في الصلوة في المشكوك فيه المتقدم انما هو القناعة بالصلوة
الصلوة المشتملة عليه لجواز الصلوة المشتملة على ذلك مع الاعادة بناء على اصالة الجواز في العبادات
كما حررناه في محله ولا اقل من كون مورد الحلية والحرمة هو الصلوة في المشكوك فيه المتقدم
لا الاتيان المشكوك فيه المتقدم في الصلوة وبناء الاستدلال على كون مورد الحلية والحرمة هو
جنس المشكوك فيه كما يظهر مما مر الا انه ينقدح بان حرمة الصلوة في المشكوك فيه المتقدم عين حرمة
الاتيان بالمشكوك فيه المتقدم في الصلوة واما الثالث فلانه ان كان الاستدلال باصالة البرائة
بملاحظة مداركها في نفي التكليف في الشبهة الحكمية كما هو الظاهر فالعمدة منها انما هي حكم العقل
بقبح العقاب بلا بيان او بدون الوصول وهو غير جار في الشبهة الموضوعية بل العقل يحكم بانه لو
تنجز التكليف وثبت اشتغال الذمة يقينا بمفهوم مبين معلوم تفصيلا من جانبه سبحانه كما هو
المفروض في المقام ولم يثبت حجية الظن في مقام التفريع ولم يرد دليل على يقتضي البناء على الفراغ و
البرائة فيما عدا صورة العلم كما في الشك في جزء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء اخر او جزء من
اجزاء الوضوء بعد الفراغ والظن في الركعات فلا بد من تحصيل العلم واليقين بالبرائة والتفريغ
بلا اشتباه من ذي مسكة مع ان الاستصحاب يجري في الباب بخلاف الشبهة الحكمية والاستصحاب

في الشك في الشرطية والجزئية ونحوها

على اصل البرائة كما حررناه في محله الا ان يقال انه لما كان بناء القول بعدم لزوم الاحتياط على عموم
دليل الممانعة لصورة عدم امكان المعرفة بل صريح المحقق المستدل انه اولى حتى في المتقدمة القول بالانصراف
الى حال العلم بل مقتضى بعض كلمات المتقدم في بعض المقدمات تحقق امكان شمول دليل الممانعة لصورة
عدم امكان العلم فيرجع الامر الى الشبهة الحكمية وبيان حكم العقل بقبح العقاب وان كان الاستدلال
بملاحظة مدارك اصل البرائة في باب الشبهة الموضوعية الى الفرد المتردد بين كونه حلالا وحراما فالاتجاه
في الاستدلال بالاخبار عليه حدوثا ويضعف الاستدلال به على اصل البرائة بما سمعت واما الدعاوي
المتقدمة في باب المنع عن عموم دليل الممانعة عن الاستدلال باصل البرائة فالاولى تندفع بان الظاهر
عدم انصراف الجملة الخبرية الى صورة العلم وعمومها لصورة عدم امكان العلم ولا ريب ان دليل الممانعة
لا يختص بالنهي بل قد يكون بالجملة الخبرية ففي صورة عدم امكان المعرفة لا بد من الاحتياط بحكم العقل
كما يظهر مما مر بما سمعت يظهر اندفاع الدعوى الثانية اما الدعوى الاخيرة فتندفع بان الفساد الواقعي
وان لا يستلزم الفساد الظاهري لكنه لا بد في تحقق الفاسد الواقعي بالصحيح الظاهري من مسامحة الدليل
الاجتهادي والعملي مثلا لو اقتضى خبر الواحد عدم مانعية شيء للصلوة وهو كان مانعا في الواقع فالصلوة
معه صحيحة في الظاهر وكذا الحال لو اقتضى الاصل عدم مانعية شيء وهو كان مانعا في الواقع بناء على
اعتبار اصالة العدم لكن لو لم يكن في البين ما يقتضي الصحة لا من الدليل الاجتهادي ولا من الدليل العملي
فالشك في الصحة والفساد موجب لمعاملة الفساد بحكم العقل كما يظهر مما مر ففي المقام بعد فرض اقتضاء
الدليل فساد الصلوة مع المشكوك فيه المتقدم حتى في حال عدم امكان المعرفة كما هو المفروض على المحقق
كلامه حيثما انه جرى على ادعاء الدعوى الاخيرة بعد تسليم شمول الدليل الممانعة لصورة عدم امكان
المعرفة على ما يقتضيه كلامه لا مجال للاكتفاء بالصلوة مع المشكوك فيه المتقدم وربما استدل على عدم
جواز الصلوة في المشكوك فيه المتقدم ووجوب الاحتياط بان الصلوة مشروطة بستر العورة بما يؤكل
لحمه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ولا مجال للقناعة بالشك بحكم العقل بوجوب تحصيل البرائة
عند اليقين بالاشتغال كيف لا والاصل عدم وجود الشرط في حال الاشتباه ويضعف بعد تسليم
اشتراط الستر وقد حررنا الكلام فيه في الرسالة المعمولة في اللباس المشكوك بعد تسليم اعتبار اصالة العدم
بان الشك في وجود الشرط وان يقتضي الشك في وجود المشروط لكنه بعد ثبوت عموم الاشتراط

لحال عدم امكان المعرفة وفي المقام يمكن القول بعدم شمول دليل الاشتراط لحال عدم امكان المعرفة فيرجع الامر الى الشبهة الحكمية ويأتي البناء على اصالة البراءة على القول بحكومة اصالة البراءة ومزيد الكلام موكول الى الرسالة المشار اليها وقد يستدل على ذلك بان مقتضى وجوب مقدمة العلم من اقسام مقدمة الواجب ترك الصلوة في المشكوك فيه المتقدم ووجوب الاحتياط ويضعف بما يظهر مما مر في تضعيف الاستدلال بوجوب مقدمة العلم على وجوب الاحتياط في اصل المسئلة فاذن التحقيق ان يقال انه ان كان دليل المانعية مشكوك الشمول لصورة عدم امكان المعرفة فيرجع الامر الى الحال في باب الشبهة الحكمية فيجب الاجتناب على القول بوجوب الاحتياط دون القول بحكومة اصل البراءة لكن نقول انه لو كان مقتضى الاستصحاب صحة العبادة مبني على الصحة ولو على القول بوجوب الاحتياط كما لو ترددت الدم الواقعة على الثوب بين البقة مثلا او مما لا يعفى عنه كدم الانسان لو كانت بمقدار الدرهم او احدى الدماء الثلث ولو كانت دون الدرهم حيث ان مقتضى الاستصحاب طهارة الثوب والشك في تطرق النجاسة ناش من الشك في عروض المانع الشبهة موضوعية فيصح الصلوة في الفرض المذكور ولو على القول بوجوب الاحتياط ونظير ذلك ما حررناه في الرسالة المعمولة في الشرط في ضمن العقد في باب الشرط المحلل للحرام والمحرم للحلال من ان الحلية والحرمة اما ان تتعلق بطبيعة الشيء في جميع الاحوال كاغلب الواجبات والمحرمات حيث ان حرمتها ووجوبها يتعلق كل منهما بالطبيعة من حيث هي ولا تختلف عنها بالحلف على الفعل او الترك نعم تتقيد بصورة عدم الضرر والحرج بناء على تمامية قاعدة نفي الضرر ونفي الحرج او تتعلق بالشيء في صورة التجرد عن عروض العنوانات الخارجة الطارية عليها كاغلب المباحات والمستحبات والمكروهات بل جميعها فان تجويز الفعل والترك انما هو في الجملة اي في صورة الاطلاق وعدم عروض عنوان يوجب المنع عن الفعل والترك كما لو حلف على الترك او يوجب الوجوب كالوضوء ومتعلق النذر وقد يتطرق الشك فلا يعلم كون متعلق الحكم هو الطبيعة في جميع الاحوال او الطبيعة بشرط عدم عروض العارض فح لو اشترط ترك مورد الحكم المذكور على تقدير كون الحكم الحرمة او الكراهة فعلى القول باعتبار الظن النوعي لابد من البناء على صحة العقد والشرط وتخصيص الحرمة والحلية بصورة عدم الاشتراط مع على هذا المنوال الحال على القول بعدم مانعية الشك في مانعية الموجود عن الظن مطلقا

[١] المقتضي

المقتضي واما على القول بالمانعية فلابد من الرجوع الى الاصل فيأتي استصحاب الحكم السابق من الحلية والحرمة فيأتي تحليل الحرام وتحريم الحلال فيأتي فساد الشرط وكذا فساد العقد بناء على فساد العقد بفساد الشرط ولو بناء على اصالة الصحة في المعاملات ويمكن ان يقال ان الفرض المتقدم خارج عن الشك في مانعية الموجود وانما هو من الشك في عروض المانع حيث ان الدم الغير المعفو عنها لا تكون مانعة وانما المانع نجاسة الثوب ومن هذا انه لو الصق الدم اليابسة على الثوب لا يبطل الصلوة معها ولو بلغت ما بلغت بناء على صحة الصلوة مع حمل النجس فالشك في عروض النجاسة يقتضي البناء على الطهارة ونظير ذلك ما لو تردد الرطوبة الواقعة على الثوب بين الماء والبول وان كان دليل المانعية ظاهرا في حال امكان المعرفة[١] فلا يجب الاجتناب عن المشكوك فيه ويمكن ان يقال ان الحال في هذه الصورة على المنوال في الصورة السابقة اذ غاية الامر خروج صورة الجهل عن تحت الاطلاق واين هذا من الظن بعدم التكليف ودلالة الاطلاق على انتفاء التكليف في صورة عدم امكان نعم يأتي الدلالة في صورة ثبوت المفهوم كما هو مقتضى توهم المنافاة بين القول بالتخصيص والتقييد بالصفة مع القول بعدم اعتبار مفهومها كما هو مقتضى بعض كلمات المحقق القمي حيث يقتضي ثبوت المفهوم لانصراف الاطلاق الى الفرد الشائع كما انه يأتي الدلالة على تقدير ثبوت الاشتراط او لفظ الاشتراط في البين وكل منهما مفروض العدم فغاية الامر كون حال عدم امكان المعرفة مشكوكا عنه فهو مشكوك فيه فلابد من التمسك بالاصل اعني اصل البراءة في نفي المانعية فلا منافاة بين انصراف دليل المانعية الى حال امكان المعرفة واطراد المانعية في حال عدم امكان المعرفة ومما يكشف المؤنة في حال عدم امكان المعرفة انما هو الاصل وعلى هذا المنوال الحال في انصراف اطلاق خطاب الامر الى بعض الافراد كالفرد الشائع حيث ان انصراف المطلق الى الفرد الشائع مثلا لا ينافي اطراد الوجوب من باب التخيير في الفرد النادر وكان المؤنة عدم الوجوب في الفرد النادر انما هو الاصل وان امكن القول بان الحال على منوال ما لو شك في انصراف الاطلاق الى الفرد الشائع فلو كان الوجوب من باب الوجوب النفسي فعلى تقدير تعذر الفرد الشائع ووجود الفرد النادر يبني على اصالة البراءة بناء على كون المدار في الشك في المكلف به على ثبوت التكليف في مورد الابتلاء دون مجرد تعلق الحكم بالموضوع والا فلا من الاتيان بالفرد النادر على القول بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به مع تردده

[١] المعرفة

بين الاعم والاخص دون القول بحكومة اصل البراءة في ذلك واما على تقدير وجود الفرد الشائع والفرد
النادر فيبتني الامر على حكومة اصل البراءة ويجب الاتيان بالفرد الشائع لو كان الفرد الشائع او نحوها
لامتثال بناء على وجوب الاحتياط واما لو كان الوجوب غيريا فلزوم الاتيان بالفرد النادر وعدمه
على تقدير تعدد الفرد الشائع وكذا كفايته على تقدير وجود الفرد الشائع مبتنى على حكومة اصل
البرائة ووجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به بتردده بين الاعم والاخص ولا فرق في ذلك
بين كون المدار في الشك في المكلف به على ثبوت التكليف في مورد الابتلاء وكون المدار في ذلك على
مجرد تعلق الحكم بالموضوع اذ المفروض ثبوت التكليف في مورد الابتلاء بل لا منافاة بين انصراف
المطلق ولو الامر الى الفرد الشائع وكفاية الفرد النادر اجتهادا بكون الانصراف من جهة مجرد الغلبة
مع القطع بعدم الفرق بين الفرد الشائع والفرد النادر او كفاية الفرد النادر عملا باحتمال الخلو الفرد
الشائع عن الخصوصية وكون الانصراف من جهة مجرد الغلبة بناء على القول بحكومة اصل البرائة في باب
الشك في المكلف به بتردده بين الاعم والاخص ويمكن القول بان المفروض انحصار الدليل على المانعية في
الاطلاق فلما فرض الظن بعدم الشمول لحال عدم امكان العلم فيحصل الظن بعدم المانعية اللهم الا ان
يقال انه يبتني حجية هذا الظن على حجية مطلق الظن الا ان يقال انه ناشئ في الحجية بناء على حجية الظن الناشئ
من اللفظ ولو بالواسطة ولو على القول بحجية الظنون الخاصة ويظهر الحال بما حررناه في الاصول في
بحث الاستقراء الا انه يشكل بلزوم حجية القياس لو كان ثبوت الحكم في الاصل باللفظ لكون الظن
بالحكم في الفرع ناشيا من اللفظ بتوسط العقل مع ان الظن بعدم المانعية لا يكون ناشيا من اللفظ
ولو بالواسطة بل منشأ الظن عدم الظفر بالدليل على المانعية بعد الاستقراء نظير ما ذكره صاحب
المعالم في الدليل الرابع من كون المدار في اصالة البرائة على الظن يعني انه يحصل الظن بالبرائة بواسطة
عدم الظفر بالدليل على التكليف فالامر في المقام من باب التقارن ويمكن ان يقال ان الاطلاق يدل على
انتفاء التكليف في صورة عدم امكان المعرفة من باب المفهوم بثبوت المفهوم للمطلق لاطلاق المنصرف
الى بعض الافراد باقتضاء الانصراف انتفاء حكم المنصرف اليه في غير المنصرف اليه ومنه انصراف الاطلاق
الى الفرد الشائع يقتضي انتفاء الحكم في الفرد النادر ولو جاز شيوع الفرد بمنزلة القيد بل التقوى
جعل المطلق المنصرف الى الفرد الشائع من باب المقيد فاعتق عبدا بمنزلة اعتق عبدا ذا راس واحد

لظهور العبد في العبد ذي راس واحد فلو كان المتكلم في مقام البيان واقتصر على الاطلاق المنصرف
فهو كاشف عن عدم اطراد الحكم في غير الفرد المنصرف اليه وليس غيره مسكوتا عنه مشكوكا فيه الا انه
انما يتم ذلك على تقدير كون الانصراف موجبا للظن المستقر بعدم دخول غير الفرد المنصرف اليه
كما هو المفروض في باب انصراف اطلاق دليل المانعية الى صورة امكان العلم لا الظن البدوي والا فلو
كان الانصراف موجبا للظن البدوي فلو ظن بعد التدبر بدخول الفرد النادر او شك فيه فلا مفهوم
وان قلت ان القيد المتلفظ به بلفظ والقيد الغير المتلفظ به يختلف حكمهما ومن هذا دلالة النكرة في
سياق النفي ولو لم يكن النفي لنفي الجنس نحو ليس على نفي الجنس وعدم رجوع النفي الى القيد كما لو كان
النفي لنفي الجنس وان اختلف الامر بالظهور والتنصيص مع ان القيد اعني الوحدة لو كان مذكورا
لكان النفي راجعا اليه رجوع النفي الى القيد وكان المدلول ثبوت ما فوق الاثنين وكذا ظهور
نفي الجمع المنكر في نفي الطبيعة وعدم رجوع النفي الى قيد الجمعية او الى قيد الوحدة وظهور نفي
الوجوب الظاهر في الوجوب التعييني في نفي اصل الوجوب دون نفي التعيين فمن كون شيوع
الفرد بمنزلة التقييد بالفرد الشائع لا يثبت ثبوت المفهوم قلت مع ان رجوع النفي الى القيد
المذكور ليس امرا مطردا لا حاجة لنا الى دعوى كون شيوع الفرد بمنزلة التقييد بالفرد الشائع بل
كون المتكلم في مقام البيان مع اطلاعه على الانصراف يكشف عن عدم اطراد الحكم في غير الفرد المنصرف
اليه بينا في الاطراد وفيه الكفاية كيف لا والمفهوم لا يتجاوز ههنا في عدم الاعتبار عن مفهوم اللقب الا ان
وهو حجة عن مقام البيان كما حررناه في محله فانصراف دليل المانعية الى صورة امكان المعرفة لو كان
المتكلم في مقام البيان يكشف عن عدم اطراد المانعية في صورة عدم امكان المعرفة وان كان دليل
المانعية شاملا لحال عدم امكان المعرفة فان كان الشك في ارتكاب المانع فالاستصحاب يقتضي
عدم ارتكاب المانع وان كان الشك في مانعية الموجود ففيما ثبت فيه عدم اعتبار بعض الشكوك
كما في الصلوة بالنسبة الى الشك في الجزء بعد الدخول في الجزء الاخر وكما في الوضوء بالنسبة الى
الشك بعد الفراغ يمكن القول باصالة البرائة بدعوى التكليف المتوسط الذي يرجع اليه الامر في
اصل المسئلة على القول باصالة البرائة بناء على شمول اطلاق تشريع العبادة لحال عدم امكان
المعرفة بها بملاحظة عدم اعتبار الشكوك الغير المعتبرة كما يظهر مما حررنا واما ما لم يثبت فيه عدم اعتبار

بعض الشكوك فلا بد فيه من الاحتياط ولا مجال فيه لدعوى التكليف المتوسط لفرض عدم ثبوت علم
ممانعة المانع المخصوص المشكوك فيه في بعض المواضع ان قلت ان المفروض في المقام شمول دليل
المانعة لحال عدم امكان المعرفة فلا بد من تحصيل القطع بخلو العبادة عن المانع بخلاف ما تقدم
في اصل المسئلة فلا باس فيها بالتكليف المتوسط فيما نحن فيه لا يجري التكليف فيما ثبت فيه عدم
اعتبار بعض الشكوك كالصلوة بالنسبة الى الشك في الجزء بعد الدخول في الجزء الاخر والوضوء
بالنسبة الى الشك بعد الفراغ قلت ان المفروض فيما تقدم في اصل المسئلة في باب التكليف المتوسط
شمول الوجوب لحال عدم امكان المعرفة فلا فرق بين ما نحن فيه واصل المسئلة فيما نقول فيه في
المقام بالتكليف المتوسط نقول ان مقتضى الامر بالجزء اطراد الجزئية في حال الشك ايضا ولما ادى
العقل كفاية القاصد الواقع وحصره في الظاهر فيحتمل عنده كفاية الفاسد الواقعي وحصره في باب الشك في
ما نعينه الموجود ايضا فيسكت عن الحكم بوجوب التفريغ بالقطع ويقول غاية ما ثبت من العقاب انما هو
العقاب على القناعة بالصلوة المشتملة على ما علم مانعيته واما الصلوة المشتملة على ما شك في
مانعيته من باب الشبهة الموضوعية فلم يثبت العقاب عليه نعم لو كان الشك لغير الشبهة في المقام كما
فلا مر وان لم يكن من باب القياس اذ ليس البناء على الصحة بناء على الصحة الاجتهادية بل بناء على الصحة
العملية لكن يأتي الكلام في كلا الحرمة العمل بالقياس على الغناء وبعطلقا حتى في باب تحقيق الشك
والعمل بالاصل في المشكوك فيه او ظهوره في اثبات الحكم وعند الكلام في جواز العمل بالاصل لو لم يتحقق من
الخبر الظن بالصدور ولذا لذا بواسطة امر من الامور بناء على اعتبار الظنون الخاصة بل بناء على
اعتبار مطلق الظن ايضا واما لو كان موارد الشك كثيرة كما هو الحال في اصل المسئلة فلا ينافي
شمول اخبار القياس لظهورها في قلة المقيس عليه ومن هنا عدم شمولها اخبار القياس لحال
المشكوك فيه على الاعم الاغلب وبعد ما مر اقول لعل الاوجه ان يقال انه ان كان دليل المانعة
من باب الاخبار فان كان الدليل مثل ما لو قيل كل شيء حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره فاسدة
فلا اشكال في عمومه لحال عدم امكان المعرفة بكون المقصود الفساد الواقعي على الاطلاق واما
الكلام في معاملة الفساد فيظهر بما مر وان كان الدليل مثل ما لو قيل لا صلوة فيما لا يؤكل لحمه فيمكن
القول بانه وان يقتضي عموم الحكم الوضعي لحال عدم امكان المعرفة والكلام في معاملة الفساد

يظهر بما مر لكن القدر الثابت من الحرمة المستفادة منه بناء على الاستفادة كما لعله الاظهر انما هو الحرمة في حال
امكان المعرفة واما في حال عدم امكان المعرفة فالحرمة غير ثابتة نظير عدم عموم الحرمة فيما لو كان دليل المانعة بلفظ
النهي لحال عدم امكان المعرفة فلا ينافي الحرمة في صورة عدم امكان المعرفة كما هو المفروض ويمكن ان يقال ان
الحرمة المستفادة في الصورة السابقة بناء على الاستفادة ولعله الظاهر على منوال الحرمة المستفادة هنا
فالقدر الثابت من الحرمة انما هو الحرمة في حال امكان المعرفة فلا ينافي الحرمة في صورة عدم امكان المعرفة
الا ان يقال بعدم استفادة الحرمة من العبارة في الصورة السابقة فيختص الامر في حكومة العقل بمعاملة
الفساد وعدمه ويظهر الحال بما مر كما سمعت نفا وان كان الدليل بلفظ النهي فهو اما بان يقال مثلا لا
تلبس ما يشتمل على جزء غير ماكول اللحم في الصلوة وهو من باب النهي عن الشيء مقيدا بالغاية او بان يقال
لا تصل فيما يشتمل على جزء غير ماكول اللحم وهو من باب المنهي عنه لوصفه واما لو قيل لا تلبس ما يشتمل
على جزء غير ماكول اللحم وصل للمكلف فيما يشتمل على جزء غير ماكول اللحم فهو من باب اجتماع الامر والنهي
ولا يرتبط بالمقام اذ الكلام في المقام في دليل المانعية ولا ربط للمثال المذكور بالمانعية واما القسمان الاولان
فالنهي فيهما يفيد كلا من الحكم التكليفي اعني الحرمة والحكم الوضعي اعني الفساد الاول يختص بحال امكان
المعرفة بل يختص بحال العلم لكن الاخير يشمل حال عدم امكان المعرفة ويظهر الحال بما حررناه في بحث
دلالة النهي في دلالة النهي فيما يقتضي الفساد على الفساد في خصوص حال العمد او في حال السهو ايضا
وان قلت ان مقتضى عدم شمول الحكم التكليفي لحال عدم امكان المعرفة جواز الاكتفاء بالصلوة مع المشكوك
فيه المتقدم وان كانت فاسدة في الواقع قلت ان عدم الشمول انما يقتضي عدم ثبوت الحرمة بواسطة النهي
ولا يقتضي جواز الاكتفاء بالصلوة المشتملة على المانع المشكوك فيه حيث انه لا يقتضي قاعدة عملية بل غاية
الامر الشك في الحرمة مع عدم ممانعة عدم امكان المعرفة عن تطرق الفساد قطعا فلا بد من الرجوع الى القاعدة
العملية من اصل البرائة او الاحتياط ثم انه لو شك في اداء اصل المكلف به او ظن بالاداء بظن غير معتبر فلا
بد من الاحتياط وكذا الحال لو شك في الاتيان بجزء من اجزاء المكلف به او شرط من شرائطه او شك في ترك
مانع من موانعه او ظن بالاتيان او الترك بظن غير معتبر الا اذا قام الدليل على عدم وجوب الاحتياط كما لو
شك في جزء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء اخر او شك في جزء من اجزاء الوضوء بعد الفراغ وقد ذكر
المحقق القمي ان القول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل اليقين بالبرائة يصح فيما لو شك في

[illegible]

في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها مثل ما لو شك في
فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في جزء آخر وذكر السيد السند المحسن الكاظمي ان المسلم
من قاعدة اقتضاء الشغل اليقيني للبرائة اليقينية انما هو اجزائها فيما اذا علم اشتغال الذمة بشيء معلوم
بعينه ثم وقع الشك في الاداء **تذنيب** ربما اشتهر في الازمنة المتاخرة امران احدهما حسبان
الاتفاق على الفرق بين النيابة والوكالة باشتراط العدالة في النيابة دون الوكالة وثانيهما حسبان كفاية
الوكالة في تطهير الثياب من دون حاجة الى الظن بالصدور فضلا عن الظن بالصحة بعد اطلاع الموكل
على اطلاع الوكيل على كيفية التطهير من جهة الاتفاق على عدم اشتراط العدالة في الوكالة فنظام عدم
الاحتياج في التوكيل في تطهير الثياب الى الظن بالصدور فضلا عن الظن بالصحة بل مقتضى اطلاق عدم
اشتراط العدالة عدم الحاجة الى الظن بالصدور والصحة بل مقتضى عدم اشتراط الظن بالصدور والصحة
في باب الوكالة هو ذلك اعني عدم الحاجة الى الظن بالصدور والصحة بل مقتضى تعليل اشتراط العدالة
في النيابة بالظن بالصدور وبناء على ثبوت الصحة باصالة الصحة في فعل المسلم عدم الحاجة في الوكالة الى
الظن بالصدور فضلا عن الظن بالصحة وينبغي قبل تحقيق الحق في المقام من تقديم مقالة فنقول قد
ذكر في كلمات الفقهاء الاستعانة والاستنابة والتعبير عنها بالنيابة ايضا والتولية والاستيجار والوكالة
والاذن اقول ان المكلف قد يكون مستقلا في الاتيان بالعبادة الواجبة عليه لكن بانضمام بعض الالات
لو صب الماء من بعض الظروف على يديه وقد يكون غير مستقل في ذلك كما في صلوة النيابة وكذا
الوضوء الواجب لاجل الاستحاضة تاسب في التطهير كذا في حصول الطهارة وكذا الحج في بعض الفروض
كيف لا والمنوب عنه في صلوة النيابة والوضوء يكون ميتا وبعبارة اخرى قد يكون المكلف مركبا
بالارادة للاتيان بالفعل ولا خط لله دخل فيه من الارادة فالمكلف مستقل بالعبادة وقد يكون الدخيل
مركبا للاتيان بالفعل ولاحظ للمكلف من الارادة فالدخيل مستقل في الارادة وكيف كان فالامر في
الاول من باب الاستعانة ولا مجال للنيابة وفي الثاني بالعكس فقد بان الفرق بين الاستعانة والاستنابة
وكذا التولية كما في التولية فيما لو تعذر مباشرة الغسل في الوضوء او تعذر مباشرة بعض غسلاته في
الكلام في كونها من باب الاستعانة او الاستنابة ويظهر الثمرة في وجوب النية على العاجز بناء على كون
الامر من باب الاستعانة وعليه جرى الشهيدان في الذكرى والروض والكليه مما تاخر وهو المحكي عن

في الاستعانة والاستنابة والتولية والاستيجار والوكالة والاذن

المحقق الثاني بل عن معطي التذكرة كونه متفقا عليه بيننا ووجوب النية على المباشر بناء على كون الامر من
باب الاستنابة كما جرى عليه في المدارك لكنه جعل الاولى ان ينوي العاجز قبول الطهارة وتمكين غيره
منها وتحقيق الحال انه يمكن ان يكون الشارع قد جعل المباشر محل احكام الذي تولى لها مثلها كما ان الظاهر
في تولية المجنون كون المجنون من باب الالة فح يترتب احكام الوضوء كلا على العاجز مثلا لو شك في بعض
الافعال قبل الفراغ فيجب الاتيان به بما بعده على المباشر وان لم يشك العاجز ويمكن ان يكون الشارع قد جعل
المباشر محل احكام الاستقلال فعلى الاول يترتب على العاجز الاثار الشرعية المترتبة على الاستقلال و
على الثاني يترتب هذه الاثار على المباشر لكن اصل الاستقلال والالية لا يكون قابلا للجعل التشريعي مثلا
في باب الوضوء في صلوة النيابة يكون المباشر مستقلا ولا مجال للجعل الالي في صب الماء ببعض الظروف يكون
المكلف مستقلا ايضا ولا مجال للجعل استقلالا الالي فح نقول ان القدر الثابت من وجوب النية انما
هو وجوبها في الجملة اي مردد ابين العاجز والمباشر فالاجدوى في قدرة العاجز على النية وانه لو كان
صدق القربة منوطا بكون النية ممن يجب عليه الفعل فيلزم في صلوة النيابة ووضوئها وكذا الحج
في بعض الفروض تاعدم صحة العبادة او عدم اشتراطها بالقربة لاستقلال النائب فيهما بالنية مع ان
الادلة اللفظية لو تم دلالتها فهي تنصرف الى صورة المباشرة لا التولية وايضا كون الفاعل في المقام هو
المباشر لا يجدي في وجوب النية عليه لاحتمال تنزيله منزلة الالة فالمهم والنافع في المقام انما هو
تشخيص ان التولية من باب الاستعانة او الاستنابة لكن لو كان المدرك في المقام على وجوب النية
هو الاجماع المحقق فلا يتشخص به الامر ولا يتميز به الحال وهو الحال في الاجماع المنقول وخبر التو
في تيمم المجدور بدلا عن الغسل فيتفرع المسئلة على حكومة قاعدة الاشتغال واصل البرائة في باب
الشك في المكلف به فعلى الاول لا بد من الجمع بين نية العاجز والمباشر وعلى الثاني يأتي التخيير و
يكفي نية احدهما لكن يختلف نية العاجز والمباشر فان الاول يجب ان ينوي وضاءا بالبناء للمجهول
لا توضأ كما صرح به في الروض والمقاصد العلية والثاني يجب ان ينوي وضاءا بالبناء للمعلوم
وان قلت نرجع ما ذكر عن نية العاجز الى انفعال المباشر والانفعال غير مقدور فكيف يقصد
به القربة قلت ان عدم مقدورية الانفعال انما هو لو كان الفعل غير مربوط بقدرة الشخص
واما لو كان مربوطا كما في المقام حيث ان المفروض ان العاجز يولي باختيار فالانفعال مقدور بالواسطة

ويمكن ان يقال ان النية انما تجب على العاجز لو كان المباشر من باب الالة كما يظهر تمامه وعلى هذا فيجب ان
ينوي كما ينوي في صورة المباشرة فيجب ان ينوي انه توضأ واما الاستيجار فالمراد فيه على جعل الاجرة
والظاهر انه اعم من النيابة والوكالة وغيرهما ومن الاخير استيجار الشخص لحمل الخدمات وتعليم الاطفال
او نحوهما واما الوكالة فهي اخص من النيابة لاطراد النيابة في مثل الصلوة عن الميت دون الوكالة واما
الاذن فهو اعم من الوكالة كما تقدم ثم انهم قد اشترطوا العدالة في النيابة ولم يشترطها احد منهم في باب
الوكالة والفارق هو الاجماع ليس الا لكن لا يخفى ان تتبع الفتاوى غالبا مع ان الامر في المقام من
باب عدم ذكر اشتراط العدالة لا ذكر عدم اشتراط العدالة نعم صرح في الكفاية بعدم اشتراط العدالة
في الوكيل وصرح في الشرايع والقواعد نقلا بجواز توكيل الفاسق وعن التذكرة نقل الاجماع على عدم
انعزال الوكيل بالفسق لانه من اهل التصرف الا ان يكون الوكالة مما ينافي الفسق وفي الروضة نقل
الاجماع على جواز وكالة الفاسق لكن اطباق كلماتهم على عدم اشتراط العدالة في الوكيل بعد ثبوت الاتفاق
لكن الظاهر ان الامر في كلام الاكثر من باب عدم ذكر الاشتراط لا ذكر عدم الاشتراط من جهة ان الوكالة
وان تجري في مثل تطهير الثياب لكن المقصود بها في بيان احكامها انما هو الوكالة في المعاملات
المتعارفة لكن تلك الاحكام في مثل تطهير الثياب من باب الاطراد لا عموم الكلمات وغاية الامر في توكيل
الشخص فاسقا لبيع داره مثلا اضرار الوكيل بالموكل ولا حرمة فيه على الموكل ويرشد الى ذلك ما ذكره
الشهيد في الروضة في باب عدم اشتراط العدالة في الوكيل دون الوصي من ان الوكالة متعلقة بحق الموكل
وهو مسلط على اتلافه فضلا عن تسليط غير العدل عليه بخلاف الوصية فانها استنابة على حق الغير من الطفل
والمجنون مثلا كوكيل الوكيل فيشترط العدالة في الوصي وبعد تسليم شمول تلك الكلمات لمثل تطهير الثياب
نقول انها واردة في مورد الاجمال والغرض منها انما هو مجرد عدم منافاة الفسق وبعبارة اخرى مجرد الفعل
ليس الغرض منها عدم منافاة الفسق وجواز اعتبار الفعل ويرشد الى الدعوى الاولى نقل الاجماع على
عدم انعزال الوكيل بالفسق معللا بانه من اهل التصرف والتمسك بذلك على كفاية تطهير الثياب من
الفاسق مدفوع بانه وارد مورد الاجمال لكونه في مقام حكم اخر اعني بقاء الوكالة ولا يكون واردا
في مقام بيان ثبوت احكام الوكالة تفصيلا فلا بد في تطهير الثياب من العلم او الشهادة او الظن بناء
على حجيته في الموضوعات وربما استدل على عدم اشتراط العدالة في الوكالة مضافا الى ما سمعت من

اشتراط العدالة في الوصي دون الوكيل كما نقل الاجماع عليه

نقل

نقل الاجماع بعموم قوله سبحانه اوفوا بالعقود وقوله سبحانه تعاونوا على البر والتقوى وقوله صلى الله عليه وآله
الناس مسلطون على اموالهم وبعض ما دل على مشروعية الوكالة ودخول التصرف والتعاون عن
اشتراط العدالة في الوكالة الحرج العظيم وعمل المسلمين قديما وحديثا ومحوى ما دل على جواز توكيل الكافر
وفي المسالك الوكيل في عقد النكاح لا يشترط ان يكون عادلا بل يصح توكيل الفاسق فيه ايجابا وقبولا
لقبوله للنيابة وايضا لا عدم اشتراط العدالة لا يتضمن ذلك استيمانا على امر خفي كالمال وفي الكل نظر
خصوصا التمسك بفحوى جواز توكيل الكافر حيث ان الجواز في توكيل الكافر على الكافر لكن لا يجوز توكيل
الكافر على المسلم اجماعا فضلا عن مصير غير واحد الى اشتراط العدالة في وكيل الوكيل كما عن الشرايع و
الارشاد والتذكرة لكن قد اعتمد في الروضة بان في الوكالة على الوكالة استنابة على الغير فيشترط
العدالة ويمكن ان يقال توجيه الفرق بين النيابة والوكالة ان اشتراط العدالة في النيابة انما هو في
النيابة عن الميت حيث انهم ذكروه في الاستنابة عن الحج وانما هو لملاحظة ان الاستنابة عن الميت
فالفرق بين النيابة عن الميت والوكالة عن الوكيل في المعاملات واضح ولا باس باشتراط العدالة في
النيابة عن الميت وعدم اشتراطها في الوكالة عن الموكل وربما يوجه الفرق بين النيابة والوكالة
من حيث اشتراط العدالة في النيابة دون الوكالة بان ادلة النيابة في العبادات مجملة والقدر الثابت
منها انما هو جواز استنابة العادل او وجوبها فيشترط العدالة في النيابة وادلة الوكالة في المعاملات
مطلقة شاملة لتوكيل الفاسق فلا يشترط العدالة في الوكالة وبان قبول قول الوكيل ليس من جهة
مجرد الوكالة بل من جهة امر زائد على الوكالة وهو كون الوكيل ذا اليد وبان المعتبر في العبادات هي النية
والعامل المبصر بها فالعدالة تحصل الاطمينان بقوله كما عبروا والمعاملات من العقود والايقاعات
وان كانت مما يعتبر فيها القصد ايضا لكنها لما جعل الالفاظ دالة عليها كاشفة عن المقصود
اعتد بقول البايع ونحوه وطرح اخبار البايع ونحوه وطرح اخبار البايع ونحوه بعد ذلك بعلم القصد
نظرا الى ان ظاهر كلامهم في العقود والايقاعات دال على القصد ومجرد الالم يتحقق معاملة اصلا
وبعبارة اخرى انه ليس في العبادات ما يدل على وقوعها مع نيتها وانضمام اصالة الصحة لا يجدي
لانها لا تكون حجة على غير الفاعل اي في مقام افراغ ذمة الغير فيتعين اعتبار العدالة في النائب في العبادات
وفيه لكن ظهر ان كفايتهم في الوكالة بمجرد الفعل والاخبار بالفعل من دون اشتراط العدالة انما

منع شمول الخبر للوكيل واستلزام اشتراط العدالة في الوكالة

في باب صدور الفعل فقط وثبوت الفعل عندهم باصالة الصحة فعل المسلم او في الكل من صدور الفعل
وصحته وربما يظهر من بعض الاول الحق كون اكتفائهم في الوكالة بمجرد الفعل او الاخبار بمجرد صدور
الفعل فيثبت عندهم باصالة الصحة فعل المسلم وانت خبير بان كفاية الوكالة في الصدور تستلزم
الكفاية في الصحة كيف لا والنتيجة تابعة لاخس المقدمتين فلا مجال لاعتبار الظن بالصحة كما هو مقتضى
اصالة الصحة فعل المسلم عند الغالب مع الاكتفاء بالشك في باب الصدور وبالجملة الكلام انفا ولا
فلا ثمرة في اثبات الصدور بالوكالة واثبات الصحة باصالة الصحة فعل المسلم ثم ان مقتضى اشتراط العدالة
في النيابة اشتراط الظن بصدور الفعل بافادة العدالة الظن بالصدور بعد ثبوت الصحة ظنا
باصالة الصحة فعل المسلم فقضية ان المدرك في اصالة الصحة فعل المسلم عند الغالب انما هو الظن وافادة
العدالة الظن بالصدور والصحة معا حيث ان اشتراط العدالة من جهة حصول الظن كما هو المصرح
به في كلامهم ومقتضى عدم اشتراط العدالة في الوكالة عدم اشتراط الظن فيها اما في باب الصدور واما
لان القناعة بها اما في باب الصدور فقط او في باب الصدور والصحة معا ولو لم يشترط الظن بالصدور
فلا يشترط الظن بالصحة ايضا كيف لا والنتيجة تابعة لاخس المقدمتين فلا يشترط الظن بالصحة في
الوكالة سواء كان القناعة بها في باب الصدور او الصحة اذا عرفت ما تقدم فنقول ان ما حسبت الاتفاق
على الفرق بين النيابة والوكالة باشتراط العدالة في النيابة دون الوكالة فهو مدفوع بان الاتفاق على
اشتراط العدالة في النيابة انما هو في النيابة عن الميت في باب الحج واين التسليط على حق الميت في نشاط
الشخص على ماله كيف لا وقد اشترط غير واحد العدالة في وكيل الوكيل كما مر وايضا سمعت عبارة الذكرى
في باب عدم اشتراط العدالة في الوكيل دون الوصي من ان الوكالة متعلقة بحق الموكل وهو مسلط على
اتلاف ماله فضلا عن تسليط غير العدل على ماله بخلاف الوصية فانها تشتمل على التسليط على حق الغير من
الطفل والمجنون مثلا والمقصود بالاتفاق على عدم اشتراط العدالة في الوكالة انما هو توكيل الشخص على
بيع داره مثلا ولا يشمل التوكيل في تطهير الثياب على فرض الشمول فالاطلاق وارد مورد الاجمال فلا
عبرة به واعتبار الظن وعدمه موكول الى الكلام في اعتبار الظن في الموضوعات واما حسبان كفاية
الوكالة في تطهير الثياب من دون حاجة الى الظن بالصدور بعد الظن بالصحة بعد اطلاع الموكل او اطلاع
الوكيل على كيفية التطهير فهو مدفوع بما سمعت في الاتفاق على عدم اشتراط العدالة في الوكالة فلا بد

ما على الظن
او في الظن بالصدور

عن جعل المدار على العلم او شهادة العدلين بعد اعتبارها في تطهير الثياب وكفاية الظن مبنية على كفاية
الظن في الموضوعات ثم انه لما جرى ذكر الوكالة والاستنابة فقد اعجبني ان اذكر من باب المناسبة موارد
يجري فيها الوكالة والاستنابة اثباتا ونفيا اتفاقا او على الخلاف بين الطائفة وانما يصح الوكالة فيما لا
يتعلق غرض الشارع المقدس بايقاعه من مباشر بعينه كالعتق فان غرضه منه فك الرقبة سواء احدثه
المالك ام غيره وكذا الطلاق فان غرضه منه رفع علقة الزوجية سواء احدثه الزوج او غيره وكذا النكاح
والبيع وغيرهما من العقود والايقاعات الا ان يقال ان كلا مما ذكر لولا ثبوت جواز التوكيل فيه لم يثبت
عموم غرض الشارع وانما انما يتعلق غرض الشارع بايقاعه من مباشر بعينه كالطهارة والصلوة الواجبة
في حال الحيوة الا ما ياتي فلا مجال للتوكيل فيه والحق انه لا مجال لتشخيص غرض الشارع بدون النقل
اما ببيان عدم اختصاص النقل او بتجويز التوكيل وعن العلامة في التذكرة والشهيد الثاني في جامع المقاصد
والروضة والمقدس والسيد في الرياض انحصار المرجع في معرفة غرض الشارع وربما توهم منه عدم
كفاية الاصل لو اقتضى اختصاص الغرض بمباشر معين وعمومه لغيره وليس بشيء لان الغرض مما ذكر انحصار
المرجع في مقام الاجتهاد ولا ينافي اعتبار الاصل في مقام العمل سواء اقتضى الاختصاص او العموم وكيف كان
وقد وقع الاطباق على جواز التوكيل ايجابا وقبولا في امور **ومنها** البيع كما نص عليه جمع
نقلا بل عن جامع المقاصد نفي الخلاف عنه **ومنها** الصلح كما صرح به الشيخ وجماعة نقلا
بل عن بعض نقل الاجماع عليه **ومنها** الوديعة كما صرح به جماعة نقلا **ومنها** الحوالة
ومنها الضمان والكفالة والشركة والعارية والشفعة فيجري الوكالة فيها ايجابا وقبولا بلا
اشكال كما صرح به جمع نقلا **ومنها** القراض **ومنها** عقد المزارعة والمساقاة كما
صرح به الفاضلان والمحقق الثاني وغيرهم نقلا **ومنها** الجعالة كما صرح به الجماعة نقلا **و**
منها الابراء كما صرح به الجماعة **ومنها** عقد السبق والرماية كما صرح به الجماعة نقلا
ومنها عقد الرهن وقبض المرهون كما صرح به الجماعة نقلا وكذا الاباحة **ومنها**
الاجارة كما صرح به الجماعة **ومنها** الهبة والوقف كما صرح به الجماعة نقلا **ومنها**
ومنها النكاح بلا خلاف نقلا ولا فرق بين الدوام والانقطاع والتحليل **ومنها**
الطلاق باقسامه كما صرح به جماعة **ومنها** الخلع كما صرح به جماعة **ومنها** الخلع كما صرح

عق
بجا

بجماعة ومنها العتق بلا اشكال كما قيل والحق به الفاضلان والمحقق الثانى التدبير والكتابة وعن
الشيخ انه يصح التوكيل فى الايقاعات الا الظهار والايلاء واللعان والنذر والعهد واليمين ومنها
حجر الحاكم ومطالبة الغرماء منه الحجر كما صرح به فى التذكرة وجامع المقاصد ومنها قسمة الفيء والغنيمة
والزكوة والخمس والصدقة كما صرح به جماعة نقلا ومنها اداء الزكوة فيصح التوكيل فى اخراجها
وايصالها الى المستحق كما صرح به الشيخ والجماعة نقلا بل جوز الشيخ فى المبسوط والعلامة فى التحرير و
التذكرة والمحقق الثانى فى جامع المقاصد توكيل المستحق فى قبضها وخالفهم الحلى فى السرائر فانكر جوازه
تبعا للقاضى تعليلا بانه لا دلالة عليه من الشرع فقد ثبت حكما شرعيا يحتاج فى اثباته الى دليل شرعى
ولا دلالة وبان الذمة مرتهنة بالزكوة ولا خلاف بين الامة فى ان تسليمها الى مستحقها تبرأ الذمة بيقين
وليس كذلك اذا سلمت الى الوكيل لان الوكيل ليس هو من الثمانية الاصناف بغير خلاف وبان الزكوة و
الخمس لا يستحقها واحد بعينه ولا يملكها الا بعد قبضه لها فيتعين له ملكها والوكيل لا يستحق
الا ما تعين ملكه لموكله واستحق المطالبة وكل واحد من اهل الزكوة والخمس لا يستحق المطالبة بالمال لان
الانسان مخير فى وضعه فيه او فى غيره فلا يجبر على تسليمه اليه وتفصيل الحال موكول الى محله ويلحق
بالزكوة سائر الصدقات الواجبة كالكفارات والمنذورة فيجوز التوكيل فى ايصالها الى المستحق وفى
قبضها ممن يخرجها كما صرح به فى التذكرة وجامع المقاصد ومنها قبض الدين واقباضها
بلا خلاف كما فى التذكرة ومنها تطهير الثوب والبدن وغيرهما مما يجب تطهيره فيجوز
الاستنابة فيه بلا خلاف وقال فى المسالك نقلا واما تطهير الثوب والبدن وغيرهما مما يجب تطهيره
فانه يجوز الاستنابة فيه لكن لا يمكن جعل هذا النوع عبادة كذلك يمكن اخراجه اذ النية ليست شرطا
فى صحته فان الغرض منها هجران النجاسة وزوالها كيف اتفق فان توقف حصول الثواب على فعله الحق
بالعبادات بالنية اقول انه مبنى على اشتراط صدق العبادة باشتراط صحتها بالنية وقد نفيناه فى
العبادات والرسالة المعمولة فى الشك فى الجزئية والشرطية للعبادة وبالجملة مبنى الكلام تارة
بالنية فى اعتبار التطهير لو ادركته الجارية مثلا من دون توكيل واعتباره مبنى على صحة فعل
المسلم حتى الجوارى مثلا بعد العلم باطلاع مثل الجارية على كيفية التطهير واخرى فى اعتباره بعد
التوكيل مع العلم بالصدور واعتباره ايضا مبنى على صحة فعل المسلم حتى مثل الجارية كما انه

لا اشكال فى اعتباره من جهة اشتراط العدالة بناء على اشتراط العدالة فى مطلق النيابة وان لم يكن شرطا
فى مطلق التوكيل لو وقع فى التوكيل بالاذن بناء على كون الوكالة من باب الاذن لعدم ثبوت كون المقام
من باب التوكيل دون الاستنابة لكن قد تقدم عدم اعتبار العدالة فى مطلق النيابة وعن بعض الا
شكال فى اعتبار التطهير فى المقام من جهة الاصل يعنى استصحاب النجاسة واصالة الصحة فعل المسلم
ونظر فيه بعض اخر بل على ذلك المنوال الحال من حيث تطرق الاشكال لو كان التوكيل بلفظ التوكيل
لعدم ممانعته عن صدق النيابة وثالثه فى اعتباره بعد التوكيل لو شك فى الصدور والحق على
فرض الصدور وهو مقتضى ما سمع من طريقته بعض كفاية التوكيل وان لم يعلم بالصدور ولم يخبر
بالتطهير باتى الجارية مثلا بالغداء فى الظرف الذى كلفت فى تطهيره ويقتضى ذلك ما فى بعض
الرسائل المفردة من كفاية الاذن فى تطهير الثياب نظير الحال بما تقدم ومنها
استيفاء الحدود واقامتها بعد ثبوتها فيما صرح الفاضلان والثانيان وغيرهم نقلا بصحة
التوكيل فى ذلك ولا خلاف فى ذلك نقلا سواء كان الحد من حدود الله سبحانه كحد الزنا والشرب او
حدود الادميين كحد القذف ولا فرق فى حدود الادميين بين حضور المستحق وغيبته و
عن بعض الشافعية المنع من التوكيل فى استيفاء حقوق الادميين فى غيبة المستحق بانه لا يتيقن
بقاء الاستحقاق عند الغيبة لاحتمال العفو وبانه ربما يرق قلبه حال حضوره فيشترط الحضور
وليس شىء من الوجهين بشىء ولا فرق فى جواز التوكيل مطلقا بين ان يكون الموكل هو الامام او
المجتهد او غيرهما ممن يصلح لاقامة الحد وهل يشترط فى صحة الوكالة علم الوكيل باستحقاق من يحد
الحد او لا قيل لم اجد احدا تعرض له ولكن الثانى ارجح اذا كان الموكل الامام عليه السلام وقيل
الاظهر الثانى مطلقا لعموم وجوب العمل بحكم الفقيه وحرمة رده وفقدان العموم لا يشمل الصورتين
الوكالة ومنها الدعوى والمرافعة واثبات الحقوق وايضاحها عند الحاكم كما اختار
الشاهدين واستشهادهما كما صرح به فى المبسوط والشرايع والقواعد والتحرير والتذكرة و
جامع المقاصد والكفاية نقلا ومنها المطالبة بالحقوق مالية او غيرها فيصح التوكيل
فى استيفاء القصاص كما صرح به فى المبسوط والفاضلان والمحقق الثانى وغيرهم نقلا
وعن الثالث التصريح بانه لا فرق بين النفس والطرف ومنها القضاء والحكم بين الناس فانه

لا اشكال في عباده من جهة اشتراط العدالة لا يصح فيه التوكيل من الامام عليه السلام ونائبه اذا كان ماذونا
في التوكيل كما صرح به في المبسوط والتذكرة والتحرير وجامع المقاصد والمسالك نقلا ولا يصح من الفقيه في
زمان الغيبة التوكيل لغيره لانه ان كان جامعا لشرائط الفتوى كان مساويا للموكل في كونه نائبا للامام ع
والا لم يتصور كونه قاضيا لما اتفق عليه الاصحاب من اشتراط اجتماع شرائط الفتوى في القاضي لكن عن المحقق
القمي ره جواز القضاء من العامي من جانب المجتهد ويجوز الاستنابة في الحلف بعد توجه اليمين **ومنها**
الديات فيصح التوكيل في تسليمها وتسلمها بلا خلاف نقلا واما ما لا يجوز فيه الاستنابة والتوكيل فامور
فمنها الوضوء والغسل والتيمم مع القدرة بها على الوجه المامور به بلا خلاف نقلا ولا فرق
في ذلك بين الواجب منها مطلقا ولو بنذر ونحوه والمندوب كذلك ولو لم يكن رافعا للحدث ولا
بين ما يقصد به اباحة الصلوة لنفسه او لغيره بالاستيجار عن الميت والحي فالوضوء والغسل
لصلوة الاستيجار ليسا كالصلوة حيث تجوز التوكيل في صلوة الاستيجار دون الوضوء والغسل
فلا بد في صلوة الاستيجار لو اريد التوكيل فيها من التوكيل في الوضوء ايضا واما اذا كان المكلف
عاجزا عن الاتيان بالوضوء او الغسل على الوجه المعتبر شرعا فلم يجز الاستنابة ايضا بل وجب التيمم
او الجبيرة او الاقتصار على بعض الاجزاء نعم اذا لم يتمكن في الوضوء مباشرة الغسل وبعض الغسلات
لعذر جاز الاستنابة بل وكذا الغسل في الغسل كما صرح به في الشرايع والقواعد والتذكرة والمسالك
والروضة وكذا في المسح في الوضوء والتيمم كما صرح به في جامع المقاصد والمسالك والروضة
لكن قد يقال ان مثل هذه الاستنابة لا يعد توكيلا حقيقة كما صرح به الشيخ والثانيان انما هو توسعة
ودون هذا المقال الاشكال ويظهر الحال بالتامل واما النية فقيل انه لا يجوز التوكيل فيه والاستنابة
وظاهره الاجماع عليه وهو انه تم فالقول بوجوب نية المباشر في العجز عن الغسل وبعض الغسلات نوع ضعف
من باب التوكيل في الصلوة لا التوكيل في النية **ومنها** الصلوة اليومية اداء وقضاء مع التمكن
عن الاتيان بها حيث يكون المكلف حيا ومثل ذلك صلوة الايات وصلوة العيدين وصلوة الاحتياط
وغيرها نعم يجوز الاستنابة في قضاء الصلوة اليومية والاتية عن الميت كما صرح جمع من الاصحاب
نقلا بل حكي الاجماع عليه جماعة منهم العلامة في التذكرة **ومنها** الصوم الواجب ما دام
المكلف حيا بلا خلاف بل وكذا المندوب كما عن ظاهر اطلاق الاصحاب نعم يصح الاستنابة في قضاء

بل لا يصح التوكيل اتفاقا

الصوم الواجب بعد الموت تبرعا او استيجارا **ومنها** الاعتكاف ما دام المكلف حيا كما
صرح به الفاضلان والمحقق الثاني بل الظاهر اتفاق الاصحاب عليه نقلا او عن الاخير تعليله بانه ملحق
بالصوم ولا يصح الاستنابة فيه **ومنها** الحج الواجب حيوة المكلف وقدرته على الاتيان به
واما بعد الموت فيجوز الاستنابة فيه بلا خلاف تحقيقا ونقلا مستفيضا للنصوص المتظافرة
وكذا مع عجز المكلف عن الاتيان به واما المندوب منه فيجوز الاستنابة فيه مطلقا **ومنها**
الايمان كما صرح به الفاضلان والمقداد والثانيان وغيرهم نقلا بل الظاهر اتفاق الاصحاب عليه
ومنها القسم بين الزوجات بلا خلاف بل قيل الظهور تعلقها ببدن الزوج وتضمنها
استمتاعا نقلا ولا فرق بين كون الوكيل محرما بالزوجة ام لا **ومنها** الظهار والايلاء
واللعان والقسامة بلا خلاف نقلا **ومنها** النذر والعهد كما صرح به جمع نقلا بل بلا
خلاف فيهما **ومنها** قضاء العدة بلا اشكال لانها الاستبراء الرحم فكيف تقبل الوكالة
ومنها الرضاع بلا اشكال لظهور تعلقه بالمرضعة والمرتضع لانه مختص بانبات اللحم في المرتضع
واشتداد عظمه بلبن المرضعة **ومنها** الاستيلاد قال في التذكرة لا يتصور الوكالة في
الاستيلاد لانه متعلق بالوطي والوطي مختص بالفاعل **ومنها** الجناية بلا اشكال لانها
ظلم فيتعلق بفاعلها وحكمها يلزم المباشر **ومنها** القود بلا اشكال كما هو ظاهر **ومنها**
جميع المعاصي والمحرمات كالغصب والسرقة وشرب الخمر والزنا ونحوه فيحد شارب الخمر لا الموكل فيه
نعم قال المقدس ان الموكل الاذن بها يترتب عليه العقاب **ومنها** الميراث كما صرح به في
التذكرة والتحرير بمعنى عدم جواز التوكيل في كونه وارثا الا في قبض الارث فان الوكالة فيه جائزة كما صرح
به في التذكرة ولا اشكال **ومنها** اداء الشهادة واقامتها كما صرح به الفاضلان والثانيان
وغيرهم نقلا بل لا خلاف فيه **ومنها** رد السلام كما صرح به المحقق الثاني قال الظاهر ان رد
السلام لا يصح التوكيل فيه بل هو متعلق بمن سلم عليه ووجوبه فوري فالتوكيل مؤد الى تواني الى رد ال
وهل يصح التسليم بالتوكيل فيعد سلاما شرعيا حتى يجب رد جوابه فيه نظر من اطلاق قوله تعالى واذا
حييتم ومن حمله على المعهود اقول انه لا اشكال في عدم شمول اطلاق الاية لصورة التوكيل مع قطع
النظر عن عدم اعتبار الاطلاقات الكتابية في الكلام فيما اختلف في جواز التوكيل والاستنابه

فيه وهو ايضا امور فمنها الجهاد فحكم ثلثة منهم الشيخ في المبسوط والسيوري في التنقيح بقولا بانه لا يصح النيابة فيه بحال لكن قال الشيخ وروى انه يدخله وحكم جمع آخر بقولا بالصحة منهم الفاضلان في الشرايع والقواعد لكنهما قيدا بقولهما على وجه وحكم في جامع المقاصد بعد ان علل جواز التوكيل في الجهاد بان الغرض حراسة المسلمين وحفظ عمود الدين فليس الغرض متعلقا بعين فهو كل من وجب عليه من لم يتعلق به الوجوب قال الا ان يتعين المكلف لذلك بتعيين الامام لاشتداد بلائه في الحرب وبجودة رايه ووفور عقله ونحو ذلك من المصالح وكذا لو دهم على المسلمين عدو توقف الدفع عليه فانه يتعين وان لم يعينه فلا يجوز وهذا المعنى هو المراد بقول المصنف على وجه وحكى في التنقيح عن بعض الفضلاء القول بصحة النيابة في المقام ومن الشرايع ان الجهاد لا يصح النيابة فيه بحال لمن حضر القتال لان كل من حضر الصف توجه فرض القتال عليه وكيلا كان او موكلا وان لم يحضر الصف ولا تعين الامام عليه الخروج فانه يجوز ان يستنيب ويستاجر من يجاهد عنه على ما رواه اصحابنا انتهى ويظهر من كلامه الاجماع على صحة التوكيل في المقام في الجملة **ومنها** الاقرار حيث انهم قد اختلفوا في صحة التوكيل فيه ففي التنقيح وجامع المقاصد والرياض القول بعدم الصحة وعن الشيخ في المبسوط والخلاف وابن حمزة والقدس القول بالصحة وعن العلامة في الارشاد والقواعد والتذكرة والكفاية التوقف والتفصيل في محله هذا وعلى القول بالعدم هل التوكيل بالاقرار نفسه اقرار ام لا تردد فيه في القواعد والارشاد وكنز الفوايد من جهة ان امره بالاخبار بان زيدا يستحق منه كذا متضمن للاقرار ومن جهة ان التوكيل في الشيء لا يكون اثباتا لذلك الشيء كالتوكيل في البيع فانه لا يكون بيعا وكذلك الامر بالامر لا يكون امرا وعن الايضاح الجزم بانه لا يكون اقرارا تعليلا بان الاقرار اخبار والتوكيل انشاء واللفظ الواحد لا يمكن استعماله فيهما في حالة واحدة لان الاخبار يستلزم احتمال الصدق والكذب لانه مسبوق بنسبة يعتبر مطابقته لها والانشاء يستلزم عدم احتمال الصدق والكذب بعدم سبق النسبة فيه وان الانشاء معلول اللفظ والاخبار غير معلول اللفظ وعن بعض الاصحاب ان المعتبر في الاقرار ان كان الدلالة على الحق بالمطابقة او التضمن فلا اشكال في عدم كونه اقرارا وان كان المعتبر مطلق ما يدل على اشغال الذمة عليه بصدق الدعوى ولو بالالتزام العرفي او الافعال او الاشارات فلا اشكال في دلالته على الاقرار ومرجعه الى التوقف وتحقيق الحال موكول الى محله **ومنها** تملك

المباحات التي يملك بالحيازة كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد واحياء الموات والالتقاط ونحوه حيث انهم قد اختلفوا في جواز التوكيل فيها على اقوال ففي الشيخ في المبسوط والحلي في السرائر القول بصحة التوكيل في احياء الموات دون الاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والالتقاط فالاظهر وكل غيره في الالتقاط لقطة تعلق الحكم بالملتقط لا بالامر وكان الملتقط احق بها واعترض عليه في المختلف بان الفرق محل نظر وعن الايضاح وكان وجه الفرق قول النبي صلى الله عليه وآله من احيى ارضا فهي له فضلا من الله ورسوله فلم يعلق الملك هنا باليد بل جعله مستندا الى الاحياء وعن يحيى بن سعيد انه لا يصح التوكيل في الالتقاط والاحتطاب والاحتشاش والاصطياد واحياء الموات والغصب والقتل والمحرمات القسم من الزوجات والمتولي لها هو المالك لها او الاذن منه احكامها وعن الشرايع النص على عدم جواز التوكيل في الالتقاط والاحتطاب والاحتشاش وعن السيوري والشهيدين في المسالك وجامع المقاصد القول بصحة التوكيل في الجميع لكن عن الاول التعليل بان تملك المباحات يفتقر الى النية ام لا وعن الثاني الاعتراض عليه بعد ذكره بناء الاصحاب المسئلة على ان تملك المباحات يفتقر الى النية ام لا وعلى القول بالافتقار يجوز التوكيل لا بدونه وبان البناء غير واضح لانه يتم اذا قيل بان المباح يملك بالحيازة على وجه القهر كالارث وان نوى عدم التملك ولا دليل على ذلك بل صرحوا بان من حفر بئرا في طريق لغرض الاستسقاء منها مدة مقامه عليها يكون اولى بها الى ان يرتحل عنها ثم هو وغيره فيها سواء وعن العلامة في التذكرة والقواعد والارشاد التوقف في المقام وتفصيل الكلام موكول الى محله **ومنها** اثبات حدود الله سبحانه كحد الزنا واللواط حيث انهم قد اختلفوا في جواز التوكيل فيه على القول بالعدم كما عن المبسوط والسرائر والشرايع والقواعد والتحرير وقيل الاولى سكوتنا لاختصاص جواز التوكيل فيه بالامام او نائبه الخاص وهما اعرف بحكمهما وكلامنا فيه فضول هذا كله في حدود الله سبحانه اما حدود الادميين كحد القذف فيجوز التوكيل في اثباتها كما صرح به في المبسوط والسرائر والشرايع والقواعد والتذكرة والمسالك وجامع المقاصد وغيرها نقلا بل الظاهر تحقيقا ونقل اتفاق الاصحاب عليه كما قيل وعن التذكرة نسبته الى عامة العلماء **الثاني** انه لو تردد الجزء بين كونه جزءا وكونه غيره فقد جرى العلامة البهبهاني على اصالة الركنية ومستنده وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به ويضعف ما ان الاقوى القول باصالة البراءة

في باب الشك في المكلف به وجرى السيد السند العلي على القول بذلك في شرح المفاتيح ايضا
لكنه تمسك بوضع الفاظ العبادات للصحيح وفيه اولا انه مبني على الاشتباه في تفريع القول بوجوب
الاحتياط في الشك في المكلف به جزءا او شرطا او مانعا من باب الاشتباه في ثمرة النزاع في القول بكون
الفاظ العبادات موضوعة للصحيح او الاعم بحيث ان يكون رفع الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية
بالاصل على القول بالوضع للاعم ووجوب الاحتياط على القول بالوضع للصحيح وقد ظهر فساده
فيما تقدم وثانيا ان الاقوى القول باصالة البرائة في باب الشك في المكلف به جزءا او شرطا او مانعا
كما سمعت انفا وسنالفا وصرح المحقق القمي في الغنائم ايضا بان الاصل في الاجزاء التركيبية تمسكا بانه
مع انتفاء الجزء ينتفي الكل حتى يثبت الخلاف ومرجعه الى وجوب الاحتياط وهو ماخوذ من العلامة لكنه
ينافي ما جرى عليه في الاصول من القول باصالة البرائة في باب الشك في المكلف به جزءا او شرطا
او مانعا لكن كلماته في الغنائم مبتنية على وجوب الاحتياط وربما يقال ان الاصل في الزيادة البطلان
عمدا كان او سهوا نظير معاجين الاطباء ويندفع بان الظاهر ان الغرض من الاصل هو القاعدة
ليس مبنى اذ كثير من الاشياء لا يفسد المعجون كما ان ارتكاب كثير من الامور في الصلوة لا يوجب الفساد
الا ان يقال ان مورد الاصل انما هو مورد الشك والفرض فيما ذكر مقطوع العدم وقد فصلنا
الكلام في المقام في البشارات هذا ما كتبته في سوابق الاعصار وقد اتفق قبل ما سمعته في المقام
التامل في الركن ووسمت فيه كلمات في الفوائد المتفرقة التي رسمتها ووسمتها في تضاعيف قدح
متمادية واردت في الحال ان ارسم تلك الكلمات في المقام جدا ولم اقدر واجها ودرج الزواج كان
المناسب تغيير الوضع والاسلوب لكن ضيق المجال تضايق عن ذلك ولفظ تلك الكلمات قد
ذكر السيد السند العلي في شرح المفاتيح عند الكلام في تكبيرة الاحرام ان السهو في زيادة الركن لا
يوجب بطلان الصلوة في مواضع منها ما لو زاد النية في الصلوة سهوا فان زيادتها موجبة لتاكيد
نيابة الاستدامة الحكمية عنها على المشهور ومنها ما لو ظهر للمحتاط ان صلوته كانت ناقصة وان
الاحتياط مكمل لها فانه يغتفر ما زيد من النية وتكبيرة الاحرام ومنها ما لو سلم في الصلوة قبل الامام
وشرع في صلوة اخرى بدون فعل المنافي فغايته الامر لزوم سجدة السهو ايضا ومنها ما لو ركع المأموم
سابقا على الامام سهوا ثم عاد الى المتابعة ومنها ما لو زاد سجدة واحدة ان جعلنا مسمى السجود كما

الكرماني

ومنها

ومنها ما لو اتم المسافر حتى خرج الوقت ومنها ما لو زاد ركعة مشتملة على الركوع والسجدتين اخر الصلوة
وقد جلس قبل الركعة الزائدة بقدر التشهد قوله منها ما زاد النية سهوا اه كلماته ماخوذة من كلام
الشهيد في الروض وياتي كلامه وقال سابقا عليها ياتي من كلامه يستثنى من زيادة الركن عمدا النية فان
زيادتها غير مبطلة مع عدم التلفظ لان الاستدامة الفعلية اقوى من الحكمية والاكتفاء بالحكمية انما
جاء حذرا من الحرج والعسر لو فرض الاكتفاء بها بغير ذلك فالبطلان يحتاج الى دليل وليس في
مجرد العزم على الصلوة بالقلب ما يدل عليه اللهم الا ان يراد بزيادتها القصد لابتداء الفعل الى
اخرها فان البطلان ح واضح لاستلزام ذلك رفض الفعل السابق وبطلان الاستدامة الحكمية
او نقول ان زيادتها على هذا الوجه لا يتحقق الا مع المقارنة للتحريمة ومعها يتحقق الابطال ايضا
بكل منها وان استلزم اجتماع معرفات كما في زيادة القيام المشروط بالركوع لكن في توقف النية
على ذلك بحث فان المراد من زيادة هذه الاركان تصورها لا حقيقتها والا لم يتحقق زيادة ركن
ح بتصور زيادة النية بدون التكبير ان كان مقارنتها له من جملة واجباتها اذ لا يراد بها الا القصد
الى الفعل على الوجه المخصوص ولا يتوقف البطلان على الاتيان بجميع ما يعتبر فيها كما لو زاد ركوعا
بغير طمانينة ولا ذكر ونحو ذلك ويمكن الفرق بين الامرين بان حقيقة الركوع الركني تتم بدون ما ذكر
ومن ثم لو ركع كذلك ونسي باقي الواجبات حتى لو رفع منه ولا جبارته الى ان يدخل في السجود صحت صلوته
بخلاف ما لو اتى بالنية ونسي مقارنتها للتكبير فان الصلوة لا تنعقد فضلا عن ان تلك النية
فدل ذلك على ان النية التي هي ركن لا تتم بدون المقارنة للتكبير وكذا صورة ذلك في كذا جعلنا
مسمى السجود ركنا الظاهر انه لم يقل به احد فينحصر زيادة الركن في السجود في زيادة سجدتين الا
في زيادة ركعة بناء على عدم بطلان الصلوة بزيادة الركعة والمشهور البطلان واختاره في الرياض
نعم عن الاسكافي وكذا الفاضلين في المعتبر والمختلف والتحرير عدم البطلان ان جلس بعد
الصلوة بقدر التشهد تمسكا بالصحيحين وان نسيا التشهد غير مبطل فاذا جلس بقدره
فقد فصل بين الزيادة والفرض ونظر فيهما في الرياض قوله ومنها ما لو زاد ركعة اه يظهر مما فيه
سمعت ثم ان المدار في الركن على كون تركه عمدا وسهوا موجبا للبطلان وكذا زيادته الا انما ثبت
عدم ابطال زيادته سهوا والمدار في الزيادة على زيادة تمام الركن فليس زيادة السجود من باب

ركن

الركن وكذا كونه قاطعا الوجوب تدارك الجزء المنسي لدخول فيه حيث انه قد ذكر في الشرايع في بحث الخلل
ان السهو ان كان عن ركن وكان محله باقيا اتى به ان كان دخل في ركن اخر اعاد الصلوة وكذا ذكر ان
من ذكر قبل السجود انه لم يركع قام فركع وكذا من ترك السجود او التشهد وذكر قبل الركوع قعد فتداركه
ومما ذكرانه يشكل القول بكون القيام المتصل بالركوع ركنا بعدم تصور زيادته الا بزيادة الركوع وان
امكن تركه بدون ترك الركوع كما لو ركع عن جلوس ووجوب تدارك التشهد والسجود ما لم يركع فضلا
عن الاشكال في القول بكون القيام ركنا مع انه لا يبطل الصلوة بترك القراءة المستلزم لترك القيام وعن
المحقق في المعتبر في بحث التسليم انه قال انا نعني بالركن ما يبطل الصلوة بالاخلال به عمدا وسهوا وهو
مقتضى ما صنعه في الشرايع حيث انه قال في باب القيام وهو ركن مع القدرة فلو اخل به عمدا او سهوا
بطلت صلوته وقال في الوضوء ولم يذكر المصنف حكم زيادة الركن مع كون المشهور ان زيادته على
حد نقيصته تنبيها على فساد الكلية في طرف الزيادة لتخلفه في مواضع كثيرة لا تبطل الصلوة بزيادته سهوا
لكن عن المهذب البارع نسبة كون المدار في الركن على كون كل من الزيادة والنقيصة موجبا للبطلان
الى الفقهاء ونسبه بعض اصحابنا الى ما اشتهر في لسان المتاخرين وذكر في الشرايع في بحث الخلل
انه لو ذكر بعد الاتيان بالتشهد انه كان صلاته انقضى صلوته ان كان ركنا ولو جعل كون زيادة
الركن مبطلة للصلوة ولو سهوا اتم اقدر بما يقال ان المقصود بكون الركن هو ما يوجب تركه وزيادته
عمدا او سهوا للبطلان هو الايجاب في الجملة فلا ينافي كون ترك شيء او زيادته غير موجب للبطلان
هو الايجاب في الجملة فلا ينافي كون ترك شيء او زيادته غير موجب للبطلان سهوا في بعض الاحيان
فلا باس بعد القيام المتصل بالركوع موجبا للبطلان سهوا في الترك بل في الزيادة بزيادة الركوع اذ علل
الشرع معرفات ولا باس باجتماع علتين على معلول واحد وكذا لا باس بقولهم السجود ركن وان كان
السجود الواحد غير موجب للبطلان وان امكن القول بان الظاهر عن كون الزيادة في الركن موجبة
للبطلان هو كون زيادة تمام الركن موجبة للبطلان هو كون زيادة تمام الركن موجبة للبطلان
فزيادة السجدتين بان يزاد سجدتان لا سجدة واحدة وزيادة القيام بان يزاد قيام مشتمل على
تكبيرة الاحرام والقيام المتصل بالركوع ويندفع بان الظاهر من القول بكون القيام ركنا هو كون
الاخلال به ولو قليلا موجبا للبطلان كما ان الظاهر منه كون طبيعة القيام من الركن فلا فرق بين

القيام في حال التكبير والقيام المتصل بالركوع وغيرهما والمفروض كون القيام موجبا للبطلان في
ضمن القيام المتصل بالركوع واما السجود فلم يعد احد من الاركان والمعدود من الاركان انما هو
زيادة السجدتين لكن المقصود بالقيام المعدود من الاركان انما هو القيام في حال القراءة بعد
تكبيرة الاحرام ولا يشمل القيام في حال تكبيرة الاحرام فاحتمال كون الركن في جانب زيادته هو الركن
المشتمل على تكبيرة الاحرام والقيام المتصل بالركوع ليس بشيء ثم ان المحقق القمي ره قد حكم في الضمن
بان السجدتين ركن لا بمعنى الشائع المعروف بل بمعنى ان زيادتها معا مبطل للصلوة وكذا نقصانها
معا وعيدا ان هذا لا ينافي المعنى الشائع المعروف اذ المدار في ساير الاركان على كون كل من الترك و
الزيادة سهوا كما لعمد موجبا للبطلان الا انه خرج في باب الزيادة وهذا بعينه موجود في السجدتين
الا ان الركن في ساير الاركان وحداني وفي السجدتين ثنائي فالزيادة فيهما بزيادة سجدتين فضية
كون الاصل ثنائيا ولا يكفي زيادة سجدة واحدة بخلاف ساير الاركان فان الزيادة فيه بزيادة
الواحد لكون الاصل وحدانيا اللهم الا ان يكون السجدتان عن كلامه سهوا من السجود لكن لم
يقل احد بكون السجود ركنا ويمكن ان يكون ما ذكره مبنيا على حسبان كون مزيد السجدة الواحدة
سهوا من باب زيادة الركن فاحتاج الى ما ذكره اصلاحا للركنية في عدم ابطال السهو بزيادة السجدة
الواحدة وربما يتوهم ان مقتضى ما ذكروه من انه لو ذكر قبل السجود انه لم يركع قام فركع كون الركن
في السجود قاطعا لوجوب التدارك ومقتضاه كون السجدة الواحدة ركنا ويندفع بان القاطع
لوجوب التدارك هو الدخول والدخول في السجدة الاولى دخول في الركن نعم اتمام السجدتين اتمام
الركن لكن الاتمام غير الدخول فانقطاع وجوب التدارك بالدخول في السجدة الاولى لا يكشف
من كون السجدة الواحدة ركنا ثم انه ربما يتوهم الاتفاق تحصيلا على كون القيام المتصل بالركوع
ركنا ويندفع بان ما في كلمات المتقدمين ركنية القيام في تعداد الافعال الواجبة في الصلوة
واشتراط تكبيرة الاحرام بالقيام ولم يذكروا وجوب القيام المتصل بالركوع فضلا عن كونه ركنا
وكذا لم يذكروا في باب الركوع وجوب كونه بعد القيام كما ذكروا وجوب القيام بعده اعني رافع الرأس
فضلا عن كونه ركنا وكذا لم يذكروا ان من ركع عن جلوس سهوا يبطل صلوته بل اكثر هذا في
كلماتهم في باب القيام والنظر في كل ذلك الجم الشرايع والنافع وهما عمدة كتاب الفقه نعم ذكر في الشرايع

والنافع في باب الخلل انه لو نسي الركوع وذكر قبل ان يسجد قام وركع ومقتضاه كون القيام المتصل بالركوع
ركنا لكنه ينافي عدّه مطلق القيام فيهما ركنا وايضا ذكر في الشرايع في باب القيام ان القاعد اذا تمكن من
القيام للركوع وجب والا ركع جالسا لكنه من جهة وجوب مطلق القيام وعدم سقوط وجوب البعض
بتعذر المجموع لا من جهة خصوص القيام المتصل بشهادة عدّه القيام من الافعال الواجبة في الصلوة
فضلا عن جهة ركنيته اللهم الا ان يكون اذعان الاتفاق المذكور مبنيا على الاجماعات المنقولة المتعددة
اذ قد يكون العلم بالاجماع مبنيا على كثرة النقل لكن لم اظفر بنقل الاجماع على وجوب القيام المتصل
من المتقدمين فضلا عن نقل الاجماع على كونه ركنا نعم عن الشهيد في بعض فوائده ان القيام
بالنسبة الى الصلوة على انحاء فالقيام في النية شرط كالنية والقيام في التكبير تابع له والقيام في
القراءة واجب غير ركن والقيام المتصل بالركوع ركن فلو ركع جالسا بطلت صلوته وان كان ناسيا
والقيام من الركوع واجب غير ركن اذ لو هوى من غير رفع وسجد ساهيا لم يبطل صلوته والقيام في
القنوت تابع له في الاستحباب لكن ما ذكره من ان القيام في النية شرط ضعيف وكذا الحال في استحباب
القيام حال القنوت قوله فلو ركع جالسا بطلت صلوته الظاهر ان الغرض ما لو تعمد الجلوس ثم
ركع وربما قيل بشموله لما لو جلس باعتقاد وقوع الركن منه ثم انكشف الخلاف قبل السجود فعلى ما
ذكره يجب عليه القيام ثم السجود لكن عن بعض القول بعدم وجوب القيام في هذه الصورة نظرا الى
عدم شمول العبارة لما لو نسي الجلوس وعلى كل حال قد اجاد السيد السند العلي في شرح المفاتيح
حيث حكى القول بكون القيام المتصل بالركوع ركنا عن جملة منهم ونفى تحقق الوقوف على الدليل
على وجوب القيام المتصل بالركوع وربما نقل بعض اصحابنا الاجماع المحصل والمنقول على ان من سهى
وركع عن جلوس بلا قيام اصلا بطلت صلوته وقد يتوهم منه دعوى الاجماع المحصل والمنقول
على ركنية القيام المتصل بالركوع وليس بشيء اذ مقتضاه الاخلال بالقيام سهوا بالكلية ابن هذا
من ركنية القيام المتصل بالركوع ولا سيما لو كان ذلك شاملا للاخلال بالقيام حال تكبيرة الاحرام
بل يختص بالاخلال بالقيام بمجرد الفراغ عن تكبيرة الاحرام وبما تقدم ظهر لك الاختلاف في الركن على
كون المدار على ابطال السهو في الزيادة والترك كما هو مقتضى عبارة الشرايع ونسبه في المهذب البارع
الى الفقهاء وفي كلام بعض اصحابنا انه اشتهر على لسان المتأخرين وكون المدار على ابطال الترك

ودكع

سهوا كما هو مقتضى عبارة المعتبر والقواعد والروضة وكون المدار على ابطال السهو في الترك والزيادة لا
ما خرج في باب الزيادة كما هو مقتضى كلام السيد السند العلي في شرح المفاتيح وكون المدار في ركنية
الشيء على كونه ركنا في الجملة اي في بعض الاحوال كما هو مقتضى كلام بعض اصحابنا واختلف المراد بالركن
في الاركان كما هو كلام المحقق القمي ره في الغنائم ثم ان المحقق قد اعجب في الشرايع والنافع حيث عد
من الاخلال بالركن والدخول في ركن اخر ان يخل بالقيام حتى ينوي اذ مقتضاه كون القيام قبل النية
ركنا وهو عجيب نعم بناء على كون القيام حال النية ركنا يجب تقديمه بيسير تحقيقا لوقوع حال القيام
من باب المقدمة العلمية على القول بوجوب المقدمة العلمية في مثل المقام مما لا يكون الامر فيه مبنيا
على الاشتباه مثل ما لا يمكن العلم بالامتثال فيه الا بضميمة كغسل الوجه اليدين مع شيء من الخارج لا ما
لا يكون الامر فيه مبنيا على الاشتباه كالصلوة الى اربع جهات فان الوجوب في القسم الاخير مبني على
شمول اطلاق الامر بالصلوة او القبلة لصورة امتناع العلم بالقبلة والا فلا مجال للوجوب وقد حررنا
الحال في الرسالة المعمولة في الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية للواجب ومع ذلك يبتني ما
ذكره على كون النية من باب الاخطار وكذا الحال في كون القيام حال النية ركنا وفي الرياض انه يتوقف
على ثبوت ركنية القيام حتى في حال النية ووجهه غير واضح خصوصا على مذهب من جعل
النية شرطا خارجا عن حقيقة الصلوة الا ان يوجه باشتراط مقارنتها للتكبير الذي القيام ركن
فيه قطعا وهي لا يتحقق الا حال القيام وانت خبير بان مقتضى ما ذكر ركنية القيام قبل النية لا
ركنيته مطلقا حتى حال النية وفي كلام بعض اصحابنا انه يعني المحقق تسامح باطلاق الركن على الغير
ركنا اصطلاحا ثم ان العلامة المجلسي في البحار قد ذكر وجها في اصطلاح ركنية السجدتين بحيث يطرد
فيهما كون كل من السهو في الترك والزيادة موجبا للبطلان وهو ان الركن هو المفهوم المردد بين سجدة
واحدة بشرط لا وسجدتين لا بشرط شيء فاذا اتى بواحدة سهوا فقد اتى بفرد من الركن وكذا اذا اتى بهما
فلا ينتفي الركن الا بانتفاء الفردين بان لا يسجد اصلا او ان سجد ثلث سجدات لم يات الا بفرد واحد
هو الاثنان لا بشرط شيء واما الواحدة الزائدة فليست فردا لها وما هو فرد لها على هذا الوجه
هو بشرط ان لا يكون معها شيء واذا اتى باربع فقد زاد فردين من الاثنين قال وهذا وجه
متين لم اراحدا سبقني اليه ومع ذلك لا يخلو من تكلف اقول ان كون المصطلح عليه في الركن هو المفهوم

يرجع الى كون المصطلح احد الامرين نظير ما ذكره السيد السند النجفي في الموضوع له في تعارض كلمات اللغويين بالعموم والخصوص من ان الوضع للاعم من على وجه الترديد كان يقال في الاختلاف في معنى الغناء بكونه هو الصوت المطرب وكونه هو الصوت المرجع بان الموضوع له هو صوت فيه الطرب والترجيع ونظيره ما ذكره بعض في مادة الامر من انها موضوعة للقدر المشترك بين القول المخصوص والفعل اي مفهوم احدهما على ما هو المصرح به في احتجاجه على ما في كلام العضدي وانت خبير بان الوضع على النهج المذكور فاقد المصداق في اللغويات والعرفيات والاصطلاحيات فلا اعتداد به ومع هذا لا يتم بذلك كون زيادة السجدة الواحدة سهوا موجبة للبطلان ولم يثبت كون تركها في ترك السجدتين سهوا موجبا في البطلان ثم انه على القول بكون القيام المتصل بالركوع ركنا هل المدار على القيام المتصل بالهوي بقصد الركوع المتعقب بالركوع او المدار على القيام المتصل بالهوي بقصد الركوع وان لم يتعقب بالركوع الظاهر الاول بل لا اشكال فيه بل صرح بذلك السيد السند العلي في الرياض وهو مقتضى مقالة من اطلق وجوب القيام ثم الركوع فيما لو تذكر قبل السجود انه لم يركع فانه يتم ما لو كان التذكر حال القيام وما لو كان التذكر بعد الهوي بقصد الركوع سواء كان قبل الدخول في قوس الراكع او بعده ومقتضاه كون المدار على القيام المتعقب بالركوع ونقيض القول بالثاني مقالة من فصل بين كون السهو حال القيام قبل الهوي فيجب القيام ثم الركوع في تلك الصورة وكون السهو في حال الهوي قبل الدخول في قوس الراكع او بعده فلا يجب القيام وصرح السيد السند العلي في شرح المفاتيح بكون الواجب هو القيام المتصل بالهوي بقصد الركوع يعني المتعقب بالركوع ولذا فصل بالتفصيل المذكور في غاب ما تذكر الركوع قبل السجود لكن مقتضى كلامه انكار كون القيام المتصل بالركوع ركنا ثم ان الظاهر ان القيام المحكوم بالركنية في كلام المتقدمين هو القيام المستدام بدوام القراءة لكن ينافيه صحة الصلوة لو قام في محل القعود سهوا او نسي فركع او قرء وهو جالس وفي بعض كلام الاعلام منافاته مع ما دل على ان فوات القراءة نسيانا المستلزم لفوات القيام في ضمنها لا يقتضي فساد الصلوة وفيه ان الظاهر كون المستلزم من باب الصفة التوضيحية ولا ريب ان فوات القراءة لا يستلزم فوات القيام وان كانت الصفة مخصصة فيدل ما دل على ان فوات القراءة نسيانا لا يوجب فساد الصلوة وانما دل على مجرد ان فوات القراءة لفوات القيام وبما مر يظهر ضعف ما يظهر من منافات ذلك مع ان من نسي القراءة او ابعاضها لا يبطل الصلوة لانه مبني على كون نسيان

القراءة او ابعاضها مستلزما لنسيان القيام وهو يرشد الى كون الصفة المتقدمة توضيحية وعن العلامة الحكم بكون القيام ركنا كيف اتفق الا فيما يبطل الصلوة بزيادته وفي الروضة اما القيام فهو ركن في الجملة اجماعا على ما نقله العلامة ولولاه لامكن القدح في ركنيته لان زيادته ونقصانه لا يبطلان الا مع اقترانه بالركوع لان الركوع كاف في البطلان ثم انه قال في الروض حيث قد نقل المصنف الاتفاق على ركنية القيام ولم يتحقق ركنيته الا بمصاحبة الركوع حصلت بذلك اذ لا يمكن القول بعد ذلك بانه غير ركن مطلقا لانه خلاف الاجماع بل لو قيل بان القيام ركن مطلقا امكن وعدم بطلان الصلوة بزيادة بعض افراده ونقصه لا يخرجه عن الركنية فان زيادته ونقصانه قد اغتفر في مواضع كثيرة فليكن هذا منها بل هو اقوى في وضوح النص ومرجعه الى انه لما نقل العلامة الاتفاق على ركنية القيام في الجملة فلا محيص عن القول بركنيته لكن لما لا يظهر ركنيته الا بمصاحبة الركوع اذ لا يتاتى ابطال تركه سهوا وكذا ابطال زيادته سهوا الا بتركه الركوع وزيادته فلذا خص من تاخر عن العلامة ركنية القيام بالقيام المتصل بالركوع وغرضه من نقل الاتفاق من العلامة انما هو ما نقله في سابق كلامه من العلامة في المنتهى من نقل اجماع المسلمين على ركنية القيام وانت خبير بان ما ذكره في تخصيص الركن من القيام بالقيام المتصل بالركوع مع الاعتراف بكون الركن هو القيام في الجملة لا عبرة به بالكلية مع انه يمكن ترك القيام المتصل بالركوع بدون ترك الركوع كما لو ركع عن جلوس وان لم يمكن زيادته بدون زيادة الركوع كما مر فظهر ركنيته في جانب الترك بدون مصاحبة الركوع فظهر ضعف دعوى عدم ظهور ركنية القيام بدون مصاحبة الركوع مضافا الى ان الظاهر ان غرضه كون الغرض من الاتصال بالركوع هو المصاحبة للركوع بكون الاتصال في جانب العرض لا الطول وهو في غاية المخالفة للظاهر فضلا عن انه على ذلك يكون بطلان الصلوة مستندا الى زيادة الركوع او تركه او يكون مستندا الى مجموع زيادة القيام المتصل والركوع او مجموع تركهما فلا يكون القيام المتصل مثمرا ثمرة الركن لكنه ذب عن ذلك بان علل الشرع معرفات للاحكام لا علل عقلية ولا باس باجتماع المعرفات اي لا باس بكون كل من القيام المتصل بالركوع والركوع في زيادة الركوع او تركه ركنا فيزاد ركنان او يترك ركنان لكن نقول ان الغالب في العلل الشرعية التاثير ومنه اعتبار عموم العلل الشرعية ثم انه قد ذكر الشهيد في الروض ان زيادة الركن سهوا لا توجب بطلان الصلوة في تسع مواضع احدها النية قال فان زيادتها لا تبطل بطريق اولى على ما تقرر من قوله بطريق

اولى الظاهر ان الغرض الاولوية بالنسبة الى الاستدامة الحكمية توكد على ما تقرر مقصوده ما تقرر فيما تقدم من كلام السابق على كل هذا هنا ما بينها القيام ان جعلناه ركنا كيف ما اتفق قال كما اختاره بعض الاصحاب واختاره المصنف واستثناه من القاعدة وعلى ما حققه المتاخرون من ان مطلق القيام ليس ليس ركنا بل قيام خاص لا استثناء ثالثها الركوع فيما لو سبق الماموم امامه سهوا ثم عاد الى المتابعة قال ره وسياتي الركوع ايضا فيما لو استدرك الشاك في محله ثم تبين فعل قبل رفع راسه فطلقا على ما اختاره الشهيد وجماعة رابعها السجود اذا زاد منه سجدة سهوا اذا جعلنا الركن منه هو الماهية الكلية كما حققه الشهيد في الذكرى ولو جعلنا الركن مجموع السجدتين كان نقصان الواحدة ايضا مستثنى من قاعدة البطلان بنقصان الركن بناء على ان المجموع يفوت بفوات بعض اجزائه خامسها لو تبين المحتاط ان صلوته كانت ناقصة وان الاحتياط مكمل لها فانه مخير ان كان الذكر بعد الفراغ او مثله على قول قوي ويغتفر ما زيد من الاركان من النية وتكبيرة الاحرام سادسها لو سلم على بعض من صلوته ثم شرع في فريضة او ظن انه سلم فشرع في فريضة اخرى ولما ياتي بينهما بالمنافي فان المروي عن صاحب الامر عليه السلم الاجزاء عن الفريضة الاولى واغتفار ما زيد من تكبيرة الاحرام وهل ينقل الى العدل الى الاولى يحتمله لانه في غيرها كان سهوا كما لو صلى العصر ظانا انه قد صلى الظهر ثم تبين العدم في الاثناء وعدمه وهو الاصح لعدم انعقاد الثانية لان صحة التحريم بالثانية موقوف على التسليم من الاولى في موضعه والخروج بغيره ولم يحصل نعم ينبغي ملاحظة كونه في الاولى من حين الذكر بنا على تفسير الاستدامة الحكمية بامر وجودي وعلى التفسير الاصح يكفي في الافعال الباقية عدم ايقاعها بنية الثانية سابعها لو زاد ركعة سهوا اخر الصلوة وقد جلس اخره بقدر التشهد فان الصلوة صحيحة والزيادة مغتفرة وان اشتملت على الاركان ثامنها لو اتم المسافر جاهلا بوجوب القصر او ناسيا ولم يذكر حتى خرج الوقت صحت الصلوة واغتفرت الزيادة تاسعها لو كان في الكسوف وتضيق وقت الحاضرة قطعها واتى بالحاضرة ثم بنى في الكسوف على ما اختاره جمع من الاصحاب رواه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلم حين يساله ربما ابتلينا بالكسوف بعد المغرب قبل العشاء فان صلينا خشينا ان يفوت الفريضة قال اذا خشيت ذلك فاقطع صلوتك واقض فريضتك فاذا فرغت عن الفريضة فارجع الى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى ورواه هو وغيره عن الصادق ع

بلفظ يقرب من هذا ثم ان الركن يختص بالجزء لكن يبطل الصلوة بترك الطهارة والستر والاستقبال عمدا وسهوا ايضا فتعريفه بما يبطل تركه عمدا وسهوا كما فيما تقدم من بعض المعاصرين كما ترى وايضا يكفي في تخصيص الصدق اخذ كون الترك مبطلا عمدا وسهوا فاخذ الزيادة في التعريف زائد غير محتاج اليه وقد حكى شيخنا البهائي في بعض تعليقاته الاثني عشرية انه قد عرف الركن بما يبطل تركه عمدا سهوا فقال قد اعترض عليه بخروج النية عند جماعة كالعلامة في المنتهى فعرف بانه جزء او كالجزء يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا وتلقيه بالقبول فذكر ان المراد بكونه كالجزء اشتراطه في الصلوة من الطهارة والستر والاستقبال ثم قال في حاشية اخرى الركن في التحقيق جزء او شبيه بالجزء في اشتراطه في الصلوة وما يبطل بتركه عمدا او سهوا فالكون واتمام انكشف قولنا الركن ما يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا الصدق التعريف ح على الطهارة اقول ان مقتضى كلامه ان الغرض من المشابهة في الجزئية هو الاشتراط وانت خبير بانه لا حاجة على ذلك الى اخذ لفظة كالجزء لا غلاقي العبارة ويكفي ان يقال او شرط لكن على هذا يلزم عموم التعريف للشرط مطردا المحذور اللازم في التعريف بما يبطل تركه عمدا او سهوا فلا بد ان يكون الغرض من المشابهة هو المشابهة في بطلان الترك عمدا وسهوا وبعبارة اخرى المشابهة في التركيبية وانت خبير بان التعريف ح بمنزلة ان يقال الركن جزء او شرط يبطل تركه عمدا او سهوا وفيه ما لا يخفى من التكرار وهو نظير ان يقال الركن جزء او شرط يبطل تركه عمدا او سهوا وفيه ما لا يخفى من التكرار وهو نظير ان يقال زيد كالاسد في الشجاعة شجاع مضافا الى انه ح يلزم عموم الركن للشرط وبالجملة لا ريب في اختصاص الركن في اصطلاح الفقهاء بالجزء حيث انهم انما ذكروه في الاجزاء واطلاقه على النية من العلامة في المنتهى على ما سمعت لنفاء عنده جزئيته فاخذ الجزء كالجزء من شيخنا البهائي مع قطع النظر عن غلاقه ليس على ما ينبغي وكذا التعريف بما يبطل تركه عمدا وسهوا ومع هذا لو كان المدار على عموم الركن للشرط فالتعريف بما يبطل تركه عمدا وسهوا يكفي ويغني عن التعريف بالجزء وكالجزء ولا يذهب عليك ان اخذ الجزء مما اخذه مقتض لا اختصاص الركن بالجزء فالاعتراض بخروج الطهارة في غير المحل ولو صح الاعتراض فكان المناسب الاعتراض بصحة التعريف بما يبطل تركه عمدا او سهوا الا زيادة كالجزء مع قطع النظر عن غلاقه وبعد هذا اقول ان مقتضى دعوى استقامة التعريف خلوه عما يرد على التعريفين الاولين مع ان ما يرد على

احدهما ايضاً ان ما يرد على الاخر حيث ان التعريف الاول يقتضي عموم الركن للشرط والايراد عليه مبني على اختصاص الركن بالجزء والتعريف الثاني يقتضي اختصاص الركن بالجزء والايراد عليه مبني على عموم الركن للشرط وعموم الركن للشرط ايضاً ان اختصاصه بالجزء وبالعكس فسلامة التعريف الاخير عما يرد على التعريف الثاني يقتضي عدم سلامته عما يرد على التعريف الاول ومع هذا لو استقام التعريف الاخير يستقيم التعريف الاول ومقتضى دعوى استقامة التعريف الاخير عدم استقامة كل من التعريفين الاولين والمفروض ان استقامة التعريف الاخير يقتضي استقامة التعريف الاول **الثاني** انه لو شك في اشتراط الوجوب بشيء لا اشتراط الواجب كما هو احد اقسام الشك في اصل المسئلة المتقدمة فقد جرى بعض العمل باصل البراءة بملاحظة ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فيجري اصل البراءة ومقتضى القول بحكومة اصل البراءة ولو بناء على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به وانكر ذلك بعض اخر بملاحظة ان مقتضى اصالة العدم عدم اشتراط الوجوب فيثبت الوجوب وان كان مخالفاً للاصل البراءة لان الشك في الوجوب مسبب عن الشك في الاشتراط والاصل الجاري في الشك السببي مقدم على الاصل الجاري في الشك المسببي نظير دفع الاشتراط في الشك في اشتراط صحة المعاملة بشيء باصالة عدم الاشتراط وثبات الانتقال المخالف للاصل اعني الاستصحاب على القول باصالة الصحة في المعاملات وهذا القول نظير القول بوجوب الاحتياط في اصل المسئلة لكن يتطرق الاشكال عليه بعد الاشكال في اعتبار اصالة العدم كما حررنا الكلام فيه في محله بان مدرك اصل العدم بناء على اعتبار اصل العدم انما هو طريقة العقلاء ولا شك ان طريقة العقلاء فيما نحن فيه ليست جارية على الاحتياط بالفعل في مورد من الموارد ولو كانت جارية على الاحتياط بالترك ولعل اختلاف حال الطريقة منشأ الاختلاف نفهام شمول الاطلاق لحال الاشتباه في شبهة المحصور دون شبهة الحرمة من شبهة المحصور وجوباً وحرمة حيث ان الظاهر عرفاً شمول الاطلاق لحال الاشتباه في شبهة الوجوب ونظير ذلك انه لو كان حكم معللاً بعلة ثم انتفى العلة وكان التعليل لحكم الاجماع او النص مع عدم ثبوت المفهوم للعلة على الاخير فيبنى في استصحاب الحكم مع احتمال علة اخرى للحكم واصل العدم يقتضي عدم علة اخرى تقتضيه ان طريقة العقلاء جارية على الاستصحاب مع ابتنائه على ثبوت العلة كما ان طريقتهم جارية على استصحاب الحيوة مع احتياج الحيوة الى الاكل والشرب وبالجملة لا اري بأساً في ان طريقة العقلاء لا تكون جارية على ارتكاب الفعل المشكوك شرطية حتى

في الشك في اشتراط الوجوب

وان قلت انه بناء في الباب استصحاب عدم الاشتراط والاستصحاب مقدم على اصل البراءة ولا سيما لو كان الشك في الاستصحاب سببياً بالنسبة الى الشك في اصل البراءة قلت ان استصحاب العدم لا يفيد الظن ولا يشمله اخبار اليقين فلا دليل على اعتباره لكنه محل الاشكال كما يظهر بالرجوع الى ما حررناه في محله مضافاً الى انه لا وثوق لي باتفاق الكلمات فالبادر بما ربما يظهر انه سيس قانون كلي وهو تقديم الشك المسببي على الشك السببي على تقدير عدم وفاء مدرك اعتبار الشك السببي لصورة وجود الشك المسببي حيث انه يكون اعتبار الشك المسببي خالياً عن المعارض نظير انه لو قام ظن اصولي تام لم يثبت بالخصوص على عدم اعتبار ظن واسابناء على اعتبار مطلق الظن في الاصول واتفق هذا الظن في الفروع وكان الظن الاصولي والظن الفرعي من نوع واحد كما لو قام الشهرة على عدم اعتبار مطلق الشهرة فاعتبار الظن الاصولي يلزم من وجوده عدمه فاعتبار الظن الفرعي خال عن المعارض ومزيد الكلام موكول الى ما حررناه في الرسالة المعمولة في تعارض الاستصحابين ولا يذهب عليك ان الخلاف المذكور انما يتأتى لو كان اطلاق ما دل على الوجوب في مقام الاجمال وكان الوجوب ثابتاً بالاجماع واما لو كان اطلاق ما دل على الوجوب في مقام البيان فبالاطلاق يندفع الشك في اشتراط الوجوب الا ان يكون ما يوجب الشك في الاشتراط قوياً فيكون الشك في الاشتراط مستقراً بحيث لا يتمكن اطلاق ما دل على الوجوب من دفع الشك في اشتراط الوجوب ولا منافاة بين كون الاطلاق في مقام البيان وكون الشك في الاشتراط من باب الشك المستقر كيف ولا منافاة بين كون الاطلاق في مقام البيان وثبوت التقييد ببعض القيود ولا يرتفع بذلك اعتبار الاطلاق ويصح التمسك بالاطلاق بعد ذلك في دفع الشك في التقييد هذا وقد يثبت الاشتراط لكن يشك في الشرط من جهة الاجمال فنقول ان الشرط اما ان يكون دائراً بين المتباينين او يكون دائراً بين الاعم والاخص اما الاول فمقتضى اصل البراءة البناء على عدم الوجوب في صورة وجود احد المتباينين بناء على كون المدار في الشك في التكليف في المكلف به على واقعة الابتلاء واما بناء على كون المدار على تعلق التكليف بالموضوع فالظاهر وجوب الاحتياط واما لو وجد كل من المتباينين فيتفرع الكلام فيه على الكلام في اجمال الواجب لتضيق و دورانه بين المتباينين فعلى القول بوجوب الاحتياط فيه يتأتى وجوب الاحتياط في ذلك وعلى القول بحكومة الاصل يتأتى حكومة اصل البراءة في ذلك واما الثاني فالكلام فيه اتماماً يتأتى

في الشك في تعيين الواجب

في صورة وجود الفرد المغاير للاخص من فرد الاعم اذ المتيقن في الاشتراط هو الاعم والشك في اشتراط الاخص
فلو كان الاخص شرطا فلا ينافي الوجوب في الصورة المذكورة والا فينافي الوجوب نعم الاخص هو المتيقن في
تطرق الوجوب وعلى اي حال فقد جرى من جرى على القول بالوجوب سابقا على القول بعدم الوجوب هنا
نظرا الى ان الشك في وجود الشرط يقتضي الشك في وجود المشروط فالشك في وجود الشرط يقتضي
الشك في وجوب المشروط فالاصل يقتضي عدم الوجوب والشك في المقام من باب الشك في وجود الشرط
دعوى بعض احتمال القول بالوجوب من باب التمسك بالاطلاق نظرا الى ان الشك في المقام من باب الشك
في الاشتراط اي اشتراط الاخص فيعمل بالاطلاق اقول ان الاظهر القول باصالة عدم الوجوب لو كان
الشك في المقام من باب الشك في الاشتراط كيف لا وقد سمعت تزييف القول بالوجوب فيما سبق من باب
اصالة عدم الاشتراط ولو كان الشك فيه في اصل الاشتراط والشك هنا في اشتراط نوع المجوز فلو لم يكن
اصالة عدم الاشتراط معتبرة فلا فرق بين ما نحن فيه وما سبق وبعد هذا اقول انه لا شك في تطرق
الشك في اشتراط الاخص وهو يستلزم تطرق الشك في وجود الشرط بعد وجود الفرد المغاير للاخص
المشكوك فيه كما هو المفروض قضية ان الشك في حكم شيء نوعا يستلزم تطرق الشك الشخصي في حكم
الشيء عند وجوده ولعل من جرى على القول بكون الشك في المقام من باب الشك في وجود الشرط يعتذر
بسبق الشك في الاشتراط وبعد هذا اقول ان القول الاول ان كان المدار فيه في التمسك باصالة العدم
وجود الشرط على استصحاب عدم الوجود ففيه ان استصحاب عدم وجود الشرط انما ينافي لو كان الشك
في حدوث الشرط سواء كان معنا مبينا او مجملا والمفروض في المقام كون الشك في اشتراط الوجوب مع انه قد
يكون الحالة السابقة هي وجود الشرط كما لو كان الشخص متمكنا من التصرف في المال الزكوي ثم عرض
مانع عن التصرف في ذلك بناء على الشك في صدق التمكن بعد عروض المنع حيث انه يتطرق
الشك في شرط وجوب الزكوة اعني التمكن من التصرف والشك مسبوق بوجود الشرط لفرض
سبق التمكن على انه قد يكون ما يوجب الشك في وجوب الزكوة مساوقا لوجود المال الزكوي كما لو كان
المال الزكوي مقرونا بالمنع عن التصرف حين الوجود فلا ينافي الاستصحاب عدم وجود الشرط بقاء
على وجود المال من قبيل استصحاب عدم الوصف قبل وجود الذات وهو كما ترى وان كان المدار
على اصالة العدم ففيه ان اصل العدم لا يكون معتبرا ولا سيما في صورة الشك في وصف الحادث

وأما

واما القول الثاني فمقتضاه القول بالوجوب لو لم يتأت التمسك بالاطلاق من باب احتمال الاشتراط
يظهر [illegible] مع ان الامر من باب المقيد بالمجمل فالتمسك بالاصل انما يتأتى بناء على اعتبار الظن النوعي [illegible]
عبرة به وتمام الكلام ظاهر الحال فيما لو شك في اشتراط الاباحة بشيء فدار الامر بين اصالة عدم الاشتراط واصالة
البراءة عن الوجوب والحرمة لو كان الفرد دائرا بين الوجوب والاباحة والحرمة [illegible]
في وجود شرط الاباحة وشرطيته للاباحة لو اشترط الاباحة بشيء مضافا الى احتمال عدم وجود شرط
الوجوب والحرمة بناء على اعتبار اصالة العدم لو كان الشرط احد الضدين [illegible]
عدم احد الضدين عين الآخر ثم انه لو ثبت اشتراط الوجوب ثم شك في اشتراط شرط الوجوب [illegible]
اشتراط شرط الوجوب لكن شك في شرط شرط الوجوب من جهة الاجمال فعلى الاول جرى [illegible] على القول
باصالة البراءة في باب الشك في اشتراط الوجوب يجري هنا [illegible] القول باصالة البراءة [illegible]
يجري على القول باصالة عدم اشتراط الوجوب فيثبت الوجوب [illegible]
من باب تقديم الشك السببي لكنه يجيء [illegible] من جرى في الباب المذكور على القول باصالة عدم الاشتراط
يجري هنا على القول باصالة عدم اشتراط شرط الوجوب [illegible] الوجوب والاظهر [illegible] اعتبار اصالة العدم
مضافا الى اصالة البراءة [illegible] على اصالة عدم اشتراط شرط الوجوب لكون الشك فيه [illegible]
السببي بالنسبة الى [illegible] في اشتراط الوجوب مع عدم ما يقتضي اعتبار الشك [illegible] على المثال في
اشتراط الوجوب حيث انه قد تقدم فيه تقديم الشك السببي القول باصالة البراءة كيف لا واعتبار الشك
هنا يقتضي الوجوب اما على الثاني فاما ان يكون الاجمال من جهة التردد بين المتباينين ويكون الاجمال
من جهة التردد بين الاعم والاخص اما على الاول فالمدار على اصل البراءة على تقدير انتفاء احد [illegible]
او كليهما لعدم ثبوت الوجوب واما على تقدير وجودهما او وجود الشرط فلا اشكال في الوجوب [illegible]
عليك ان الكلام المذكور في المقام انما يتأتى لو كان اطلاق ما دل على الوجوب كما اطلاق ما دل على
اشتراط الوجوب في مقام الاجمال واما لو كان كل من الاطلاقين في مقام البيان فالامر من قبيل ما لو [illegible]
الثاني على تقدير كون كل من الاطلاقين في مقام البيان وكان اطلاق ما دل على اشتراط الوجوب في مقام الاجمال
فعلى القول باعتبار الظن الشخصي لا بد من العمل بالاصل واما على القول باعتبار الظن النوعي فلا بد من
البناء على اطلاق ما دل على الوجوب لعدم اعتبار اطلاق ما دل على اشتراط الوجوب اما لو كان اطلاق

بخلاف المثال في اشتراط الوجوب

مادل على الوجوب فى مقام الاجمال وكان اطلاق مادل على اشتراط الوجوب فى مقام البيان فعلى القول باعتبار
الظن الشخصى لابد من العمل بالاصل واما على القول باعتبار الظن النوعى فلابد من البناء على اطلاق مادل
على اشتراط الوجوب لعدم اعتبار اطلاق مادل على الوجوب اما على الثانى فالكلام فيه تماما يتاتى فى صورة
وجود الفرد المنافى للفرد الاخص من الاعم اى الفرد المشكوك فيه لكن لا اشكال فيه بناء على اعتبار الظن
الشخصى لعدم ثبوت الوجوب ولا ثبوت الاشتراط فى صورة وجود الفرد المشكوك فيه كما هو المفروض
فالمدار على الاصل البرائة واما بناء على اعتبار الظن النوعى فيتاتى الاشكال من جهة البناء على الوجوب بتقييد
شرط الوجوب بتقييد شرط الوجوب البناء على اطلاق الاشتراط بتقييد الوجوب والاظهر الاخير نظرا الى
ان الشك انما يوجب الفتور فى اشتراط شرط الوجوب لا اصالته ولا يوجب الفتور فى اشتراط الوجوب الا بتبع
الفتور فى اشتراط شرط الوجوب اذ اشتراط شرط الوجوب لو ثبت لكان مقويا للوجوب لكن لو لم يثبت
لما كان شرطا الوجوب يقتضى اشتراط الوجوب من هذه الجهة عدم الثبوت يكون موجبا للفتور فى
الوجوب وبوجه آخر الشك فى اشتراط الوجوب ناش من الشك فى اشتراط شرط الوجوب فالشك
الثانى من باب الشك السببى فلما يبنى على عدم اعتبار الشك السببى يقتضى اعتبار الظن النوعى فلا
بد من الجريان على مقتضاه فى الشك السببى ومقتضى عدم اعتبار الشك السببى البناء على اشتراط
الوجوب فيبنى على اشتراط الوجوب فالحال نظير الحال فى تعارض الاستصحاب الوارد والمورود
فكما يقدم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود فكذا يقدم عدم اشتراط شرط الوجوب
على عدم اشتراط الوجوب ويبنى على الوجوب ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا انما يتم لو كان اطلاق ما
دل على الوجوب فى مقام البيان واما لو كان كل من الاطلاقين او احدهما فى مقام الاجمال فالامر كما تقدم
فى القسم الاول ويشبه القسم الاول ما لو وقع التعارض بالعموم والخصوص المطلق وكان للاخص
نوع عموم وتردد فرد بين خروجه عن الاعم بدخوله فى الاخص وخروجه عن الاخص بدخوله فى الاعم
كما لو قيل اكرم العالم ثم قيل لا تكرم النحوى وشك فى نحوى بين وجوب الاكرام بان قيل اكرم زيد
النحوى وعدمه ويشبه القسم الثانى ما لو كان تردد الفرد فى الفرض المذكور بين خروجه عن الاعم
او الاخص من جهة ورود مخصص للاخص مردد بين الاعم والاخص بان كان الشك فى المخصص لا
التخصيص كما هو الحال فى الفرض السابق مع كون الفرد المشار اليه فردا للاعم اعنى المخصص الاخص

ومغايرا للفرد الاخص منه كما لو شك فى المثال المذكور بين ان قيل اكرم النحوى البغدادى وان قيل اكرم
زيد النحوى البغدادى فشك فى وجوب اكرام عمرو البغدادى وعدمه لكن لو تردد الامر فى فرد موضوعا بين
الخروج عن الاعم او الاخص لا الخروج عن حكم الاعم وحكم الاخص كما لو شك فى صدق طين قبر الحسين عليه السلام
على الطين الموضوع على القبر فيبنى على الاعم وحرمة الطين المذكور بناء على اعتبار الظن النوعى لكنه
فيما لو كان التردد من جهة الشبهة فى الموضوع مفهوما صدقا او شمولا لا مصداقا لعدم اعتبار الظن
النوعى فى الشبهة فى الموضوع مصداقا **الرابع** انه سلك الوالد الماجد ره فى الفقه مسلك الشك
من التمسك بالاصل والاطلاق فى دفع المشكوك فيه من الجزئية والشرطية والمانعية مع انه جرى فى الاصول
على وجوب الاحتياط فى الشك فى الجزئية والشرطية والمانعية وربما اعتذر بما تحريره ان الاطلاق يوجب
رفع الشك فلا مجال لوجوب الاحتياط لاختصاصه بمورد الشك ويصح التمسك بالاطلاق كما هو
الحال فى التمسك بالاصل والاطلاق ممن يقول بحكومة الاصل فى باب الشك فى الجزئية والشرطية و
المانعية ويرد عليه اولا انه لا مجال للتمسك بالاصل مع وجود الاطلاق لاختلاف المفاد اذ مفاد
الاطلاق هو الحكم الواقعى ومفاد الاصل هو الحكم الظاهرى اذ مفاد حكم الجاهل واين احدهما من
الاخر ولا ريب ان المدارك تعدد الدليل على اتحاد المفاد بل انما يتمكن من المعاضدة يتمكن من المعارضة
وما لا يتمكن من المعارضة لا يتمكن من المعاضدة ومن هذا ان الاستصحاب المورود لا يتمكن من المعاضدة
للاستصحاب الوارد كما لا يتمكن من المعارضة لها ومن ذلك انه لا يعاضد استصحاب جواز الشرب استصحاب
طهارة الماء ولا ريب ان الاصل لا يتمكن من المعارضة للاطلاق فلا يتمكن من المعاضدة له بل ليس معاضدة
الاصل الا كمعاضدة ما دل على عدم اشتراط شئ فى الصلوة بما دل على عدم اشتراط شئ فى الصوم من باب
الاشتراك فى الدلالة على عدم الاشتراط ومع ما ذكرنا فسد اصل الخلاف فى تقديم الناقل والمقرر لكن الايراد
المذكور مشترك بين الوالد الماجد ره وغيره ممن تمسك بالاصل والاطلاق ومنه ما يقول التمسك بالاصل
والاطلاق ممن تمسك مبنيا بان الغرض التمسك بالاصل على تقدير انتفاء الاطلاق وليس بشئ لكن على هذا
فساد التمسك بالاصل على تقدير انتفاء الاطلاق من الوالد الماجد ره اظهر وثانيا انه لو خرج المورد
بواسطة الاطلاق عن مورد وجوب الاحتياط قضية ارتفاع الشك فيخرج عن مورد الاصل قضية
ارتفاع الشك فيخرج عن مورد الاصل قضية فرض ارتفاع الشك كيف لا والقول بوجوب

فى امثال المسائل المتقدم المراد بالاصل العمل بالاصل الاطلاق المراد بالاحتياط الاصل البرائة
ظهر

١٦٣ الاحتياط والقول باصالة البراءة قولان فى باب الشك فى الجزئية والشرطية والمانعية فكيف يخرج المورد
عن مورد احد القولين دون مورد القول الآخر المقابل لذلك القول وثانيا ان المدار فى تعدد الدليل
على الاستقلال لكل من الدليلين والمفروض ان اطلاق جريان الاصل بالاطلاق كيف لا ولو اتحد السند ابتداء
وتعدد بالاخرة كما لو روى واحد عن واحد عن جماعة عن عدد التواتر لا يكون الخبر من المستفيض
ولا المتواتر وكذا لو اتحد الطريق من ذلك الذى زعم ابتداء لكن تعدد بالاخرة لا يكون الطريق متعددا
كيف لا والنتيجة تابعة لاخس المقدمتين اللهم الا ان يقال ان المفروض دلالة الاصل بنفسه على المطلوب
غاية الامر ان اطلاق جريانه بالاطلاق لكن الاصل لا يخرج بان اطلاق جريانه بالاطلاق عن الاستقلال فى الدلالة
وليس الدليل هو مجموع الاطلاق والاصل حتى يكون المجموع دليلا واحدا فلا يخرج الامر عن تعدد الدليل
الا ان التعدد ههنا خارج عن المتعارف فى تعدد الدليلين لكن لا باس به وبما مر يظهر ضعف ما صنعه
بعض القائلين بوجوب الاحتياط فى الشكوك المذكورة حيث تمسك فى صحة الصلوة مع حمل الجزئية بالاصل
والشك فى شمول ما دل على عدم جواز الصلوة فى الجزء المجمل لكون القدر المتيقن منه هو اللبس ثم ان
التمسك بالاصول المقصود بها اصل البراءة واصل العدم واستصحاب العدم المعروف باستصحاب حال
العقل فى كلمات الاواخر ولا سيما الوالد الماجد ره فان التمسك المذكور فى كلامه اكثر منه فى غيره يستلزم
استعمال اللفظ المشترك فى معان متعددة بناء على اختلاف تلك الاصول وهو خلاف القول بعدم
جواز استعمال اللفظ المشترك فى اكثر من معنى واحد حتى فى المثنى والمجموع كما هو منصور المشهور منهم
او باب التمسك المذكور **الخامس** ان بعض اصحابنا عنون تارة صورة الشك فى الجزئية من جهة
عدم النص المعتبر واخرى صورة الشك فى الجزئية من جهة اجمال الدليل على المركب كما اذا علق الوجوب
فى الدليل اللفظى بلفظ عرفى دار احد اسباب الاجمال بين مركبين يدخل اقلهما تحت الاكثر بحيث يكون
الاتى بالاكثر آتيا بالاقل فان الاجمال قد يكون فى المعنى العرفي كان وجب فى الغسل غسل ظاهر البدن
فيشك فى ان الجزء الفلانى كباطن الاذن او عكنة البطن من الظاهر او الباطن وقد يكون فى المعنى الشرعي
كالاوامر المتعلقة فى الكتاب والسنة بالصلوة بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للماهيات الصحيحة
يعنى الجامعة لجميع الاجزاء الواقعية الى ان قال وحدها ما يتخيل جريان قاعدة الاشتغال ههنا وان جرت اصالة
البراءة فى المسئلة المتقدمة لفقد الخطاب التفصيلى المتعلق بالامر المجمل فى تلك المسئلة ووجوده هنا

في تضعيف ما صنعه بعض

١٦٤ فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل كما هو الشان فى كل خطاب تعلق بالامر المجمل وهو عجيب حيث
ان اجمال الدليل على المركب كاليقين فى عدم النص على الشكوك فى جزئيته بل ما ذكره فى العنوان الثانى من
المثال قد اجتمع فيه الامران بل لا بد فى العنوان الاول من فرض اجمال الدليل فلا وجه لتعدد العنوان الا
اشكال وح وهذا نقول ان اجمال الظاهر فى غسل الظاهر المعتبر فى الغسل ليس اجمالا فى دليل المركب بل
انما هو اجمال فى دليل ما اعتبر فى المركب والمفروض فى العنوان الثانى اجمال الدليل على المركب الا انه يندفع بان
ما دل على اعتبار غسل الظاهر فى الغسل من باب تفسير الغسل الامر به لا ما يدل على جزئية شيء للعبادة كيف
لا وغسل الظاهر ليس جزء للغسل بل الغسل عبارة عن غسل الظاهر واجمال الظاهر يوجب اجمال الغسل
فيتاتى اجمال الدليل على المركب وان قلت انه لو كان سراية الاجمال لكافية فى صحة دعوى اجمال المركب فكما
يسرى اجمال التفسير الى المفسر فكذا اجمال الجزء يسرى الى اجمال الكل كيف ولا فرق من باب المقيد المجمل
ولا اشكال فى اجماله وان كان الظاهر منصوصة اخراج المجمل لكن لا فرق قطعا بين اخراج المجمل واعتبار
الامر المجمل ومقتضى كلامك ان اجمال الجزء لا يوجب اجمال الكل قلت ان ما وضع له الكل بناء على القول بالاعم
كما هو الاظهر ويبتنى عليه المثال بملاحظة الابتناء على سراية الاجمال اذ لولا الوضع للاعم لكان الموضوع
له مجملا بنفسه بل بملاحظة اختلال الوضع للصحيح فى المثال الثانى حيث ان مقتضى المقابلة ابتناء المثال الاول
على الوضع للاعم مبين فى المعنى العرفي الا انه على تقدير اعتبار القيد المجمل تطرق الاجمال على الحكم وان كان
هذا الاجمال من باب المعنى اللغوى لا الاصطلاحى لانه من صفات اللفظ نظير اتصاف العام المخصص بالمجمل
يتصف بالاجمال الاصطلاحى لو كان التخصيص من باب تصرف العموم واما لو كان من باب تصرف الحكم فالا
اجمال يتطرق على الحكم من باب الاجمال بالمعنى اللغوى واما العام فلا يتطرق عليه الاجمال لكن اجمال الجزء
يوجب اجمال المفسر وعدم وضوح مدلوله وان قلت ان الجزء لعله مما يدخل فى صدق العبادة قلت
ان الصدق لا ينوط بجزء خاص بل يتاتى باجتماع القدر والمعتد به كيف ما كان **السادس**
انه ربما يتمسك فى دفع الشك فى الاشتراط مثلا فى باب صلوة الجماعة بالاطلاق فى اقيموا الصلوة
ويشكل بعد ان اطلاقات الكتاب ولا سيما اطلاقات تشريعات العبادات ولا سيما الاطلاق فى
تشريع الصلوة واردة مورد الاجمال بان المفروض تطرق التقييد على الاطلاق المذكور فى باب
صلوة الجماعة فالامر من باب المقيد المجمل فلا يجوز التمسك بالاطلاق المذكور بل لم يعهد التمسك

[illegible] بالاطلاق

بالاطلاق المذكور في الشك المشار اليه ولا مثله كالشك في اشتراط شيء لصلوة المسافر من احد من الفقهاء لكن يمكن ان يقال انه لا باس بالتمسك بالاطلاق في المطلق المقيد بالمجمل لو كان في البين تعدد متيقن من التقييد كما فيما نحن فيه فلا باس بالتمسك بالاطلاق المشار اليه في دفع الشك في الاشتراط مثلا في باب صلوة الجماعة نعم لا مجال لذلك هنا على اعتبار الظن الشخصي وكذا الحال لو قلنا بانصراف الاطلاق الى صلوة الفرادى ولو قلنا باعتبار الظن النوعي لكن نقول انه ليس الامر من باب التقييد بالمجمل راسا اذ لم يرد لفظ مجمل في باب صلوة الجماعة بحيث يوجب تقييد الاطلاق في اقيموا الصلوة بل غاية الامر ثبوت اشتراط شرائط في صلوة الجماعة فلو لم يكن الشرائط المذكورة كثيرة بحيث يوجب انقطاع الظن بالاطلاق في باب صلوة الجماعة فلا باس بالتمسك بالاطلاق المشار اليه في باب صلوة الجماعة ولو بناء على اعتبار الظن الشخصي الا ان يقال ان الاطلاق في اقيموا الصلوة بعد وروده في مقام البيان انما هو في مقام بيان ما يشترك فيه اصناف من الشرائط مثلا وليس في مقام بيان ما يختص بصلوة الجماعة من الشرائط مثلا فلا مجال للتمسك بالاطلاق المشار اليه في باب صلوة الجماعة وبما ذكر يظهر الحال في التمسك بالاطلاق المشار اليه في دفع الشك في الاشتراط مثلا في باب صلوة المسافر مثلا ومرجع الكلام في المقام الى انه لو زاد صنف من اصناف العبادة بشرائط مثلا فهل يجوز التمسك بالاطلاق الوارد في تشريع العبادة في دفع الشك في الاشتراط المخصوص بالصنف المذكور مثلا ام لا وقد ظهر مما ذكر ان الكلام في المقام اعم مما لو ثبت الصدق وكان الشك في الصحة فقط وما لو كان الشك في الصحة باعتبار الشك في الصدق وبه يصرح من بعض اختصاص النزاع بالاول حيث انه اورد على التمسك به في الروضة من اصالة الصحة فيما لو علق الوفاة واما صلوة الجمعة مثلا فالظاهر انه لا اشكال في عدم جواز التمسك بالاطلاق المشار اليه في دفع الشك في الاشتراط مثلا فيها لان المقصود بالصلوة في اقيموا الصلوة انما هو الفرائض اليومية لا اقل من الشك في شمولها لصلوة الجمعة مثلا فيما يتمسك بالاطلاق المشار اليه في عدم وجوب حرف العطف بين الشهادتين في التشهد لكن يمكن ان يقال ان الاطلاق المشار اليه بعد وروده في مقام البيان وبعد عدم كون الامر من باب التقييد بالمجمل انما هو في مقام بيان ما يتعلق بالصلوة بلا واسطة من الجزء والشرط والمانع لا في مقام بيان ما يتعلق بما يتعلق بالصلوة من الجزء و

في ان الاصل في العبادات الحرمة او الجواز

الشرط والمانع الا ان يقال ان جزء جزء العبادة جزء لها في عرض جزئها وشرط جزئها شرط لها في عرض شرطها وكذا الحال في جزء شرطها وشرط شرطها اي كل منهما شرط لها في عرض شرطها وبما ذكر يظهر حال المانع للجزء او الشرط فلو تم التمسك بالاطلاق في دفع الجزئية والشرطية والمانعية يتم التمسك به في دفع الجزئية والشرطية والمانعية للجزء والشرط **السابع** ان الاصل في العبادات الحرمة كما ان الاصل فيها الفساد على القول به بناء على حكومة قاعدة الاشتغال او الاصل فيها الجواز بمقتضى اصالة الجواز في كل شيء مشكوك الحرمة بناء على حكومة اصل البرائة صرح بالاول الفاضل السبزواري في بحث صلوة الجمعة من الذخيرة وهو مقتضى كلام المحقق الثاني في رسالة صلوة الجمعة نقلا بما لاحظنا البدعة ولعله يلوح من الشهيد في الروضة عند الكلام في سقوط الاذان في عصري عرفة وجمعة وعشاء المزدلفة حيث قال ومع ذلك لا يثبت الجواز قال الفاضل في تعليقاتها قوله ومع ذلك اي مع تسليم ان البدعة اعم من الحرام لا يثبت الجواز ولا يمكن التمسك بان الاصل في الاشياء الاباحة فان هذا الاصل في غير العبادات فان جعلنا الاصل في العبادات الحرمة حتى يقوم دليل فذاك والا يلزم التوقف وعلى التقديرين لا يمكن الحكم بالجواز لكن صرح الفاضل الهندي في كتاب الصلوة من كشف اللثام بالثاني تعليلا بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون قال خصوصا الصلوة لقوله تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقوله صلى الله عليه واله صلوا كما رايتموني اصلي وبذلك صرح ايضا بعض وهو مقتضى كلام الشهيد الاول في شرح الارشاد في بحث صلوة الجمعة وكذا الشهيد الثاني في رسالة صلوة الجمعة مع طول كلامه والظاهر بل بلا اشكال ان من يقول باصالة الحرمة او اصالة الجواز في العبادات يقول بهما في العبادات النفسية كالصلوة ونحوها والعبادات الغيرية كالوضوء والغسل والتيمم وكذا في اجزاء العبادات النفسية والغيرية وقد حكم صاحب الحدائق باصالة الحرمة في رفع اليدين بعد الركوع والسجود اقول ان مستند اصالة الحرمة ان كان هو عمومات البدعة فهي تجدي في صورة الشمول واما في صورة الشك كما لو اتى بفعل في الصلوة مع علمه بعدم المشروعية وان كان الاظهر عدم مجيء البدعة في هذه الصورة فلا تجدي فيها فلم يثبت اصالة الحرمة وليس امر اخر في البين يقتضي اصالة الحرمة لكن ما علل به الفاضل السبزواري لاصالة الجواز في

فی عموم العبادات وخصوص الصلوة علیل **الثامن** انه لو تردد الوجوب بین التعیین
والتخییر فعلی القول بحکومة قاعدة الاشتغال فی باب الشك فی المکلف به یتعین التعیین وعلی القول
بحکومة اصل البراءة فی ذلك یتعین التخییر ومن ذلك تردد المطلق بین الفرد الشائع بناء علی اجمال
المطلق وکون الفرد النادر مشکوکا فیه بحسب الامتثال هذا لو کان دوران الوجوب بین التعیین و
التخییر بالاصالة واما لو کان الدوران بتبع دوران الحجیة بین الواحد والمتعدد فلا یجری حکومة قاعدة
الاشتغال کما لا اصل البراءة بل لا بد من الاقتصار فی الحجیة علی الواحد بناء علی کون الحجیة من الاحکام
الوضعیة بعد ثبوت الاحکام الوضعیة لا الاشتغال او بناء علی اعتبار اصالة العدم سواء قیل
بحکومة قاعدة الاشتغال او حکومة اصالة البراءة فی باب الشك فی المکلف به فقد بان ضعف
التمسك بقاعدة الاشتغال علی وجوب تقدیم الراجح فی تعارض الخبرین مع رجحان احدهما وکذا التمسك
من المحقق القمی باصالة البراءة علی عدم وجوب تقلید الاعلم وربما اورد والد الماجد ره علیه
بکون الکلام فی الحکم الوضعی ای دوران الحجیة بین اختصاصها بقول الاعلم وعمومها لقول غیر
الاعلم دون الحکم التکلیفی ای دوران الوجوب بین اختصاصه بقول الاعلم وعمومه لغیر الاعلم
نعم یتاتی الکلام فی الثانی بتبع الکلام فی الاول لکن یتاتی فیه تمسکه بقاعدة الاشتغال علی وجوب
تقلید الاعلم تعلیلا بان الظن فی جانب قول الاعلم ویحتمل مداخلة الظن فی البراءة مع ان التعلیل علیل
لعدم الاعتداد بعموم الشك بناء علی حکومة قاعدة الاشتغال کما تقدم فکان المناسب التمسك
بدوران الوجوب بین التعیین والتخییر لصیرورة المشهور مع قطع النظر عن الاجماعات المنقولة الی وجوب
تقلید الاعلم بعد الاغماض عن الایراد علیه بکون الکلام الی الحکم الوضعی کما اعترف به الا ان یقال
انه من جهة الفرار عن الغاء الشهرة لکنه مدفوع بانه لیس الغاء حرکة الظن الی جانب قول الاعلم اولی
من الغاء الشهرة **التاسع** ان المدار فی القول بوجوب الاحتیاط فی المقام علی التیقن بالارادة
او التیقن بالامتثال وانفکاکهما انما یتصور فیما لو کان التیقن بالامتثال مشتملا علی التیقن
بالارادة مع الزائد المحتمل وکیف کان لا ریب فی ان المدار علی التیقن بالامتثال فلا یبعد انه
یتاتی التخییر بین متیقن الارادة ومتیقن الامتثال علی تقدیر وجودهما معا وقد تقدم الکلام
فیه نعم مقتضی ما قیل به من لزوم الاتیان بالفرد الشائع بناء علی اجمال المطلق بالنسبة الی الفرد

الشائع والاعم من الفرد النادر علی القول بوجوب الاحتیاط فی الشك فی المکلف به کون المدار علی
التیقن بالارادة اذ قد یکون الفرد النادر اوفق بالامتثال لکونه اعلی قیمة من الفرد الشائع لکن ذلك
باب الغفلة وعدم التفطن بان الفرد النادر قد یکون اوفق بالامتثال والاولی ان یقال فی حکایة
الفرد النادر لو کان اوفق بالامتثال یرجع الامر فی المقام الی کون متیقن الامتثال مسقطا للوجوب
متیقن الارادة ویرجع الاسقاط الی التقیید اعنی کون وجوب متیقن الارادة مقیدا بعدم الاتیان
بمتیقن الامتثال ونحن قد تقدم الکلام فی الاسقاط **العاشر** انه کان المناسب التمسك بوجوب
الاحتیاط ممن یقول بوجوب الاحتیاط فی الشك المبحوث عنه لعدم جواز اجتماع الامر والنهی للشك فی بعض
الغصب فی صحة الصلوة مثلا بعد الاغماض عن عدم جواز الاجتماع اجتهادا بناء علی کون اجتماع الامر
والنهی عنده موجبا للفساد مورد الاجتماع کما هو المشهور ولم یسبقنی الی القول بحصر مورد الاجتماع
بناء علی عدم جواز الاجتماع سابق فیما اعلم لکن لم اظفر بالتمسك المذکور فی کلام احد ممن یقول بعدم
جواز الاجتماع ونظیره ما وقع من السید السند العلی فی الریاض من التمسك بوجوب الاحتیاط
علی الفساد فی محرمات الصلوة وقد وقع الفقهاء من المتقدمین والمتاخرین فی بعض نحو بعض کما
یظهر بتمام **الحادی عشر** انه قد حکی عن العلامة المجلسی القول بعدم جواز الوقف بالحرکة و
الوصل بالسکون استنادا الی استلزام الوقف بالحرکة زیادة الحرکة واستلزام الوصل بالسکون نقصان
الحرکة فیشمله ما دل علی عدم الزیادة والنقیصة فی الصلوة ونظر فیه بعض الفحول وحکم بان الاحوط
الترك ووجه النظر عدم شمول ما دل علی عدم جواز الزیادة والنقیصة من الصلوة لزیادة الحرکة ونقصها
لظهوره فی زیادة الحرف ونقصه لکن الغرض من الاحتیاط ان کان هو الاستحباب فلا باس به وان
کان الغرض الوجوب فهو مبتن علی وجوب الاحتیاط فی الشك المبحوث عنه لعدم قیام دلیل علی
الوجوب فالامر فی المقام مبنی علی وجوب الاحتیاط فی الشك المبحوث وحکومة اصل البراءة وقد حکم
السید السند النجفی نقلا بان قطع همزة الوصل ووصل همزة القطع غیر جائز بل یجب کل ما وجب
فی النحو ویستحب کل ما استحب فیه قال بعض الفحول لم اجد تصریحا بهذه الکلیة وربما نقل عن العلامة
النجفی القراءة فی وجوب فی ذکر الرکوع والسجود بالاشباع وعن الاحسائی وجوب مراعاة الشرائط التی
اجمع القراء علی وجوبه فی القراءة واما التی اختلف القراء فیها فالاجماع منعقد علی جواز القراءة بقراءة

السبعة وعن جماعة من الاصحاب القول بوجوب المد المتصل في القراءة في الصلوة نحو ولا الضالين وربما احتمل في اياك نعبد واياك نستعين الاشباع وتحقيقا كالتزوم السكون في الوقف بمقدار التنفس في القراءة في الصلوة والظاهر بل بلا اشكال ان التنفس اسم لمجموع الداخل والخارج كما يرشد اليه ما ذكره الشهيد من اشتمال كل نفس على نفسين هذا الحيوة في الدخول وتفريح الذات في الخروج وبالجملة فبيان حكم المذكورات اجتهادا موكول الى الفقه واما عملا فيظهر حكمها بما سمعت في باب الوقف بالحركة والوصل بالسكون **الحادي عشر** انه حكم بعض بوجوب التيمم بالتراب الخالص قضية اختلاف كلمات ارباب اللغة في معنى الصعيد بين التراب الخالص ووجه الارض نظرا الى تحقق الاشتغال اليقيني بقصد الصعيد وعدم تيقن البرائة بدون ذلك وفيه انه لا يجب في التيمم قصد الصعيد والواجب ان يكون التيمم بالصعيد وبينهما فرق بين نعم بناء على وجوب الاحتياط في اصل المسئلة يجب ان يكون التيمم بالتراب الخالص مع قطع النظر عما يدل على جواز التيمم بالحجر اللهم الا ان يكون ذلك مبنيا على كون المدار في النية على الاخطار لكن الاظهر انه لم ينطق القول به لذلك من قائل لاطباق الفقهاء على كون النية هي الارادة وقد حررنا الحال في الرسالة المعمولة في ان النية هي الاخطار او الداعي مع انه بناء على كون المدار في النية على الاخطار انما يكفي اخطار التيمم ولا يجب اخطار التيمم بالصعيد ويمكن ان يقال ان القصد في الكلام المذكور من باب التتابع لقوله سبحانه فتيمموا صعيدا طيبا بناء على كون التيمم فيه بمعنى القصد لكنه مناف مع ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ العبادات والاصل على هذا فتيمموا بالصعيد الطيب فالامر على هذا من باب الحذف والايصال **الثالث عشر** انه لو وقع من النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام فعل في مقام البيان للواجب كما في صلوة الصادق عليه السلام تعليما لحماد بن عيسى وهي معروفة وشك في شيء من كونه من باب الجزء والاتفاق اي كونه فردا للواجب وكونه من باب الوجوب او شك في كونه من باب الجبلة او كونه من باب الوجوب وكونه شك في كونه من باب الوجوب وكونه من باب الاستحباب فقد حكم المحقق القمي بعدم الوجوب تمسكا بالاصل بمقتضى مشربه في اصل المسئلة مضافا الى القول بالاستحباب في الفعل المجهول الوجه وجرى الوالد الماجد على الوجوب بمقتضى مشربه في اصل المسئلة ايضا والحق هو الاول بمقتضى ما تقدم في اصل المسئلة لكن التمسك من المحقق القمي بالاستحباب الفعل المجهول الوجه ليس في محله اذ الكلام في الفعل سواء كان معلوم الوجه ومجهول الوجه انما هو في الفعل

في تعقيب كلام بعض

لو تم

فيما لو شك في وجوب ما فعل المعصوم في مقام البيان

الفعل المستقل

المستقل التفسيري لا يشمل ما فعل متعلقا بفعل آخر اي الفعل الغيري اعني الجزء والشرط مع ان الكلام في الفعل سواء كان معلوم الوجه ومجهول الوجه انما هو فيما وقع في مقام التعبد ولا يطرد فيما كان في مقام بيان الواجب وبما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره الشيخ في فهرست التهذيب من دلالة الرواية حملا على عدم وجوب التاسي وغرضه ان قول الصادق عليه السلام بعد الفراغ هكذا اصل يدل على عدم وجوب التاسي والا لكان ذلك لغوا حيث ان الكلام في باب التاسي في الفعل المعلوم الوجه والمجهول الوجه انما هو فيما كان وقوعه على وجه التعبد ولا يطرد فيما كان في مقام البيان مضافا الى ان الظاهر كون الامر من باب تاكيد الفعل بالقول والتاكيد له باب واسع وبما مر يظهر الحال فيما فعله النبي صلى الله عليه واله او الامام عليه السلام بناء على وجوب التاسي بالامام مع العلم بالوجوب لو شك في بعض ما فعل متعلقا بذلك بوجه من الوجوه المذكورة وقد حررنا الحال في محله ومنه ما فعله مولانا الباقر والصادق عليهما السلام في بيان التيمم اذ في بعض روايات التيمم البياني وكذا ما لو حكى الامام عليه السلام فعل النبي صلى الله عليه وآله او حكى الراوي فعل الامام عليه السلام في بيان الواجب ومن الاول ما حكيه مولانا الباقر عليه السلام من وضوء النبي صلى الله عليه وآله على ما روي بطرق متعددة وهو معروف ومثله ما حكيه مولانا الباقر عليه السلام من تيمم النبي صلى الله عليه وآله بعد مخاطبة عمار وكذا ما لو ذكر النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام ما اعتبر في الواجب ومن الاخير ما رواه زرارة عن الصادق عليه السلام في بيان الصلوة وهو معروف ايضا ومثله ما عن الباقرين عليهما السلام في بيان التيمم وما رواه الكاهلي وسليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام ويونس عنهم عليهم السلام في بيان غسل الميت **الرابع عشر** انه قد استدل بقاعدة الاشتغال في طائفة من المسائل الاصولية حيث انه قد استدل بها على حجية مطلق الظن ووجوب العمل بالخبر الراجح عند التعارض ووجوب تقليد الاعلم عند اختلاف فتواه وفتوى غيره ويتوجه عليه ان الحجية بناء على كونها من الاحكام الوضعية واستقلال الحكم الوضعي لا يجري فيها قاعدة الاشتغال بعد اعتبارها في باب الشك في المكلف به والنزاع في الموارد المذكورة انما هو في الحجية بناء على كونها من الاحكام الوضعية واستقلال الحكم الوضعي بناء على اعتبار اصالة العدم يكون القدر المتيقن في الحجية هو الخبر الراجح وكذا فتوى الاعلم فلا يظهر الثمرة بين جريان قاعدة الاشتغال وعدمه لكن في باب

فيما لو استدل بقاعدة الاشتغال في المسائل الاصولية

فيما لو تعارض قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية مع الفرعية

حجية الظن يظهر الثمرة اذ قضية اصالة عدم الحجية عدم اعتبار الظنون المشكوك حجيتها ومقتضى قاعدة ۱۳۱
الاشتغال بناء على كون الشك في باب حجية الظن من باب الشك في المكلف به وجوب العمل بها بناء على
ما ذكر ويظهر الحال بالرجوع الى ما حررناه في الرسالة المعمولة في حجية الظن هذا وعلى تقدير جريان
قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية واعتبار تلك القاعدة في باب الشك في المكلف به فقد يتاتي
التعارض بين قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية وقاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية
كما لو اقتضى بعض الظنون المشكوك حجيتها عدم جزئية شيء للصلوة مثلا حيث ان مقتضى قاعدة
الاشتغال في المسئلة الاصولية وجوب العمل بالظن المذكور اي البناء على عدم الجزئية ومقتضى قاعدة
الاشتغال في المسئلة الفرعية وجوب البناء على الجزئية وكذا الحال في جواب سلام الذمي في غير
الصلوة حيث انعقد وقع التعارض بين موثقتين دالتين على وجوب الجواب بان يقال عليكم وموثقة
سوى دالة على وجوب الجواب بان يقال وعليكم مع الواو ومقتضى قاعدة الاشتغال في المسئلة
الاصولية وجوب العمل بالموثقين لرجحانهما بالنسبة الى الموثق والنبوي استدل بذلك بعض الفحول
على وجوب العمل بالموثقين ومقتضى قاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية وجوب الجواب بان يقال
وعليكم والحق تقديم قاعدة الاشتغال في المسئلة الاصولية بناء على تقديم الاستصحاب المزيل عند
التعارض ويظهر الحال بالرجوع الى ما حررناه في اصولنا الكبير وكذا في الرسالة المعمولة في تعارض
الاستصحابين ومقتضى القول بالتساقط في تعارض الاستصحاب الوارد والمورود مطلقا او
في مورد واحد القول بالتساقط هنا وهو مقتضى الايراد على الاستدلال بقاعدة الاشتغال على
حجية مطلق الظن بالمعارضة بقاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية في بعض الموارد كما سمعت **الخامس
عشر** انه اذا تعلق الوجوب بالمطلق فياتي الكلام تارة في انصراف المطلق الى الفرد الشائع وعدمه
واخرى في انه على تقدير عدم انصرافه الى الفرد الشائع هل يجب الاقتصار على الفرد الشائع او يكفي الاتيان
بالفرد النادر وثالثة في انه على تقدير انصرافه الى الفرد الشائع لو احتمل كون الانصراف من جهة مجرد
شيوع الفرد لا وجود حكمة في خصوص الفرد الشائع هل يكفي الاتيان بالفرد النادر او لا ورابعة في
حال الفرد النادر على تقدير انصرافه الى الفرد الشائع اما الاول فقد حررنا الكلام فيه في محله واما
الثاني فنقول اما ان يكون الوجوب المتعلق بالمطلق نفسيا او غيريا بان كان المطلق جزءا او شرطا

فيما لو تعلق الوجوب بالمطلق

١٣٢ للعبادة اما على الاول فان كان كل من الفرد الشائع والنادر موجودا فقد اختلف فيه على القول بكفاية
الفرد النادر بناء على حكومة اصل البرائة في باب الشك في المكلف به كما جرى عليه المحقق القمي وهو الاظهر
والقول بوجوب الاقتصار على الفرد الشائع بناء على حكومة قاعدة الاشتغال في باب الشك في المكلف به
كما جرى عليه السيد السند العلي في الرياض عند الكلام في صلوة المسافر وهو مردود بعد حكومة
اصل البرائة في باب الشك في المكلف به بان المدار في قاعدة الاشتغال على اليقين بالامتثال لا اليقين
بالارادة وربما يكون الفرد النادر اعرف شانا من الفرد الشائع فيكون متيقنا في الامتثال وان كان الفرد
الشائع متيقنا في الامتثال ايضا الا ان يقال ان اليقين بالارادة يقتضي اليقين بالامتثال غالبا ولا
يتخلف اليقين بالامتثال عن اليقين بالارادة في الغالب غاية الامر ان الفرد النادر لو كان اعرف شانا من الفرد
الشائع يكون اوفق بالامتثال لكنه لا يقتضي لزوم الاحتياط بالاتيان به بناء على وجوب الاحتياط
في الشك في المكلف به لعدم حكم العقل بلزوم الاحتياط بل للتاعي الاتيان بالفرد الشائع بلا اشكال
نعم ح يتاتي التخيير وبه يظهر ضعف القول باطلاق القول بلزوم الاتيان بالفرد الشائع لكن الظاهر
ان الاطلاق المذكور وارد مورد الغالب لان الظاهر عدم التزام القائل بالاطلاق المذكور بالاتيان
بالفرد الشائع مع كون الفرد النادر اعرف من الفرد الشائع والقول بوجوب الاقتصار على الفرد الشائع
ولو بناء على حكومة اصل البرائة في باب الشك في المكلف به كما جرى عليه سيدنا وهو المنقول عن
بعض المتاخرين وان كان الفرد الشائع متعذرا فيجب الاتيان بالفرد النادر بناء على كون المدار
في الشك في المكلف به على مجرد تعلق الحكم بالموضوع واما بناء على كون المدار على واقعة الابتلاء فهو
من باب الشك في التكليف فلا يجب الاتيان بالفرد النادر واما على الثاني فيظهر الحال فيه مما سمعت
لكن بناء على حكومة قاعدة الاشتغال في باب الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية لجزء الواجب او
شرطه ولو بناء على حكومة اصل البرائة في باب الشك في الجزئية والشرطية للواجب يجب الاقتصار
على الفرد الشائع لرجوع الامر الى اشتراط المشروط بالفرد الشائع بعد اشتراط اصل طبيعته واما
الثالث فيمكن القول فيه بكفاية الفرد النادر لاحتمال كون الفرد الشائع مقيدا بعدم الاتيان
بالفرد النادر فالمرجع الى الشك في التكليف بالفرد الشائع في صورة الاتيان بالفرد النادر وان قلت
انه انما يتم لو كان الوجوب توصليا واما لو كان تعبديا فلا يتم ذلك لعدم التاتي فيه قصد القربة قلت نعم لا

انه لا باس بقصد القربة باحتمال المطلوبية كما فى قبلة المتحير و نظير ذلك ما لو تعلق الوجوب بشئ لكنه احتمل كون الوجوب مقيدا بعدم الاتيان بشئ اخر وكذا ما لو كان تشخص التجدد فقر تشخص ابن التجدد بناء على كون السجود هو وضع الجبهة على الارض كما ربما ادعى الاجماع عليه لو قلنا باحتمال كون الحكمة فى وضع الجبهة على الارض هى كون الجبهة على الارض واما لو قلنا بكون السجود هو كون الجبهة على الارض بكون الوضع من باب المقدمة نظير الصعود والهبوط للقيام والسجود فلا اشكال فى عدم وجوب تجديد الوضع كما انه لو قلنا بكون السجود هو وضع الجبهة على الارض لكن الظاهر كون الحكمة فى الوضع هى كون الجبهة على الارض فلا اشكال ايضا فى وجوب تجديد الوضع الا ان الظهور المذكور من باب الظن فى الموضوع وربما اختلف فى بعض الاعضاء السابقة فى اصل الفرض المذكور على القول بوجوب تجديد الوضع وعدمه واما الاخير فلو قلنا بثبوت المفهوم للانصراف فينبغى حكم الفرد الشائع فى الفرد النادر واجتهادا والا فلا بد من خط الرحل فى مقام العمل ويظهر الحال بما مر

السادس عشر

انه لو ثبت حكم الموضوع بالاجماع وتردد الموضوع بين المتباينين او الاقل والاكثر فاما ان يكون العالم بالموضوع لبعض دون بعض ويمتنع العلم للكل وعلى تقدير تردد الموضوع بين الاقل والاكثر اما ان يكون الموضوع من باب الارتباطى ولا فلو امكن العلم بالموضوع لبعض دون بعض لا يثبت التكليف فى حق من يمتنع العلم بالموضوع له ولو قلنا بوجوب الاحتياط فى اصل العنوان المبحوث عنه لفرض عدم الاطلاق الشامل لحال امتناع العلم بالموضوع واما لو امتنع العلم للكل فلو كان التردد بين الاقل والاكثر فلو كان الموضوع من باب الارتباطى فيجب الاحتياط كما فى التردد بين المتباينين لفرض ثبوت وجوب الموضوع الواقعى فى حال امتناع العلم به والا فلا مجال لمنع اصل الوجوب لفرض ثبوت الوجوب فى الجملة فى حال امتناع العلم لكن اطراد وجوب الزائد فى حال امتناع العلم غير ثابت فيدفع الوجوب بالاصل

السابع عشر

انه قد ظهر بما تقدم ان المدار فى القول بوجوب الاحتياط فى باب الشك فى المكلف به مطلقا على اليقين بالامتثال لكنه لا يختلف عن اليقين بالارادة واما لو تخلف عنه كما فى المطلق بناء على عدم انصرافه الى الفرد الشائع مع كون الفرد النادر اعرشا ما لا الفرد الشائع فيما اتى الخبير

الثامن عشر

ان وجوب الاحتياط على القول به فى المقام انما يقتضى الجزئية والشرطية والمانعية لا مجرد الوجوب والحرمة ولو

فيما يقتضيه وجوب الاحتياط

كانا نفسيين لان فراغ الذمة عن العبادة الواجبة انما تحصل بالاتيان بها ولو كانت مقرونة بترك واجب نفسى او ارتكاب حرام نفسى فلو شك فى وجوب شئ من باب الواجب النفسى او من باب المحرمة فى ضمن العبادة فلا يقتضى وجوب الاحتياط وجوب الاتيان بالشئ المذكور او تركه من باب اطراد المقال والا فلا تقدم ان النزاع انما هو فى الجزئية والشرطية والمانعية للعبادة ومن ذلك تاصيل اصالة البطلان فى محرمات الصلوة من الرياض تمسكا بوجوب الاحتياط وقد استدل به جماعة على بطلان الصلوة بالتكفير بل كان المناسب التمسك به على فساد العبادة فى مورد اجتماع الامر والنهى على القول بعدم جواز الاجتماع مع القول بوجوب الاحتياط كما هو الحال فى الشك فى الجزئية والشرطية والمانعية للعبادة لكن لم اظفر بالتمسك به على ذلك نعم مقتضى كلام السيد السند العلى فى رسالته المعمولة فى عدم جواز اجتماع الامر والنهى التمسك بذلك بعد الاغماض عن الفساد بحسب الاجتهاد لكن النهى فى باب اجتماع الامر والنهى متعلق بالخارج فلا وجه للشك فى صحة العبادة فلا مسرح للقول بوجوب الاحتياط فى ذلك الباب

التاسع عشر

انه قد اشتهر بين الفقهاء تصحيح الصلوة مع الشك فى الجزئية او الشرطية او المانعية بما رواه فى التهذيب فى باب تفصيل ما تقدم ذكره فى الصلوة فى المفروض والمسنون وما يجوز فيها وما لا يجوز عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال القرائة سنة والتشهد سنة ولا ينقض السنة الفريضة ولم يذكر الشيخ فى المشيخة الطريق الى زرارة ورواه فى الفقيه فى باب احكام السهو فى الصلوة عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام وقد ذكر فى المشيخة ان ما رواه عن زرارة مروى عن ابيه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن محمد بن عيسى بن عبيد والحسن بن ظريف وعلى بن اسمعيل كلهم عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة والطريق بعد اللزوم نقده معتبر اذ لا كلام الا فى محمد بن عيسى والظاهر صحة حديثه وكذا على بن اسمعيل قضية الاشتراك وقد حررنا الكلام فى على بن اسمعيل الراوى عن حماد بن عيسى فى الرسالة المعمولة فى السند على حسب اقتضاء المقام لكن وثاقة الحسن بن ظريف يكفى فضلا عن الاستفاضة بناء على كون المدار فيها على ما فوق الواحد والاثنين لا ما فوق الثلثة ورواه فى الفقيه ايضا فى باب القبلة مضمرا بقوله قال زرارة وقال السيد السند العلى فى شرح المفاتيح فى بحث التشهد وفى الاخبار المستفيضة لا تعاد

وقد اكثر بعض الفحول ...

الصلوة الا من جهته وفيه نظر اقول ان الاستدلال بالحديث المذكور انما يبتنى على حمل الحديث على ۱۷۵
العمد او الاعم وهو يستلزم خروج اكثر الافراد كيف لا والاخلال بكل من اجزاء الصلوة وشرائطها
ارتكابه موانعها عمدا يوجب فساد الصلوة وبه انتهى التشهيد الالفية واجبات الصلوة الى الالف
ومن هذا ما يرد عدم اعتبار اقيموا الصلوة ونحوه بالنسبة الى مثل اتوا الزكوة نعم الامر بالخروج
اكثر الافراد بتوسط الحال نظيره لو قيل اكرم العلماء وثبت عدم وجوب اكرام اكثر العلماء يوم الجمعة
لكن الحال في المقام انما هو تحمل الحاجز لمقصود في المقام تصحيح الصلوة مع ترك ما شك في جزئيته
او شرطيته او ارتكاب ما شك في مانعيته تعمدا كما لو شك في المثال المذكور في وجوب بعض العلماء
يوم الجمعة فخروج اكثر الافراد عن حال العمد يضر باعتبار الاطلاق بحسب حال العمد او الاعم وان قلت
ان تقييد الاكثر لا باس به وان يضر تخصيص اكثر الافراد باعتبار العام بل هو مستهجن قبيح قلت انه
لا فرق بين تخصيص الكثير وتقييد الكثير في الاضرار باعتبار العام واعتبار المطلق وكذا لا فرق بين
تخصيص الاكثر وتقييد الاكثر في الاستهجان والقبح ونظيره الحال الرجوع الى ما حررناه في محله نعم
بناء على خروج الفعل عن النكارة او كون الامر في النكرة في سياق النفي من باب الاطلاق كما هو الاظهر
يكون خروج الافراد في المقام ولو بلا واسطة من باب التقييد نظيره لو قيل اكرم العالم الا زيدا بناء
على عدم عموم المفرد المعرف باللام ومع ذلك يمكن القول بان الظاهر كون الغرض من الحديث المذكور
نفي الاعادة من جهة الترك فلا يشمل الاعادة من جهة الزيادة فلا يتم دفع الشك في المانعية بل
لو تم دفع الشك في الجزئية والشرطية وبما مر يظهر ضعف ما صنعه المحقق القاشاني في المفاتيح حيث
تمسك بالحديث المذكور على عدم ركنية التكبيرات والقنوتات في صلوة العيد وكذا ما صنعه المحقق
في الغنائم حيث تمسك بذلك على عدم وجوب رفع اليدين في تكبيرات صلوة العيدين وربما حمل
الحديث المذكور على السهو تارة من جهة لزوم خروج اكثر الافراد على تقدير حمل الصحيح على العمد
الاعم واخرى من جهة الحكم في الذيل بان كلا من القراءة والتشهد غير ناقض للصلوة للزوم حمله على
السهو بعد حمل الحكم بكون كل منهما سنة على كون ثبوت وجوبه بالسنة لا بالكتاب نظيره شائع في
الاخبار فقضيته ظهور اتحاد السياق صدرا وذيلا لكن نقول ان الحمل المذكور بعد مخالفته لفهم
المشهور نظير الجمع التبرعي والتاويل في البين فانه يوجب الظن بذلك فلا عبرة به مع ان السهو عند

مضافا الى ضعفها بظهور الصلوة في ذلك في الصلوة اليومية ع

۱۷۶ وجوب الاعادة في الاخلال بالقبلة او القراءة سهوا والظاهر انه لا خلاف في عدم وجوب الاعادة
بزيادة السجدة سهوا مضافا الى ان حمل الحكم بان كلا من القراءة والتشهد سنة على كون ثبوت وجوبه
بالسنة خلاف الظاهر وان شاع نظيره في الاخبار لمزيد شيوع استعمال السنة في الاخبار في مقابل
الواجب اضعافا مضاعفة مع ان تفريع عدم النقض يقتضي كون المقصود بالسنة ما يقابل الواجب
على ان الحمل المذكور ينافي الاستدلال على وجوب السورة بقوله سبحانه فاقرؤا ما تيسر من القرآن بناء على
ان الامر حقيقة في الوجوب وما للعموم ولا يجب قراءة كل ما تيسر في غير الصلوة والسالم عن حمله
الا على الحمد والسورة فيلزم ان يكون المقصود وجوب قراءة السورة لكنه يندفع بان ما
ليست للعموم بل هي من باب المطلق كما حررناه في محله اللهم الا ان يحمل القراءة في ذيل الحديث المذكور
على الفاتحة لكنه ليس بشيء مع ان المنقول عن اكثر المفسرين حمل القراءة في الاية على صلوة الليل ومع
ذلك حمل الذيل على السهو خلاف فهم المشهور لابتناء الاستدلال المتقدم على حمل الصدر على العمد
او الاعم ومقتضاه حمل الذيل ايضا على العمد او الاعم قضيته ظهور اتحاد السياق مضافا الى ان الحمل
المذكور غير مربوط بما يوجب الظن نظير ما سمعت في حمل الصدر على السهو وبما مر يظهر ان الذيل
بظاهر العبارة خلاف الاجماع فهو يوهن الاستدلال بالصدر بل مقتضى بعض كلمات صاحب المدارك
امتناع اعتبار بعض اجزائه الاخر لكن نقول ان عدم اعتبار بعض اجزاء الحديث لا يوجب عدم اعتبار
سائر الاجزاء مع عدم الارتباط بل نقول ان عدم اعتبار بعض اجزاء الحديث في مثل الحديث المذكور
لاجل الكونه موجبا لعدم اعتبار سائر الاجزاء لان الجزء الغير المعتبر بمنزلة حديث مستقل نعم
لكنه يندفع بان الظاهر ان قول الراوي ثم قال من باب المسامحة والا فالحديث كان متصل الاجزاء
والمجموع حديث واحد وقد حررنا الحال في باب عدم اعتبار بعض اجزاء الحديث في الرسالة التي
رسالة المعمولة في حجية الظن بما لا يستغني فيه عن سابق وبما مر يظهر ضعف ما صنعه صاحب
الوسائل حيث حمل الحديث المذكور على الترك سهوا او نسيانا او جهلا ولا يذهب عليك انه لا
باس بالاستدلال بالحديث المذكور بناء على عموم العمد والسهو على كون الشبهة في الحكم كما
كما صنعه المحقق القمي في الغنائم اذ كثرة الخروج عن عموم المستثنى منه لا يضر باعتبار المستثنى
كيف لا ولا يضر ذلك باعتبار ظاهر اللفظ الاعلى تقدير منافاته للظاهر وان لا ينافى اضرار المنافي

للظاهر لو كان الظن بالظاهر اقوى وكثرة الخروج عن عموم المستثنى منه لا تنافي خروج المستثنى ايضا
باعتباره نعم كثرة الخروج تنافي عموم المستثنى منه ومفهوم الاستثناء فيصير اعتبارهما الكلي بناء على
كون عدم اعتبار بعض اجزاء الحديث موجبا لعدم اعتبار سائر الاجزاء واما الظاهر انما تمنع كثرة الخروج
عن عموم المستثنى منه عن اعتبار المستثنى ثم انه قد حكم سلطاننا في حاشية الفقيه بان الظاهر
الحصر في الحديث اضافيا وانه لا يقتضي الحديث الا كون هذه الخمس موجبة للاعادة في الجملة فلا ينافي عدم
ايجاب بعض افراده للاعادة كسجدة واحدة اقول الظاهر ان الغرض من كون الحصر اضافيا كونه بالنسبة
الى القراءة والتشهد لكنك خبير بان حمل الحصر على الاضافية في كل مورد من الموارد خلاف الظاهر ولا
بد من قيام القرينة على الاضافية في المضاف اعني الحصر وكذا قيام القرينة على تعيين المضاف اليه فمجرد
عدم صحة الحصر لا يوجب الحمل على الاضافية الى امر مخصوص نظير ما مر في الحمل على السهو مضافا الى انه
مخالف لفهم المشهور وتضييقه ان الاستدلال المتقدم انما يبتني على كون الحصر حقيقيا وايضا ان كان
المقصود من كلامه الثاني ان الغرض من الحديث كون مجموع الخمس موجبا للاعادة فلا ينافي عدم ايجاب
بعض من الخمس للاعادة ففيه انه في غاية المخالفة للظاهر مع انه ان كان مبنيا على حمل صدر الحديث
على حال العمد او الاعم فظاهر الحكم بكون المجموع موجبا للاعادة عدم استقلال الجميع اعني كل واحد من
الخمس في ايجاب الاعادة مع ان من الواضح استقلال الجميع في ايجاب الاعادة في حال العمد وان كان مبنيا
على الحمل على السهو فمقتضاه ايضا عدم ايجاب الجميع للاعادة مع ايجاب البعض كالركوع والسجدتين
للاعادة وان كان المقصود ان الغرض من الرواية كون الجميع موجبا للاعادة ولو في الجملة فلا ينافي عدم
ايجاب البعض للاعادة في بعض الصور كسجدة واحدة ففيه انه كان المناسب على هذا ان يقول فلا ينافي
عدم ايجاب بعض افراده للاعادة في الجملة فلعل الظاهر كون المقصود هو الاول وجرى المحقق الشيخ محمد
في حاشية الفقيه على حمل الحصر على الاهتمام ويظهر ضعفه بما مر حيث انه مخالف لفهم المشهور وقضية لا
تسند الا المتقدم لابتنائه على كون الحصر واقعيا لا مبنيا على الاهتمام مع انه غير مربوط بوجه يوجب
الظن به ومما تقدم يظهر الكلام فيما ذكره العلامة المجلسي في حاشية التهذيب من قوله اي سهوا او لا
فيعاد من غيرها اذا تركت عمدا ومع ذلك مخصص بالتكبير والنية والقيام ولعل الحكمة في عدم ذكرها
عدم تعلق السهو بها غالبا او الاهتمام بما ذكر قوله والقيام مقتضاه كون القيام بنفسه ركنا

فجرد

كما هو مقتضى ما ذكره في الشرائع والنافع واستفاض عليه نقل الاجماع لكن لعل الاظهر انحصار الركن
من القيام في القيام في حال تكبيرة الاحرام والقيام المتصل بالركوع على القول بالركنية في الاخير و
الا فالمرجع الى ركنية صفة الركوع اعني كونه بعد القيام بعد ركنيته ذاته على تقدير ركنية تلك الصفة
والا فالمرجع ركنية ذلك اعني القيام المتصل بالركوع الى المحصل كما انه لا يتصور فيه الزيادة بدون زيادة
الركوع وان يتصور فيه النقص بدون ترك الركوع كما لو جلس قبل الركوع ثم ركع كما انه لا يتصور فيه من احكام
الركن وهو كون الدخول فيه مانعا عن تدارك الجزء المنسي الذي يتدارك بدون سجدة السهو حيث
انهم حكموا بوجوب تدارك التشهد والسجود ما لم يركع وان انحنى قليلا وانه ان كان السهو عن ركن
كان محله باقيا اتى به وان كان دخل في ركن اخر اعاد الصلوة وربما حكم الشهيد في بعض فوائده نقلا بان
القيام بالنسبة الى الصلوة على انحاء فالقيام في النية شرط كالنية والقيام في التكبير تابع له والقيام
في القراءة واجب غير ركن والقيام المتصل بالركوع ركن فلو ركع جالسا بطلت صلوته وان كان
ناسيا والقيام من الركوع واجب غير ركن اذ لو هوى من غير رفع وسجد ساهيا لم تبطل صلوته والقيام
في القنوت تابع له في الاستحباب لكن ما ذكره من ان القيام في النية شرط ضعيف لعدم ارتباطه بوجه
يقتضيه وكذا الحال فيما ذكره من استحباب القيام حال القنوت ومقتضى ما صنعه في الشرائع والنافع
حيث عد من الاخلال بالركن والدخول في ركن اخر الاخلال بالقيام حتى ينوي كون القيام قبل النية كما
والنية ركنا اخر ووجهه غير واضح بل من الواضح خلوه عن الوجه نعم بناء على كون القيام حال النية
ركنا يجب تقديمها يسيرا تحقيقا لوقوع النية حال القيام من باب المقدمة العلمية على القول بوجوب
المقدمة العلمية في مثل المقام مما لا يكون الامر فيه مبنيا على الاشتباه مثل ما لا يمكن العلم بالامتثال
فيه الا بضميمة كغسل الوجه واليدين مع شيء من الخارج لا مما يكون الامر فيه مبنيا على الاشتباه كالصلوة
الى اربع جهات فان الوجوب في القسم الاخير مبني على شمول اطلاق الامر بالصلوة الى القبلة لصورة
امتناع العلم بالقبلة والا فلا مجال للوجوب وقد حررنا الحال فيما تقدم وانما اعدنا الكلام في المقام
لمزيد تنقيح المرام ومع ذلك يبتني ما ذكره على كون النية من باب الاخطار وكذا الحال في كون القيام
حال النية ركنا وفي الرياض انه يتوقف على ثبوت ركنية القيام حتى حال النية ووجهه غير واضح خصوصا
على مذهب من جعل النية شرطا خارجا عن حقيقة الصلوة الا ان يوجه باشتراط مقارنتها للتكبير

الذى القيام ركن فيه قطعا وهى لا تحقق الا حال القيام لكن مقتضى ظاهر ذكر ركنية القيام قبل النية
كما سمعت منا الا مطلقا حتى حال النية كما هو مقتضى ما سمعت من الرياض نعم لو ركع جالسا بطلت
صلوته لظاهر ان الغرض ما لو تعمد الجلوس ثم ركع وربما قيل بشموله لما لو جلس باعتقاد وقوع الركوع منه
ثم انكشف الخلاف قبل السجود فعلى ما ذكره يجب عليه القيام ثم السجود لكن عن بعض القول بعدم
وجوب القيام فى هذه الصورة فالظاهر عدم شمول العبارة لما لو تمهى ثم الجلوس على اى حال الا
تمام الكلام مقام آخر يليق به لكن قد يدعى الاجماع على ركنية القيام المتصل بالركوع بل عن جامع المقاصد
ادعاء القطع بها ومقتضاه دعوى الاجماع لكن ما فى كلمات المتقدمين ركنية القيام فى تعداد
الافعال الواجبة فى الصلوة وفى شرائط تكبيرة الاحرام بالقيام ولم يذكروا وجوب القيام المتصل
بالركوع فضلا عن ركنيته وكذا لم يذكروا فى باب الركوع وجوب كونه بعد القيام كما ذكروا وجوب
القيام بعده اعنى رفع الراس فضلا عن ركنيته وكذا لم يذكروا فى باب الخلل ما يقتضى وجوب القيام
المتصل بالركوع فضلا عن ركنيته نعم ذكر فى الشرائع والنافع فى باب الخلل انه لو نسى الركوع وذكر
قبل ان يسجد قام وركع ومقتضاه كون القيام المتصل بالركوع ركنا حيث ان الدخول فى الركن قاطع
لوجوب تدارك الجزء المنسى وذكر فى الشرائع فى باب القيام ان القاعد اذا تمكن من القيام للركوع وجب
والا ركع جالسا لكنه من جهة وجوب مطلق القيام وعدم سقوط وجوب البعض بتعذر المجموع لا
من جهة وجوب خصوص القيام المتصل بالركوع بشهادة عد القيام من الافعال الواجبة فى الصلوة
فضلا عن جهة ركنيته اللهم الا ان يكون ادعاء الاجماع المذكور مبنيا على الاجماعات المنقولة
المتعددة اذ قد يكون العلم بالاجماع مبنيا على كثرة النقل لكن لم اظفر بنقل الاجماع من المتقدمين على
وجوب القيام المتصل بالركوع فضلا عن نقل الاجماع عن هؤلاء اعنى المتقدمين على كون
القيام المتصل بالركوع ركنا وربما ادعى بعض اصحابنا الاجماع المحصل والمنقول على ان من سهى
وركع عن جلوس بلا قيام اصلا بطلت صلوته وربما يتوهم منه نقل الاجماع المحصل والمنقول
على كون القيام المتصل بالركوع ركنا وليس شى اذ مقتضاه بطلان الصلوة فى الاخلال بالقيام
بالكلية وهو يشمل الاخلال بالقيام فى حال تكبيرة الاحرام واين ذلك من ركنية القيام المتصل
ولو لم يشمل ذلك الاخلال بالقيام فى حال تكبيرة الاحرام بل يختص بالاخلال بالقيام بمجرد الركوع

تكبيرة الاحرام وقد اجاد السيد السند العلى فى شرح المفاتيح حكى القول بكون القيام المتصل بالركوع ركنا
عن جملة منهم وفى الحدائق نفى الوقوف عليه وشتان بينه وبين دعوى الاجماع وبالجملة الظاهر ان المراد
من القيام المحكوم بالركنية فى كلام المتقدمين هو القيام على التدام فى حال القرائة لكن بنا فيه صحيح الصلوة
لو قام فى محل القعود سهوا او نسى فركع او قرا او هو جالس عن العلامة الحكم بكون القيام ركنا كيف لا فيما
يبطل الصلوة بزيادته وفى الروضة واما القيام فهو ركن فى الجملة اجماعا على ما نقله العلامة ولولا ما يمكن
القدح فى ركنيته لان زيادته ونقصانه لا يبطلان الا مع اقترانه بالركوع لا ان الركوع كاف فى البطلان وفى
الروض حيث قد نقل المصنف الاتفاق على ركنية القيام ولم يتحقق ركنيته الا بمصاحبة الركوع حصلت
بذلك اذ لا يمكن القول بعد ذلك بانه غير ركن مطلقا لانه خلاف الاجماع بل لو قيل بان القيام ركن امكن
وعدم بطلان الصلوة بزيادة بعض افراده ونقصه لا يخرجه عن الركنية فان زيادته ونقصانه مغتفرا
فى مواضع كثيرة فليكن هذا منها بل هو اقوى فى وضوح النص مرجعه الى انه لما نقل العلامة الاتفاق
على ركنية القيام فلا محيص عن القول بركنيته لكن لما لا يظهر ركنيته الا بمصاحبة الركوع اذ لا يتاتى
بطلان الصلوة بتركه او زيادته سهوا الا بترك الركوع او زيادته فلذا خص من اخر عن العلامة ركنية
القيام بالقيام المتصل بالركوع وغرضه من نقل الاتفاق من العلامة انما هو ما نقله فى سابق كلامه
من العلامة فى المنتهى من نقل اجماع المسلمين على ركنية القيام وانت خبير بان ما ذكره فى تخصيص
الركن من القيام بالقيام المتصل بالركوع مع الاعتراف بكون الركن هو القيام فى الجملة لا عبرة به بالكلية

العشرون انه قد روى الشيخ فى التهذيب فى باب احكام السهو فى الصلوة وما يجب منه اعادة
الصلوة عن محمد بن على بن محبوب عن محمد بن على بن الحسين عن عبد الله بن الحجال عن ابرهيم بن محمد
الاشعرى عن حمزة بن حمران عن ابى عبد الله عليه السلم قال ما اعاد الصلوة فقيه قط يحتال لها ويدبرها
حتى لا يعيدها قال الشيخ هذا الخبر مخصوص باحكام بعينها لانا قد بينا ان فى السهو ما لا يمكن تلافيه
ولا يجوز فيه غير اعادة الصلوة وحمزة بن حمران غير مصرح بالتوثيق ولا بالمدح الظاهر نعم يروى عنه
صفوان وابن ابى عمير وهذا من امارات جلالته وعن العلامة فى التذكرة والشهيد فى المسالك
عد حديثه صحيحا وفى الفقيه فى باب احكام السهو وروى ان الفقيه لا يعيد الصلوة انما هو فى
الثلث والاربع لا فى الاوليين وقد تمسك به الشهيد الاول فى اللمعة على صحة الصلوة لو شك

اى ما اعاد الصلوة [illegible] فى [illegible] عليه [illegible] تصحيح الصلوة

بین الاربع والخمس قبل الرکوع وکذا تمسک به الشهید الثانی فی المقاصد العلیة علی صحة الصلوة فی کثیر
من الشکوک فی اعداد الرکعات ومقتضاه صحة التمسک به للحکم بدفع الجزئیة والشرطیة والمانعیة الصلوة
لکن روی الشیخ فی الصحیح عن عبید بن زرارة عن ابی عبد الله علیه السلام فی رجل لم یدر رکعتین صلی ام
ثلثا قال یعید قلت لیس یقال لا یعید الصلوة فقیه فقال انما ذلک فی الثلث والاربع وعن معانی
الاخبار بسنده عن عبد الله بن الفضل الهاشمی قال کنت عند ابی عبد الله علیه السلام فدخل علیه رجل
فسأله عن رجل لم یدر واحدة صلی ام ثنتین فقال یعید فقال فاین ما روی ان الفقیه لا یعید الصلوة
قال قال انما ذلک فی الثلث والاربع وعن المقنع مرسلا عن الصادق علیه السلام عن رجل لا یدری اثنتین
صلی ام ثلثا قال یعید قال فاین ما روی عن رسول الله صلی الله علیه وآله ان الفقیه لا یعید الصلوة
قال انما ذلک فی الثلث والاربع فلا مجال للتمسک المذکور وکذا التمسک به للحکم علی صحة الصلوة فی
باب الشک فی اعداد الرکعات عدا ما اجمع علی بطلان الصلوة بالشک فی عدد الرکعة لکن ذکر السید
السند العلی فی شرح المفاتیح ان الحصر المستفاد من تلک الروایات خلاف الاجماع لصحة الصلوة
عندهم مع الشک بین الاثنین والثلث بعد اکمال السجدتین وکذا الشک بین الاثنین والاربع و
کذا الشک بین الاثنین والثلث والاربع وان اختلف فی البناء علی الاکثر او الاقل وادعی الفاضلان
الاجماع علی عدم الاعادة فیما اذا تعلق الشک بغیر الاولیین ومع ذلک مقتضی ذلک عدم بطلان الصلوة
بترک شیء من اجزائها او شرائطها ولا باتیان شیء من موانعها اللهم الا ان یحمل علی صورة السهو کما فی
قوله علیه السلام لا یعاد الصلوة الا من خمسة وهو خلاف الظاهر ومع ذلک لا مجال للتمسک به وغایة
التهذیب وامثاله لکونه من قبیل المخصص بالمجمل لاجمال ما ورد فی الفقیه فهو بعد ارتضائه وان کان
الاظهر اعتبار المرسل بحذف الواسطة لکن التمسک به علی دفع الجزئیة والشرطیة والمانعیة وکذا
صحة الصلوة فی باب الشک فی اعداد الرکعات عدا ما اجمع علی بطلان الصلوة فیه مبنی علی کون
الغرض ان من الفقاهة عدم اعادة الصلوة فالغرض بیان الحکم لا ان الفقیه لفقاهته یحتال ولا
یعید فالغرض بیان الموضوع کما هو مقتضی روایة التهذیب وان کان الاول انسب بمقام
المنصب وبما مر یظهر ضعف ما صنعه السید السند المحقق فی المصابیح حیث استند الی
الحدیث المذکور علی اعتبار الظن فی الرکعات وربما قال المحقق القمی فی الغنائم فی شرح الحدیث

المذکور وغرضه الحدیث ان کل ما یقبل الاحتمال والتدبیر من وارد الشک والوسواس فالفقیه
لا بد ان یدفعها عن نفسه حتی لا یعید الصلوة فان الاعادة فی امثال ذلک من متابعة الشیطان
انت خبیر بان عبارة الحدیث غیر وافیة به ثم انه قد تمسک الشهید الثانی فی المقاصد العلیة علی صحة
الصلوة فی طائفة من الشکوک فی اعداد الرکعات بقوله سبحانه ولا تبطلوا اعمالکم مضافا الی التمسک
بالحدیث المتقدم ومقتضاه صحة التمسک بالآیة علی دفع الجزئیة او الشرطیة او المانعیة للصلوة لکن
قد حررنا فی بحث النهی ان المقصود بالآیة النهی عن ابطال العمل بالشرک فلا مجال للتمسک بها علی
عدم جواز قطع الصلوة کما قد یتمسک بها فضلا عن التمسک بها علی صحة الصلوة فی صورة الشک
فی عدد الرکعة او علی دفع الجزئیة او الشرطیة او المانعیة للصلوة **الحادی والعشرون** ان
صاحب الذخیرة توقف فی صحة الصلوة وبطلانها بالفعل الکثیر فیها لو تردد بین القلة والکثرة من جهة
ان اشتراط الصحة بترک الفعل المذکور یحتاج الی دلیل بناء علی ان الصلوة اسم للارکان المعینة مطلقا
فیکون غیرها خارجا عن حقیقتها فیقتصر فی اشتراط صحتها بما ثبت فی اشتراط الصحة به ومن جهة ان
اشتغال الذمة یقتضی البراءة الیقینیة فلا بد فی المقام من البناء علی البطلان ووجوب الاعادة قال
وهذا مبنی علی ان الصلوة اسم للارکان الجامعة لشرائط الصحة قال السید السند العلی فی شرح
المفاتیح وهو جید متین الا انه یظهر منه التردد فی الصحة والبطلان ولا وجه له لما ظهر من
کون العبادة اسما للخصوص الصحیحة التی لا یمکن اثباتها بمجرد الاصل انما الوضع للنص تعین اثباتها
بالاجماع فکل ما ثبت به انه صلوة دون الفعل فی اثنائه غیر مضر لکان القلة او وجود نص الخصوص تعین
الاقتصار ولم یجز الاکتفاء بما شک فی کونه صحیحة ومنه یظهر تعین البطلان والمرجع الی وجوب
الاجتناب عن کل ما هو فعل فی الصلوة وهو خارج عنها الا ما اخرجه الدلیل من اجماع او غیره وفیهما
نظر اما الاول فلانه یرجع الی تعارض الاطلاق لفظ اطلاق اقیموا الصلوة مع قاعدة الاشتغال وهو
کما تری اذ الاطلاق المذکور ان کان نافعا بکونه دافعا کما هو مقتضی طریقة الفقهاء فلا مجال لمعارضة
قاعدة الاشتغال مع ذلک اعنی الاطلاق المذکور وان کان الاطلاق المذکور غیر نافع بکونه غیر دافع
کما هو الحق فلا مجال للتمسک به للحکم مع انه لو ثبت کون الفعل الکثیر مبطلا للصلوة فلا مجال
للتمسک بذلک الاطلاق فی صورة الشک فی القلة والکثرة الا بناء علی اعتبار الظن النوعی

بارادة المعنى الحقيقى فى الشبهة الموضوعية لا اعتداد بالقول بنعم لو قيل انصراف غادل على كون الفعل الكثير مبطلا للصلوة الى صورة امكان العلم بالكثرة يمكن التمسك بالاطلاق الا ان يقال انه لا يجدى الاجماع الا على تقدير ثبوت المفهوم لمه ومزيد الكلام موكول الى ما تقدم على ان الدليل على بطلان الصلوة بالفعل الكثير انما هو الاجماع فكيف يصح التمسك بالاطلاق مضافا الى انه مبتنى على القول بكون الفاظ العبادات اسامى للاعم وقد زيفناه فى محله وكذا مبتنى على ابتناء الكلام فى جريان قاعدة الاشتغال فى الشك فى الجزئية والشرطية والمانعية للعبادة وجريان الاصل فى ذلك على الكلام فى ان الفاظ العبادات اسامى للصحيحة او الاعم ويظهر فساد ذلك بما تقدم مفصلا على ان الظاهر ان احتمال وجوب الاحتياط فى المقام مبتنى على حسبان كون الشك فى المقام من باب الشبهة الحكمية من الشك فى المكلف به لكنه من باب الشبهة الموضوعية وان كان الاظهر هو القول بوجوب الاحتياط فى الشبهة الموضوعية كما يظهر مما مر واما الثانى فلا ابتنائه على كون الفاظ العبادات اسامى للصحيحة وكذا ابتنائه على ابتناء الكلام فى جريان قاعدة الاشتغال فى الشك فى الجزئية والشرطية والمانعية للعبادة وجريان الاصل فى ذلك على الكلام فى ان الفاظ العبادات اسامى للصحيحة او الاعم وكذا ابتنائه ظاهرا على كون الشك فى المقام من باب الشبهة الحكمية والكل فاسد كما يظهر مما سمعت **الثانى والعشرون** ان العلامة البهبهانى قد جرى على تصحيح العبادة بما ربما يعبر عنه بالاجماع المركب وهو انه اذا سلم من يقول بجزئية شئ او شرطيته او مانعيته للعبادة فى صريح كلامه او ظاهره انه لو لم يكن ما استند اليه على الجزئية او الشرطية او المانعية لكان العبادة صحيحة وابطل من يقول بعدم الجزئية او احدى اختيها مستند القائل باحد الاحكام الثلثة وثبت غفلة القائل بها او بوجه آخر اذا سلم المثبت لاحد الاحكام الثلثة فى صريح كلامه او ظاهره انه لو ابطل النافى المستند المثبت لكان العبادة على وفق ما جرى عليه النافى وفرض بطلان النافى لمستند المثبت وانت خبير بانه مجرد فرض كما يأتى لا اقوال ومع هذا بعد ثبوته لا يصير دليلا علميا ولا اجتهاديا لعدم حصول الظن منه فضلا عن العلم ونظائره الوالد الماجد ره ان غرضه التمسك بالاصل وليس بشئ **الثالث والعشرون** ان بعض الاعلام بنى على تصحيح العبادة بانه اذا عثرنا بعد التتبع التام والفحص الكامل على صدور الامر بجزئيات على كيفية خاصة ولم نعثر على غيرها من الشرائط والاجزاء يظهر علينا ان مهية المامور به ملتئمة من تلك الاجزاء وتلك الشرائط لا غير اذ لو كانت

غيرها لعثرنا عليه كغيره ووجوده مع عدم النقل مع تحقق دواعيه بالنسبة الى الكل وتوفر الحاجة فى غاية البعد اقول انه نظير ما ذكره صاحب المعالم فى الدليل الرابع فى باب حجية اصل البرائة والحاصل ان كان غرضه التمسك بالوجه المذكور فهو انما يتم على القول بحجية مطلق الظن وان كان غرضه التمسك بالاصل فهو مناف مع مصيره الى وجوب الاحتياط فى الشك فى الجزئية والشرطية والمانعية مع انه ان تم التمسك بالاصل فلا حاجة الى التمسك بالوجه المذكور **الرابع والعشرون** انه قد يرد الامر بامور فى بيان ماهية العبادة الواجبة الثابت وجوبها بالضرورة مع ثبوت الندب فى بعض تلك الامور فيتعين ان يحمل الامر فى الكل على الوجوب والندب او يحمل الامر على الوجوب فى غير ما ثبت الندب فيه لا مجال للاول لفرض ثبوت الندب فى بعض تلك الامور ولا سبيل الى الثانى لفرض ثبوت الندب فى بعض تلك الامور ولا سبيل الى الثانى لفرض ثبوت الوجوب فى بعض تلك الامور فيتعين الاخير لقضية اقتضاء المقام حيث ان المقام مقام بيان الامور الواجبة فى العبادة فلو شك فى وجوب بعض تلك الامور يبنى على الوجوب فهذه طريقة اخرى لتصحيح العبادة لكنها تختص ببعض الصور نظير التمسك باطلاق الامر بالطبيعة فى دفع الجزئية والشرطية والمانعية الا انه يبنى هنا على مدخلية المشكوك فيه فى العبادة وفى باب التمسك بالاطلاق يبنى على عدم المداخلة وقد جرى السيد السند النجفى فى المصابيح على تلك الطريقة وبها تمسك على وجوب الترتيب فى غسل الجنابة اقول اولا ان اقتضاء المقام للاقتصار لبيان الواجب محل الكلام كيف لا والمفروض ثبوت الاستحباب فى بعض الامور المشار اليها فالمقام انما يقتضى بيان ما يعتبر فى العبادة واجبا كان او مندوبا مضافا الى اشتمال حديث حماد المعروف الوارد فى بيان ماهية الصلوة لمندوبات كثيرة اللهم الا ان يقال ان ثبوت الاستحباب فى بعض الامور المشار اليها لا يمانع عن اقتضاء المقام للاقتصار على الواجبات نظير الظن بعموم العام المخصص لما بقى وثانيا ان حجية الظن المستند الى المقام لا تتم بناء على حجية الظنون الخاصة انما هو نظير الظن المستند الى الفعل او التقرير بناء على عدم ثبوت اعتبار الظن المستند اليهما بالاجماع وان قلت ان القرائن الحالية كيف تكون حجة فى صرف اللفظ عن المعنى الحقيقى الى المعنى المجازى بناء على حجية الظنون الخاصة قلت انه يرجع الامر الى الظن اللفظى لرجوع الامر الى الظن بارادة المعنى المجازى من اللفظ والظن المستند الى اللفظ حجة بناء على حجية الظنون الخاصة من اى جهة

تحصل ثمرة المسئلة انه لو قيل بكون الامر موضوعا للقدر المشترك فلا اشكال في المقام ولا اشكال فيه
ايضا بناء على كون الطلب خارجا عن مدلول الامر واما بناء على القول بكونه موضوعا للوجوب
فيتعين الحمل على القدر المشترك من باب المجاز اما على الاولين فلا مجال للبناء على الوجوب في المشكوك
فيه الا ان يقال ان الامر لا يخرج عن الظهور في الوجوب وثبوت الاستحباب في بعض الامور المشار
اليها لا يوجب رفع الظهور في الوجوب بالنسبة الى المشكوك فيه نظير ظهور العام المخصص فيما بقي بعد
في العام على الوجوب في المشكوك فيه تمسكا بالامر لفرض استحباب بعض الامور المشار اليها للزوم استعمال
الامر في الوجوب والندب فلا مجال للبناء على الوجوب في المشكوك فيه نعم يتم ذلك لو قيل باضمار امر اخر
فيما ثبت استحبابه من الامور المشار اليها مع القول بترجيح الاضمار على المجاز كما انه لو كان الغالب من تلك
الامور واجبا يمكن البناء على الوجوب في المشكوك فيه حملا للمشكوك فيه على الغالب لكنه انما يتم بناء
على حجية مطلق الظن **الخامس والعشرون** انه على القول بحكومة اصل البراءة شاكا لو
استاجر المجتهد او المقلد للصلوة وكان المجتهد على الاول ومجتهد المقلد على الثاني شاكا في وجوب
السورة مثلا فيجب الاتيان بالسورة لانصراف الاستيجار الى الصلوة مع السورة وعلى هذا المنوال
يجري الحال في امثال ذلك مثلا على القول بعدم وجوب السورة وعدم كون الغليان مفطرا من باب
حكومة اصل البراءة في الشك في مانعية شيء للعبادة يجب الاتيان بالسورة ويجب ترك الغليان في
استيجار الصوم بل على هذا المنوال يجري الحال لو قيل بعدم وجوب السورة او كون الغليان غير
مفطر اجتهادا حيث ان المدار في التكاليف الثانوية على شمول الاطلاق وعدمه لا يكفي عدم الجزئية
او عدم المانعية اجتهادا في التكليف الابتدائي **السادس والعشرون** انه قد حكم شيخنا
البهائي في مفتاح الفلاح بانه لو نذر الاتيان بالوتر فيجب الاتيان بالشفع والوتر بناء على اجمال الوتر
لاطلاقه في الاخبار على مجموع الثلث ومن هذا الاطلاق مفردة الوتر في لسان قدماء الاصحاب رضوان
الله سبحانه عليهم واطلاق الوتر في لسان المتاخرين على الثالثة اقول انه لم يطلع على اطلاق الوتر على
مجموع الثلث الا اقل قليل ونادر نادر فينصرف النذر الى الثالثة ولو فرض الاجمال في المنذور فالامر
من باب تردد الواجب بين الاقل والاكثر الارتباطي لعدم مشروعية الثالثة بدون سبق الاوليين
ولا اقل من عدم ثبوت المشروعية فمقتضى اصل البراءة كفاية الثالثة بناء على حكومة اصل البراءة

في تردد الوجوب بين الاقل والاكثر الارتباطي لكن يمكن ان يقال ان فرض الاجمال يوجب تردد النذر
بين الصحيح والفاسد لعدم مشروعية الثالثة بدون الاوليين فلو قيل باصالة صحة فعل المسلم لو شك
المكلف في فعل نفسه كما جرى عليه العلامة البهبهاني واختاره الوالد الماجد ره وهو المحكي عن المقدس
والسيد السند النجفي ره وعن خط الفاضل بعد الكلام في اصالة صحة فعل الغير من المسلمين فيكفي
الثالثة والا فلا يجب الشفع **السابع والعشرون** انه لو نذر شيئا ثم شك في شمول الاطلاق
لبعض الافراد فالظاهر وجوب الاحتياط على القول بحكومة اصل البراءة في اصل العنوان وعدم وجوب
الاحتياط على القول بحكومة اصل البراءة في اصل العنوان **الثامن والعشرون** انه لو شك في
شمول الاطلاق لبعض الافراد في بعض صكوك الاوقاف فهل يتفرع القول بوجوب الاحتياط على
القول بوجوب الاحتياط في اصل العنوان والقول بعدم وجوب الاحتياط على القول بحكومة اصل
البراءة في اصل العنوان او لا اقول انه ان كان الشك المذكور من المتولي الخاص فلا عبرة بنظره ان
كان مقلدا ولا محيص له عن الرجوع الى المجتهد في وظيفته وهي محل الاشكال وان كان المتولي
مجتهدا فان قلنا بعدم ثبوت الولاية العامة للمجتهد كما هو الاظهر فلات حين مناص له عن
الاحتياط وان قلنا بثبوت الولاية العامة للمجتهد فالامر محل الاشكال **التاسع والعشرون**
انه لو لم يتمكن المقلد من اثبات جواز تقليد المجتهد الغير الاعلم بحكم العقل ولم يثبت عنده وجوب
تقليد المجتهد الاعلم فعلى القول بوجوب الاحتياط في دوران الواجب بين الاعم والاخص يجب
الاقتصار على تقليد الاعلم واما على القول بحكومة اصل البراءة والبناء على التخيير فالظاهر انه لا بد
للمقلد من الاحتياط والاقتصار على تقليد الاعلم اذ المقلد لا يتمكن من اثبات جواز العمل باصل البراءة
في دوران الواجب بين الاعم والاخص هذا بناء على كون النزاع في وجوب تقليد الاعلم في الحكم
التكليفي كما هو الاظهر وهو مقتضى كلام المحقق القمي واما بناء على كون النزاع في الحكم الوضعي كما
جرى عليه الوالد الماجد ره لكن ينافيه تمسكه على وجوب تقليد الاعلم فلا محيص للمقلد عن الاقتصار
على تقليد الاعلم **الثلثون** انه ربما يتاتى الاشتباه في دوران الامر بين الاقل والاكثر فيتمسك باصل
البراءة او قاعدة الاشتغال مع كون الشك في الحكم الوضعي حيث انه تمسك المحقق القمي على عدم وجوب
تقليد الاعلم باصالة البراءة مع انه على القول باعتبار اصالة العدم وثبوت الاحكام الوضعية وكون المجتهد

فيما لو شك في شمول الاطلاق لبعض الافراد في بعض صكوك الاوقاف

منها كالعلامة المعروف لا بد من الاقتصار على الاعلم اقتصارا في مخالفة الاصل على المتيقن وربما بنى الوالد الماجد على وجوب تقليد الاعلم قضية حركة الظن الى جانب قول الاعلم مقتضى قاعدة الاشتغال الاقتصار على الاعلم مع ان دوران الامر بين الاقل والاكثر في باب تقليد الاعلم انما هو في الحكم الوضعي بناء على ثبوت الاحكام الوضعية وكون الحجية كما عليه بناء بل العلامة المعروف كما سمعت مضافا الى انه اورد على المحقق القمي بان ما ذكره انما يتم لو كان النزاع في الحكم التكليفي والنزاع في الحكم الوضعي اي حجية قول الاعلم وحجية قول الاعلم فقط وربما استدل على وجوب العمل بالراجح في تعارض الخبرين بوجوب الاحتياط في دوران الامر بين الاقل والاكثر مع ان الامر فيه دائر بين حجية الراجح والمرجوح وحجية الراجح بناء على ثبوت الاحكام الوضعية لو وكون الحجية منها كالعلامة المعروف كما مر غير مرة فلا مجال للتمسك بوجوب الاحتياط

الحادي والثلثون انه اذا شك في جزئية شيء او شرطيته او مانعيته للمعاملة فهل الاصل يقتضي المعاملة بدون المشكوك جزئيته او شرطيته او مع المشكوك مانعيته او الاصل الفساد قد اختلف فيه والكلام في المقام بعد عموم المعاملة للعقود والايقاعات انما هو في صورة فقد الاطلاق او عدم نفعه في الدفع بعدم وجود الاطلاق في البين راسا كما لو كان المقتضي لصحة المعاملة هو مجرد تداولها في جميع الاعصار حتى عصر المعصوم او وجود اطلاق غير دافع بواسطة تطرق بعض ما يوجب الاجمال او وجود اطلاق دافع مع كون الشك في الصدق فلا يبتني الكلام في المقام على استعمال الفاظ المعاملات في معنى جديد وضعا او تجوزا ولا على كون الاستعمال في الصحيح او الاعم وقد حررنا الكلام في الامرين في محله اذ الكلام هنا في مقام العمل بعد التوقف في مقام الاجتهاد فالكلام في عدم الابتناء ههنا نظير الكلام في عدم ابتناء اصل المسئلة على الكلام في الصحيح والاعم وقد ظهر مما ذكر ان الكلام في المقام اعم مما لو ثبت الصدق وكان الشك في الصحة فقط ومما لو كان الشك في الصحة باعتبار الشك في الصدق وقد يصرح من بعض اختصاص النزاع بالاول حيث انه اورد على التمسك بما في التوضيح من اصالة الصحة فيما لو علق الوفاء في باب التدبير على وفاة غير المالك فمن انه لا يلائم اشتراط التقرب وجعله خدمة وكذا في عدم اشتراط قصد القربة في التدبير بان التدبير امر شرعي والاصل فيه الفساد ما لم يثبت صدق اسم التدبير نعم بعد صدق الاسم كما في الشك في اشتراط القربة فلا باس بدفع الاشتراط باصالة عدم الاشتراط لعموم اوفوا بالعقود لعمومه للايقاعات لانها انما تعم العقود والايقاعات المتداولة فاورثت في صدق اسم التدبير كما في

فائدة اذا شك في جزئية شيء او شرطيته او مانعيته للمعاملة فهل الاصل يقتضي صحة المعاملة او فسادها

الشك في التعليق على وفاة غير المالك فلا مجال للتمسك بالاصل لفرض عدم ثبوت التداول فلا مجال لعموم اوفوا بالعقود لكون المقصود بالعقود هو العقود والايقاعات المتداولة والمفروض عدم ثبوت التداول لفرض الشك في صدق التدبير لكنك خبير بعد وضوح عموم القول باصالة الفساد بان مدرك القول باصالة الصحة انما هو اصالة عدم الشرطية مثلا كما يظهر مما ياتي ولا فرق في اصالة العدم بين ما لو كان الشك في الصحة بعد احراز صدق الاسم وما لو كان الشك في صدق الاسم نظير ما جرى عليه المحقق القمي كما يظهر مما مر من القول باصالة البرائة ولو كان الشك في صدق العبادة ومع هذا المقصود باصالة الصحة فيما تمسك به في التوضيح انما هو اصالة عدم اعتبار خصوص المالك في التعليق على الوفاة وعموم اوفوا بالعقود من باب الدليل الاجتهادي ولا يكون مدركه اصالة عدم الاعتبار واما التمسك بعموم اوفوا بالعقود في الشك في اشتراط قصد القربة في باب التدبير فهو محل الكلام ويظهر بالرجوع الى ما حررناه في محله وبالجملة ففي المقام قولان فاختار القول باصالة الفساد جماعة من الاواخر كالعلامة البهبهاني في بعض فوائده والمحقق القمي في بعض رسائله والمحقق القمي في مقدمات بحث دلالة النهي على الفساد من القوانين وفي رسالة الطلاق بالعوض مع اصراره جريان الاصل في الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية للعبادة وهو صرح في ذلك البعض من مقدمات ذلك البحث باصالة الفساد في العبادات ايضا وهو راجع الى وجوب الاحتياط في العبادة عند الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية والسيد السند النجفي في فوائده ومصابيحه بل هو قد حصر تبعا للعلامة البهبهاني استعمال الصحة من غالب الفقهاء في الشبهة الموضوعية كما لو وقع الشك في كون العاقد مأذونا او كون العقد فضوليا مع القول بفساد العقد الفضولي وجعل المراد اصالة صحة افعال المسلمين قال وما وقع نادرا لبعضهم من التمسك في الشبهة في الحكم فالظاهر ان المراد به الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من نص واجماع في مورد معين بل هو قد صرح بالاجماع على اصالة الفساد كالعلامة المشار اليه والوالد الماجد ره وهو خيرة بعض الفحول بل قد ادعى ظهور اتفاق جميع الاصحاب على ذلك قال كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم وانس بسجيتهم لكن الذي يظهر بعد الاستقراء والتتبع كما كتبته في سوابق الازمان اختلاف كلمات السابقين من الاصحاب في الباب بحيث قد تعدد سلوك واحد منهم في مسلك واحد بل هو الحال في غالب المسائل الغير المعنونة بخصوصها في كلمات السابقين المعنونة في الاواخر كاصل المسئلة كما يظهر

رسالة في تحقيق اصالة الاشتغال والبرائة

يظهر مما تقدم وغيره واختار سيدنا القول باصالة الصحة بل ادعى الاجماع عليه والسه بعض الاصحاب
اقول ان القول باصالة الصحة في المقام انما يبتني على اصالة عدم الجزئية والشرطية والمانعية فهو مبتني
على اعتبار اصالة العدم ودونه الكلام وشرح الحال موكول الى ما حررته في محله لكن كنت في اوائل الامر بانيا
على القول باصالة الصحة وتمامية اصالة العدم وللقول باصالة الصحة الفساد وجوه منها الاجماع محصلا
ونقلا كما يظهر مما مر وفيه ما سمعت من نقل الاجماع على اصالة الصحة بل ثبوت الاختلاف في كلمات البعض
كما مر ومنها ان الصحة حكم شرعي يتوقف على التوظيف من جانب الشارع فالاصل عدمها وهو يكفي في الفساد
عملا لان الفساد عدم الصحة وتقابلهما من باب العدم والملكة فبانتفاء الصحة يأتي الفساد وفيه ان الصحة
مع قطع النظر عن الكلام من بعض في كونها حكما شرعيا وشرحه موكول الى ما حررته في محله تثبت بالحجج
الشرعية ولو ثبت باعتبار اصل العدم فبعد دفع الشرطية مثلا باصالة العدم يثبت الصحة لمعنى الا
حتواء على الاجزاء والشرائط والخلو عن الموانع ولا يعارض ذلك الاصل اصالة عدم الصحة لتقدم الاصل
الجاري في الملزوم على الاصل الجاري في اللازم ومنها الاستصحاب حيث ان الثمن في البيع قبل المعاملة
المشكوك فيها كان في ملك المشتري غير داخل في ملك البائع والمبيع بالعكس فيجب استصحاب الحال
وجودا وعدما بعد تلك المعاملة وكذا الحال في الخيار والشفعة وغيرهما من توابع البيع واحكامه وفي
غير البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها من انواع العقود والايقاعات
وفيه انه لو انتهض اصل العدم فلا يجري الاستصحاب في الباب للزوم السبق واللحوق فيه وهو منتف
في المقام لان الكلام قبل وقوع العقد فقبل وقوع العقد يحرز ماهيته بالدليل الاجتهادي العملي وبعد
الحصول والوقوع في الخارج لا يتم الاستصحاب لفرض الانتقال ويمكن ان يقال ان المدار في العقود
على النقل والانتقال فالماخوذ في ماهيتها السبق واللحوق بحسب الزمان وبعبارة اخرى ان الماخوذ
في ماهية العقود الثانوية لان المدار فيها على رفع العلقة السابقة اعني علقة النكاح وكذا الحال في
الصيد والذباحة لان المدار فيهما على تحليل اللحم بعد حرمته وان كان المدار فيهما على ابقاء طهارة
الجلد فهو مورد اصل العدم واستصحاب الحالة السابقة متحد فيقدم الاستصحاب الا ان يقال ان
الثانوية والسبق واللحوق انما يأتي في مقام التشخص واما المفهوم فلا ثانوية فيه ولا السبق
اللحوق وهو مورد اصل العدم نوعا واصل العدم مقدم على مورد الاستصحاب على اصل العدم حال

في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية

عن المعارض فلابد من العمل به ومع ما سمعت نقول ان الشك في الانتقال مثلا ناش من الشك في الاشتراط
مثلا فيقدم اصالة عدم الاشتراط بناء على اعتبار اصالة العدم لكن نقول ان ما ذكر انما يتم بناء على
تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود بل تقديم اصالة العدم في المقام مبني على تقديم الاصل
الجاري في الشك السببي مطلقا ودونه الكلام ويظهر شرح الحال بما تقدم في تزييف التمسك بالا
ستصحاب على وجوب الاحتياط في اصل العنوان ومنها انه اذا كان الاصل هو الصحة لزم ان يكون احداث
المعاملة مصححا لها بعد الشك في الصحة فيكون كل من يعامل معاملة انشاء وتشريكا للشارع في الشرع
والتشريع ولا يكون التشريع حراما وفيه ان الغرض من اصالة الصحة ليس صحة المعاملة واقعا حتى يكون
احداث المعاملة تشريعا لصحتها مع الشك في الصحة بل الغرض البناء في مقام العمل على الصحة بواسطة
اصل العدم بناء على اعتباره عند الشارع ومنها ان الحكم بالصحة مع الشك افتراء على الله سبحانه لاستناد
الحكم بالصحة الى دليل غير معتبر عند الشارع ولو كان الامر هنا من باب الافتراء لكان اعمال الجميع الاصول
العملية من باب الافتراء ولا افتراء في فساده ومنها لزوم الهرج والمرج على تقدير اصالة الصحة حيث انه لو كان
البناء على عدم الاعتناء بالملك السابق باحتمال الانقطاع كما هو مقتضى القول باصالة الصحة لزم ان لا
يستقر الملك لاحد بعد حدوثه باحتمال الانقطاع ولا يستقر اباحة الاستمتاع في النكاح والبينونة
في الطلاق وهكذا باحتمال الانقطاع وكان الواجب لولا القطع ببقاء الاثر في ذلك كله ان يتوقف
بناء على ان الحدوث لا يستلزم البقاء وفيه الفساد والهرج والمرج مما لا يخفى وفيه عدم جريان لزوم
الهرج والمرج لعدم جريان عدم الاعتناء بالملك السابق بواسطة اصل العدم في الشك في بقاء الملك
مثلا في الشبهة الموضوعية مورد جريان الاستصحاب مع ان في امثال ما ذكر لا مجال لاحتمال
الانقطاع بمقتضى الادلة الدالة على الحدوث لدلالتها على الحدوث والبقاء الى ان يعرض المزيل
ولو فرضنا احتمال الانقطاع والشك فيه فمن ينكر حجية الاستصحاب لا يقول بالبقاء ولا يلزم الهرج
والمرج وما ادعاه المستدل في بعض كلامه من انعقاد الاتفاق على حجية استصحاب الملك مثلا
حتى ممن لا يقول بحجية الاستصحاب غير ثابت على انه لا يلزم مما ذكره الهرج والمرج فعلا بل على الفرض
والتقدير اعني فرض عدم القطع بالبقاء ومنها اصالة البراءة الذمة عن لزوم اللوازم المترتبة على
صحة المعاملة وفيه انه لو جرى اصالة العدم في الشرطية مثلا لا يجري اصالة البراءة عن اللوازم

لتقدم الاصل فى الملزوم على الاصل فى اللازم ثم انه قد اشتهر تصحيح العقد بدفع الشك فى الاشتراط
والممانعة بقوله سبحانه اوفوا بالعقود وقد حررنا الكلام فى محله واشتهر تصحيح العقد ايضا بقوله سبحانه
ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وتضعف بعدم اعتبار عموم
الكتاب فضلا عن اطلاقه مضافا الى ان المستثنى اردمورد بيان حكم المستثنى منه فلا اعتبار باطلاق
كما حررناه فى محله فضلا عن ان الاستدلال انما يتم لو كان الاستثناء متصلا بان يصير الامر بمنزلة ان
يقال كلوا اموالكم بينكم لو كان تجارة عن تراض لكنه منقطع نحو ما ضرب الا حمار نعم وما زاد الا ما نقص نعم
لو كان المستثنى من ملائمات المستثنى منه نحو جاء القوم الا حمارهم امكن التمسك باطلاق المستثنى فى
امكن التمسك باطلاق المستثنى فى الاستثناء المتصل وقد يستدل بالاية على فساد العقد بفساد
الشرط الفاسد وفساد بعض البيوع المحرمة وقد بسطنا الكلام فى توضيفه فى الرسالة المعمولة فى
الشرط فى ضمن العقد وقد يتمسك فى تصحيح العقد بالحديث المعروف اعنى قوله عليه السلام المؤمنون
عند شروطهم بتقريب ان وجوب الوفاء بالشرط الماخوذ فى العقد مبتنى على صحة العقد فلما ثبت
بالحديث المذكور وجوب الوفاء بكل عقد يثبت صحة الكل غاية الامر انه خرج ما خرج فيبقى الباقى او ان
المراد بالشرط فى الحديث المذكور مطلق الالزام والالتزام فيعم الشروط المذكور فى ذلك للعقود
ووجوب الوفاء بالعقد انما يبتنى على صحة العقد فلما ثبت بذلك وجوب الوفاء بجميع العقود
يثبت صحة الجميع غاية الامر انه خرج ما خرج فيبقى الباقى كما انه قد يتمسك بذلك فى باب وجوب
الوفاء بالوعد وقد يتمسك به فى باب وجوب الوفاء بالشرط فى ضمن العقد وهو معروف وقد
حررنا فيه رسالة منفردة لكن التمسك بذلك فى تصحيح العقد يأتى فيه نظير اكثر ما يأتى الكلام فى
تصحيح العقد بقوله سبحانه اوفوا بالعقود من دوران الامر بين كون الغرض وجوب الوفاء بجميع
الشروط حتى الشروط المخترعة او الشروط المتداولة وعلى كل تقدير يلزم محذور وغير ذلك و
كيف كان فالتمسك بذلك فى تصحيح العقد مبتنى على حمل ذلك على الوجوب للزوم الكذب على تقدير
حمله على الاخبار كما هو الظاهر منه لكن يمكن الذب عن لزوم الكذب بالتخصيص الا ان يقال انه يلزم
تخصيص الاكثر لكن نقول انه يبقى جمع يقرب العموم اى يشبه العموم فى الكثرة لوفاء كثير من المؤمنين
بالعقود وفيه الكفاية فى جواز تخصيص الاكثر على الاظهر الا ان يقال ان الحمل على الاخبار يستلزم

خلاف

خلاف المنصرف مع كون المفروض عدم ترتب حكم شرعى على الخبر عنه وان اتفق الاخبار عن الامر الخارجى فى
الاخبار عن الامر الخارجى فى الاخبار مع ترتب الحكم الشرعى على المخبر عنه كما فى تعريف الحيض بدم عبيط
اسود له دفع وحرارة وتعريف النفاس بحيض احتبس لغذاء الولد بل منه قوله عليه السلام الفقاع خمر استصغره
الناس بناء على كونه من باب الاخبار عن الماهية كما هو الظاهر لا التشبيه وكذا اتفق الاخبار والاخبار عن
الموضوع الشرعى كتعريف الوضوء بغسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وتعريف الصلوة بثلثة ثلث
ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود فلابد من حمل الحديث المشار اليه على الوجوب الا ان يقال انه يمكن
حمل المؤمنين على الكاملين فى الايمان كما فى بعض الايات فيتردد الامر بين الحمل على الانشاء اعنى الوجوب
والحمل على الاخبار مع تخصيص المؤمنين بالكاملين فى الايمان او تقييدهم ومقتضى الاستصحاب
فالامر دائر بين المجاز والتخصيص والتقييد بناء على كون الجملة الخبرية موضوعة للاخبار او قيل بان
قصد افادة الانشاء يستلزم كون اجزاء القضية ولو بعضها اعنى عنه فى المقام مستعملا فى غير ما
وضع له كما قيل به فى باب الاستعارة التمثيلية والتخصيص مقدم على المجاز عند التعارض كما عن
المشهور ومقتضاه تقديم التقييد من المشهور على المجاز ايضا بل بما قيل بتقديم التقييد على التخصيص
عند التعارض لكن نقول بعد تقديم التخصيص والتقييد على المجاز بعد فرض التجوز ان مقتضى
التمسك بالحديث المشار اليه عن المشهور وعلى وجوب الشرط فى ضمن العقد هو كذا التعليل بذلك فى
الاخبار هو البناء على الوجوب فيتجه الاستدلال بذلك على صحة العقد وتصحيح العقود الا ان يقال
ان المشهور وقد يقال هو الخصاص الخبر المشار اليه بالشروط الماخوذة فى ضمن العقود كما حكم به سيدنا
بل ربما حكى العلامة البهبهانى عن المشهور الحمل على الاستحباب لكنه ليس بشئ بل الخبر المشار اليه وارد
مورد الاجمال كما هو الحال فى الاخبار الواردة فى مهمات العقود والايقاعات فلا يتجه تصحيح العقد
بذلك لكنك خبير بان التعليل بالخبر المشار اليه فى الاخبار ايضا ينافى وروده مورد الاجمال وبما
يظهر الحال فى التمسك بالخبر المشار اليه على وجوب الوفاء بالوعد وقد اعجبنى ان اذكر بالمناسبة شطرا
من الكلام فى الاخبار فى الكتاب والسنة فنقول انه لا كلام فى دلالة الاخبار عن الوجوب والحرمة والطهارة
والنجاسة مثلا على الحكم التكليفى والحكم الوضعى بناء على كونه حكما بالاستقلال كما هو الاظهر لكن
مقتضى بعض كلمات السيد السند النجفى فى مصابيحه عند الكلام فى كيفية الغسل لزوم حمل الاخبار

عن الوجوب او الحرمة على الانشاء وليس بشئ وقد تقوهذا الاشتباه من بعض اخر ايضا في بعض مواضع
وانما الكلام في الاخبار عن الامر الخارجي نفيا او اثباتا والمذكور في كلماتهم في مثاله قوله سبحانه و
المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وقوله سبحانه والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
وقوله سبحانه فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وتحقيق الحال انه لا يخلو اما ان يكون اخبارا عن
الماضي او المستقبل او يكون خاليا عن الدلالة على الزمان كما لو قيل في فقدان الماء التخصص مستبيح بالافعال
وعلى الاول اما ان يكون المخبر عنه معدوم الافراد او يكون بعض افراده معدوما او يكون جميع افراده موجود
فعلى الاول لابد من الحمل على الانشاء للزوم الكذب خلاف المنصب لولا ذلك ومنه ما لو قيل اذا لم يكن
ماء استنجي بالاحجار لكونه محمولا على الوجوب الغيري وربما يتوهم لزوم المجاز في الحمل على الانشاء لكنه
على القول بالوضع في المركبات وعلى الثاني يلزم الحمل على الانشاء ايضا للزوم خلاف المنصب والتخصيص
الا ان الامر في التخصيص سهل وعلى الاخير يلزم ايضا ما ذكر للزوم خلاف المنصب لولاه وعلى الثاني
يتاتى الاقسام المذكورة ويظهر الحال في كل من الاقسام مما مر وعلى الاخير يلزم الحمل على الانشاء ايضا
للزوم خلاف المنصب لولاه ولا يذهب عليك انه بعد حمل الاخبار اثباتا او نفيا على الانشاء وجوبا
او حرمة يتاتى الدلالة على الحكم الوضعي لو كان الانشاء المحمول عليه على تقدير استقلاله بدلالة
القضية الانشائية عليه ابتداء او الانشائية مفيدة للحكم الوضعي فلو كان الاخبار عن الامر العادي في
الاثبات مقيدا بعبادة او معاملة يفيد الاشتراط ولو كان الاخبار عن الامر العادي في النفي مقيدا
بعبادة او معاملة يفيد فساد العبادة او المعاملة بدون الامر المذكور فلو قيل لا يرتمس الصائم في
الماء كما هو مقتضى بعض الاخبار يفيد فساد الصوم بالارتماس وبعبارة اخرى فساد الارتماس
للصوم ومنه فساد القول بحرمة الارتماس للصائم تعبدا من دون وجوب القضاء والكفارة كما
عن الاستبصار والمعتبر والمنتهى والمختلف لان الظاهر بل بلا اشكال ان منشأ كون الاخبار فيه
على صيغة الاخبار وان امكن القول بانه من جهة النهي الخارج بل هو الظاهر لكنه فاسد قضية لاقتضاء
النهي عن الشئ مقيدا بالعبادة او المعاملة افساده للعبادة او المعاملة ومثل ذلك ما لو كان حرف
النفي في الجواب والمنفي في السؤال كما عن الصائم يرتمس في الماء قال لا ولو كان الامر العادي المخبر به
مما لا يكون الانشاء المحمول عليه على تقدير استقلاله مفيدا للحكم الوضعي اذ لا على الحكم التكليفي فلا

يفيد الاخبار بعد الحمل على الانشاء ازيد من الحكم التكليفي اعني الحكم الوضعي ثم انه قد يكون الاخبار عن
الامر العادي في السؤال والغرض الانشاء اعني الاستفهام عن حكمه كما في السؤال عن الارتماس في الماء
المذكور انفا ثم ان صاحب المدارك قد خصص الحيض بالدم الاسود العبيط الحار التي تخرج بالحرقة في تمييز
في احكام الحيض على الدم الموصوفة بالاوصاف المذكورة وخصص الاستحاضة بالدم الاصفر الرقيق
التي تخرج بالفتور واقتصر في احكامها على الدم الموصوفة بالاوصاف المذكورة ايضا واعرض عن طريقة
الفقهاء حيث بنوا في كل من الحيض والاستحاضة على كونه في الاغلب موصوفا بالاوصاف المذكورة و
جروا على اطراد احكام الحيض في صورة حمرة الدم او صفرتها لو كان رؤيتها في ايام الحيض وامكن
كونها حيضا واطراد احكام الاستحاضة لو كان رؤيتها قبل الثلثة ولم يكن دم جرح ولا قرح او غير
ذلك مما هو مذكور في محله وسلك غير مسلكهم في مباحث متعددة وتبعه غيره من المحققين على ما
نقله العلامة البهبهاني في بعض فوائده اقول ان مرجع الكلام الى تقدم الاخبار في الاخبار عن المعنى اللغوي
وفيه ربما ينطبق على الغالب من باب التغليب فالحد تعليل العرض ويطرد احكام الحد في الفرد النادر
او الافراد النادرة او يحمل الحد على طلاقه فالحد ود تعليل العرض المحقق انه ان ثبت بالاجماع او الاطراد
عموم الحد ود فعليه المدار فضلا عما لو ثبت بالشرع اطراد احكام الحد ود في الفرد النادر او الافراد
النادرة نظير ما لو ثبت شمول المطلق للفرد النادر والا فلا مسرح الا لاقتصار في احكام الحد على الفرد
الغالب هذا وقد حكى العلامة البهبهاني ان صاحب المدارك تعدى وافق القوم في باب المني لكنه
يشكل بانه اعتبر المميزات المنصوصة كالدفق واللذة وفتور الجسد ولم يعتبر الرائحة الا مع العلم بكون
الخارج منيا لكن يظهر منه ان المني الخارج من غير الموضع الخلقي ناقض للطهارة عن الحدث الا انه يوجب
من جهة عموم النص واختصاصه بصورة الاعتياد وانسداد الموضع الخلقي ولا يذهب عليك ان
تقييد الحكم بالغالب يقتضي الحكم بعدم اطراد الحكم في الفرد النادر ولا ينافي تعميم الموضوع للفرد النادر
اذ المدار في الاول على ثبوت الغلبة مع عدم ثبوت ما يقتضي اطراد الحكم في الفرد النادر والمدار في
الثاني على ثبوت عموم الموضوع للفرد النادر وابن احدهما من الاخر مثلا لا باس بتعميم المني للدم الا
مع تقييد وجوب الغسل بما خرج عن الطريق المعتاد وبالجملة الحمل على الغالب يستعمل تارة في صورة
اطراد المحمول في النادر كما في تعريف الحيض بالدم الاسود وعلى الغالب اخرى في صورة عدم الاطراد

ويختص احكام الحيض بالفرد الغالب

دالمقصود منه التقييد وهو الاكثر ثم انه قد استدل المحقق بل معظم الاصحاب على ما فى المدارك على وجوب
نزح جميع ماء البئر ان وقع فيه المسكر مطلقا بحمل الخمر على كل مسكر فى الاخبار حيث انه قد ورد ان كل مسكر
خمر والغرض انه يثبت بحمل الخمر على ما عدا العصير العنبى اشتراك الخمر بين العصير العنبى وغيره من المسكرات
فيطرد احكام الخمر فى اخواتها واورد صاحب المدارك بان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من
الاشتراك واورد عليه الوالد الماجد ره تبعا للمحقق القمى بانه عجيب حيث ان الحكم بوجوب نزح الجميع
فى اخوات الخمر من جهة عموم التشبيه قضية ما ورد كما ذكر من ان كل مسكر خمر ونقل المحقق عن الشيخ
ومن تاخر عنه وجوب نزح الجميع للفقاع ونفى الوقوف على حديث يدل عليه فذكر انه يمكن الاستدلال
عليه بان الفقاع خمر كما فى غير واحد من الاخبار فيثبت له حكم الخمر واورد عليه صاحب المدارك ايضا
بان الاطلاق اعم من الحقيقة ونقل فى المعالم عن المحقق عند الكلام فى النزح للخمر المصير الى وجوب نزح
الجميع لكل مسكر استدلالا بما مر واورد عليه بان الاستعمال اعم من الحقيقة وحكى عن المحقق انه يمكن
الاستدلال على وجوب نزح الجميع للفقاع بان الفقاع خمر بمقتضى نصوص متعددة فيلحقه احكام
الخمر اقول ان الكلام فى دلالة الاطلاق والاستعمال على الحقيقة بعد كونه فيما اذا كان للفظ معنى
حقيقى انما هو فيما لو ذكر اللفظ واريد منه آخر مشكوك فيه معنى بان كان الامر من باب النسبة التقييد
قضية ان المدار فى الاطلاق والاستعمال سواء كان فى الحقيقة او المجاز على ذلك مثلا لو قيل رايت
اسدا فالامر يعتبر اذا ان يقال رايت شيئا هو متصف بانه اسد والمدار فى الحمل على الاسناد والفرق
بين النسبة التقييدية والنسبة الاسنادية واضح نعم يتاتى الكلام فى ظهور الحمل فى كون الموضوع
من افراد المحمول حقيقة او كونه اعم من كون الموضوع من افراد المحمول حقيقة او مجازا لكن الاظهر الاول
ولو قلنا بعدم ظهور الاطلاق والاستعمال فى الحقيقة فقد بان الايراد على ما اورد به صاحب
المدارك على الاستدلال المذكور مضافا الى انه ان كان المقصود من عموم الاطلاق للحقيقة والمجاز
هو عدم استلزام الاطلاق بذاته للحقيقة كما يرشد اليه التمسك على العموم بان الاستعمال لا يستلزم
المجاز وان الاستعمال طبيعة حسنة تعم الحقيقة والمجاز وان الاستعمال بمنزلة الجنس للحقيقة و
المجاز فلا يدل على واحد منهما فهذا لا ينافى ظهور الاستعمال كيف لا وظهور المطلق فى بعض
الافراد من جهة الشيوع او غيرها شائع مع انه منتقض بحكم المشهور ومنهم المورد بظهور الاستعمال

فى الاستعمال فى المعنى الحقيقى فيما اذا كان للفظ معنى حقيقى ومعنى مجازى وشك فى ان المستعمل فيه
هو المعنى الحقيقى او المعنى المجازى الا ان يقال ان حكم المشهور بالظهور المذكور ليس من جهة مجرد الا
ستعمال بل من جهة كون الغالب فى الاستعمال هو الاستعمال فى المعنى الحقيقى وان كان المقصود منع
الظهور فهو محل المنع نعم غلبة المجاز على الاشتراك متعلقة على ظهور الاستعمال فى الحقيقة فضلا
عن انه لو كان المقصود بالاستدلال هو الاشتراك اللفظى فالظاهر ان الغرض هو الاشتراك المعنوى ولا
اقل من الاحتمال فلا يتم الايراد مطلقا او لا يتم على اطلاقه واما ما اورده الوالد الماجد ره كالمحقق القمى
وعلى الايراد المذكور فهو مردود بان مقتضى صريح كلام المحقق الاستدلال بالحمل والظاهر بطلان اشكال
اتحاد مفاد الاستدلال من المستند لكن الاستدلال مردود بان حمل الخمر على كل مسكر او الفقاع
بعد دلالته على الاشتراك لا يقتضى اطراد احكام العصير العنبى فى اخواته واخماعنى الفقاع اذ الظاهر من
الخمر فى تعليق الاحكام عليها انما هو العصير العنبى من باب ظهور المشترك فى احد معنييه وربما اورد المحقق
القمى ايضا بعدم صحة الجمع بين الحجية الاطلاق من الحقيقة وخيرية المجاز من الاشتراك ويندفع بان دعوى
الاعمية انما هى بحسب نفس الاستعمال ومع قطع النظر عن الخارج ودعوى الخيرية انما هى بملاحظة
الخارج نعم كان المناسب السلوك على سبيل الترقى بان يقال بل المجاز خير من الاشتراك وبمثله يندفع
عن المشهور التنافى بين دعوى اصالة الحقيقة وترجيح المجاز على الاشتراك فى بحث تعارض الا
حوال وبالجملة المدار فى العنوان على ذلك ان الامر فى الاخبار فى بعض الاخبار بين كون الغرض بيان الحكم
المعنى اللغوى باظهار الاشتراك وكون الغرض بيان الحكم الشرعى باظهار المشابهة اعنى التشبيه ويمكن
ان يكون الغرض بيان المعنى شرعا او عرفا لكن باظهار النقل كما ياتى احتمال النقل فى العنوان اللاحق ثم اقد
مثل فى كلماتهم فى بحث تعارض الاحوال لتعارض النقل والاشتراك بقوله عليه السلام الطواف بالبيت
صلوة وفرع عليه اشتراط المنقول اليه اعنى الطواف بالطهارة على تقدير النقل للاتفاق على اشتراط
المنقول عنه اعنى الصلوة بالطهارة بخلاف الاشتراك والغرض من النقل هو النقل شرعا اقول انه لا يلزم
النقل او الاشتراك فى خصوص الصلوة بل اللازم النقل والاشتراك فى الصلوة او الطواف نعم
ثمرة النقل انما تظهر فى نقل الصلوة الى الطواف لثبوت اشتراط الصلوة بالطهارة بناء على كون
نقل الصلوة الى الطواف مقتضيا لاطراد اشتراط الطهارة من الصلوة فى الطواف وبالجملة النقل ان

كان المقصود به هو النقل عن الاركان المخصوصة الى الطواف بناء على النقل الى الطواف عن النقل الى الاركان
المخصوصة فهو مقطوع العدم لوضوح عدم استعمال الصلوة في الطواف في اعصار الائمة عليهم السلام
فضلا عن امثال هذه الاعصار بعد وضوح اصل عدم النقل الى الطواف مع انه لا يتفرع على ذلك وجوب
الطهارة في الطواف وان كان المقصود هو النقل عن المعنى اللغوي الى الطواف بتقدم النقل الى الطواف
على النقل الى الاركان المخصوصة بمقتضى اشتراك الصلوة شرعا بين الاركان المخصوصة والطواف
ان لم يكن الاستعمال في الطواف مهجورا والا يلزم النقل الى الاركان المخصوصة فهو مقطوع العدم ايضا
لوضوح عدم النقل الى الطواف هذا لو كان الغرض النقل عن المعنى اللغوي الى الطواف بلا واسطة
كما هو الظاهر واما لو كان الغرض هو النقل عن المعنى اللغوي الى الطواف بتخلل النقل شرعا الى
الاركان المخصوصة وقد سمعت الكلام فيه واما الاشتراك فهو مقطوع العدم سواء كان الغرض
الاشتراك لغة كما هو الظاهر او شرعا ومع هذا لو كان الحقيقة الشرعية ثابتة في الطواف فيما في
النقل وكل من المنقول عنه والمنقول اليه متعدد وان كان الحقيقة الشرعية غير ثابتة فينحصر المعنى في
المعنى اللغوي وهو متعدد ولا يذهب عليك ان دعوى عدم ثبوت اشتراط الطهارة على تقدير ان
شرائطه هنا اولى من دعوى اطراد احكام العصير العنبي اخته او اخواته على تقدير الاشتراك في العنوان
السابق وربما توهم بعض الفحول ان اشتراط الطهارة يتأتى بناء على كون النقل من باب عموم التشبيه
وانت خبير بان المدار في النقل على كون الغرض بيان المعنى والمدار في التشبيه على كون الغرض بيان
الحكم وشتان بين الامرين فكيف يتأتى التشبيه بناء على كون الغرض اظهار النقل وعلى اي حال
فالمدار في هذا العنوان على ان الامر يدور بين كون الغرض بيان اللفظ وكون الغرض بيان الحكم
وعلى الاول يدور الامر بين كون الغرض بيان الاشتراك او النقل فالفرق بين هذا العنوان والعنوان
السابق ظاهر بناء على ما يقتضيه كلماتهم في العنوان السابق حيث لم يذكر فيه احتمال النقل الى ...
الامر هنا بين امور ثلثة كما يظهر مما سمعت ودوران الامر في العنوان السابق بين امرين كما يظهر مما مر
واما بناء على ما ذكرناه من كون الغرض بيان النقل فيتحد مرجع العنوانين لكن لا باس به اذ العنوان
السابق في الفقه وهذا العنوان في الاصول وبما مر ظهر ان اكثر اقسام الاخبار في الكتاب والسنة
لكن اقسامه لا ينحصر فيما مر ... اكثر الاقسام ان الاخبار في الكتاب والسنة اما ان يكون

احتمال

عن الحكم الشرعي نحو هذا واجب وهذا حرام ولا اشكال فيه لكن ربما توهم غير واحد لزوم حمله على الانشاء كما
مر او يكون اخبارا عن الوضع اللغوي خاليا عن التحديد نحو الوجه ما دارت عليه الاصبعان او يكون اخبارا
عن الوضع الشرعي خاليا عن التحديد نحو الصلوة ثلثة اثلاث او يكون اخبارا عن الوضع اللغوي لكن
يدور الامر بين الاطلاق والتقييد الى الغالب او يكون اخبارا عن ثبوت امر لغوي في الخارج او انتفائه
خاليا عن التحديد نحو بيان القصص الخارجية او يكون اخبارا عن ثبوت امر لغوي في الخارج
او انتفائه لكن يلزم حمله على الانشاء كما مر ولا اقسام تقدم ذكرها او يكون مرددا بين الاخبار عن
الوضع اللغوي والوضع الشرعي نحو الاثنان وما فوقهما جماعة او يكون مرددا بين الاخبار عن
الوضع اللغوي والاخبار عن الحكم الشرعي نحو
الطواف بالبيت صلوة وكل مسكر
خمر والله العالم

رسالة في تردد المكلف بين المتباينين للعلامة العلماء الراسخين وعماد الفقهاء الراسخين قطب رحى التحقيق مدرس سماء التدقيق العالي دام ظله العالي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الاستعانة للمتيمم

وبعد فهذه رسالة فيما لو ثبت التكليف بشيء وتردد المكلف به بين مهيتين مختلفتين

مقدمة الكلام في المقام انما هو في تردد الوجوب بين مهيتين مختلفتين وفي حكمه الكلام في تردد الحرمة بين مهيتين مختلفتين والفرق بينه وبين شبهة المحصور ان الشبهة هنا حكمية وفي شبهة المحصور موضوعية وايضا قد ثبت الوجوب ويتردد الواجب بين امور كتردد القبلة بين الجهات الاربع وهو المعنون في الاصول بتردد الواجب بين امور محصورة او بين مهيتين مختلفتين كما لو تردد الامر بين القصر والاتمام من جهة تردد المسافة بين كونها سبعة وثمانية الا ان التردد في كل من القسمين من جهة الشبهة الموضوعية والتردد في المقام ناش من الشبهة الحكمية والكلام في القسم الاول موكول الى محله وفي القسم الثاني يجب الجمع بين القصر والاتمام على القول بوجوب الاحتياط في الشك في المكلف به ويأتي التخيير على القول باصالة البرائة بل يأتي التساقط وايضا الكلام في المقام في تردد الوجوب النفسي فلو تردد الوجوب الغيري كما لو ثبت جزئية شيء او شرطيته وتردد الشيء بين شيئين لا ان الكلام فيه خارج عن المقام نعم يطرد الكلام المتطرق في العنوان نفيا واثباتا في ذلك كما انه يطرد الكلام في الشك في المكلف به من باب الاقل والاكثر المبحوث عنه في كلمات المتأخرين من الاصوليين بالعنوان المعروف فيما لو تردد جزء المكلف به او شرطه بين الاقل والاكثر جزءا او شرطا وربما يتوهم انه لا مجال هنا لاصالة البرائة فضلا عن اصالة عدم وجود الجزء والشرط بخلاف ما لو شك في الجزء

الأمر

لرسالة فيما لو ثبت التكليف بشيء وتردد المكلف به بين مهيتين مختلفتين

والشرط من حيث المانع فان الاصل عدم المانع الا انه مدفوع بعد تسليم اصالة العدم بانه يتعين الجزء والشرط في الاول بحكم الاصل كما يتعين نفس المهية في الاول بحكم الاصل بناء على حكومة اصل البرائة فلا مجال لاصالة عدم وجود الجزء والشرط نظير عدم جريان استصحاب الاشتغال بعد تعيين المكلف به في الاقل فلا فرق بين الجزء والشرط بحسب الجزء والشرط والمانع كما لا فرق بين الجزء والشرط والمانع بالنسبة الى اصل المهية نعم لو تردد الجزء او الشرط بين المتباينين يبتني البناء على الاصل على البناء على الاصل في تردد المكلف به بين المتباينين ونظيره ما سمعت من اختصاص الكلام في المقام بتردد الوجوب النفسي ان الكلام في شبهة الحرمة من الشك في التكليف انما هو في الحرمة النفسية واما الحرمة الغيرية اعني المانعية فهي خارجة عن العنوان المذكور وتبتني على حكومة اصل البرائة والاحتياط في باب الشك في المكلف به وكذا الحال في شبهة الوجوب من الشك في التكليف حيث ان الكلام فيها انما هو في الوجوب النفسي واما الوجوب الغيري اعني الجزئية والشرطية فالكلام فيه ايضا خارج عن العنوان وهو منوط بالكلام في الشك في المكلف به وكذا الحال في باب الشبهة المنفردة من الشبهة الموضوعية اعني تردد الموضوع المحتمل بين الحل والحرمة حيث ان الكلام فيه انما هو في اشتباه الموضوع من حيث الحرمة النفسية واما لو كان الاشتباه من جهة الحرمة الغيرية بان تردد شيء بين كونه مانعا للعبادة او غيره مانع عنها كما لو تردد شعر بين كونه من مأكول اللحم وغيره فالكلام فيه مربوط بالكلام في اصل البرائة ووجوب الاحتياط في الشك في المكلف به من جهة الشبهة الموضوعية وكذا الحال في شبهة المحصور حيث ان الكلام فيها في تردد الحرام النفسي بين امور محصورة كما لو اشتبه شعر من مأكول اللحم بشعر من غير مأكول اللحم فهو خارج عن العنوان المعروف والكلام فيه ايضا مربوط بالكلام في الشك في المكلف به من جهة الشبهة الموضوعية لكن يمكن ان يقال ان كلماتهم وان كانت واردة في الحرمة النفسية تضييقا فهو الحرمة فيها كظهور الوجوب في الوجوب النفسي ومن ذلك ما اوردنا على الاستدلال بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه على جواز الصلوة فيما اشتمل على ما شك في كونه من اجزاء غير مأكول اللحم من انصراف الحلية والحرمة الى الحلية والحرمة النفسيتين فلا يشمل الرواية حرمة جزء غير مأكول اللحم في الصلوة من باب الحرمة الغيرية اعني المانعية بعد الاغماض عن عدم حرمة جزء غير مأكول اللحم في الصلوة وكون الحرام هو القناعة بالصلوة فيما اشتمل على جزء غير

وأما لو تردد الحرام الغيري بين امور محصورة

مأكول

ما تقول الخصم في كذا ما اوردنا على الاستدلال بقوله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
عذاب اليم على تطرق العقاب على الواجب الغيري الذي يتعلق اليه الخطاب بالاصالة كالوضوء من انصراف الامر
في لا بدل الى الامر النفسي وكذا ما اوردنا على الاستدلال بقوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي على
جواز القنوت بالفارسية من انصراف الاطلاق والنهي في الرواية الى الاطلاق النفسي والنهي النفسي
لكن الكلام في الحرمة النفسية يطرد نفيا واثباتا في الحرمة الغيرية حيث ان مدار القول بوجوب الاحتياط
في الحرمة النفسية على شمول اطلاق النهي لحال امتناع العلم وهذا يطرد في باب المانع غاية الامر يكون
يكون دليل المانعية بالجملة الخبرية كان يقال الصلوة فيما لا يؤكل لحمه فاسدة والحرمة النفسية يمكن ان تكون
بالجملة الخبرية كان يقال يحرم كذا ومدرك القول بعدم وجوب الاحتياط في الحرمة النفسية هو عدم
شمول الاطلاق لحال امتناع العلم وهذا يطرد ايضا في باب المانع بل المعصية ظاهرة ايضا في المعصية
النفسية وعندنا ان المحقق القمي في الغنائم حكم بان النهي الغيري لا يوجب الاثم فيصح القصر على اتمام
الصلاة بعد عصيانه مع القدرة على اداء الدين بناء على كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد الخاص
نظرا الى ان الظاهر من المعصية في عبارة الاتمام هو المعصية النفسية والمعصية المترتبة على الضد
الخاص بتوسط الامر بالشيء غيرية لكن اوردنا عليه في بحث دلالة النهي على الفساد فمن اراده فليرجع
اليه اذا عرفت ما تقدم فنقول ان الشك في المقام اما من جهة عدم النص واجماله او تعارض النصين
الا ان الكلام في الاخير موكول الى باب تعارض الاخبار ونذكر الكلام في الاولين في مقامين **المقام**
الاول فيما لو كان الشك فيه من جهة عدم النص وهو انما يتصور فرضه فيما اذا ذهب بعض الامة الى
وجوب شيء وذهب بعض اخر الى وجوب شيء اخر الا ان الكلام انما يتاتى بناء على امكان الاجماع وامكان
الاطلاع عليه في اعصار الغيبة والتنافي في البين وبالجملة فقد حكى الشيخ في العدة عن بعض القول
بالتساقط والعمل بمقتضى الاصل قال وهذا المذهب ليس بقوي عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين
علم ان قول الامام موافق لاحدهما لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك ينقض كونهم
مجمعين على قولين واذا علمنا دخول الامام في جملة القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى الاصل ولو
جاز ذلك لجاز ان يتعين قول الامام ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل بمقتضى الاصل وذلك باطل
بالاتفاق وحكى عن بعض القول بالتخيير واختاره ووجه اليه ولم يذكر الماخذ نظرا الى عدم الدليل على

فيما كان الشك فيه من جهة عدم النص

التعيين وعدم الدليل على لزوم الاحتياط وعدم جواز الخروج عنهما لفرض الاجماع عليهما وعدم خروج
الحق عنهما ومقتضى بعض كلمات الشيخ في العدة القول بالتخيير واقعا وظاهر المحقق في المعارج التوقف
حيث انه حكى عن الشيخ تضعيف القول بالتساقط بما سمعت وحكم ببطلان ما اختاره الشيخ من القول
بالتخيير بما ذكره من التضعيف تعليلا بان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها
وتمنع عن العمل بقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم واستجوده اعني الحكم بالبطلان صاحب
المعالم قال والذي يسهل الخطب عدم علمنا بوقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه ومقصوده بما تقدم
الاشارة اليه هو ما ذكره من عدم جواز الاطلاع على وقوع الاجماع في اعصار الغيبة وفي الذخيرة ان التكليف
اذا كان مرددا بين امرين يجب الاخذ بالبراءة وقد حققناه في غير هذا الكتاب لكن الظاهر ان مقصوده بالامرين
هو خصوص الاعم والاخص لا الاعم ولا خصوص المتباينين ومقصوده بغير هذا الكتاب هو رسالته
المعمولة في الغناء وهي نسخة عندي موجودة فانه تعرض فيها بطائفة من الكلام في دوران التكليف
بين الاعم والاخص وجنح الى وجوب الاحتياط لكنه جعل القرب بالاضافة الى الكل من باب الجزء حيث انه
اجاب عما لو قيل ان تحصيل البراءة المعلومة او المظنونة من التكليف الثابت انما يجب من القدر الثابت
والقدر الثابت في باب الغناء الامر بالاجتناب عن الافراد المظنونة فيجب تحصيل الظن بالاجتناب عنها
لا الافراد المشكوكة بان لهذا التكليف متعلق واحد متعدد الاجزاء معين في الواقع مجهول عندنا
ويحتمل ان يكون ذلك الامر مركبا من انتفاء الاجزاء المظنونة فقط ويحتمل ان يكون مركبا من انتفاء الاجزاء
المشكوكة فعند حصول الاول لا يحصل الظن بحصول ما هو المامور به في الواقع اصلا لانه لو حصل العلم
بحصول شيء يحتمل ان يكون نفس المامور به ويحتمل ان يكون بعض اجزائه وعلى تقدير ان يكون بعض
اجزائه لا يحصل ما هو المامور به وبالجملة الترك لا يحصل الظن بحصول المامور به اصلا نعم لو كان هناك
تكاليف متعددة متعلقة بكل جزء جزء ولم يتعلق تكليف بالمجموع كان هذا الكلام متجها ولكن ليس
الامر كذلك بل التكليف متعلق بنفي الطبيعة المساوقة للسلب الكلي وان تعلق بكل واحد واحد ايضا
على حدة بمقتضى هذه العبارة او غيرها وما صنعه كما ترى وقد اختلفت كلمات العلامة الخونساري
في المقام على القول بالاحتياط والتخيير والتساقط حيث انه قال تارة لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم
يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مرددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل

ربما فيما لو ثبت التكليف بشيء

اليقين بالبراءة وكذا لو قال الآمر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم ولم يظن المراد من كذا نعم هذا ايضا
الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله وقال الحرى اذا ورد
نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط
بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا ولا يكفي الاتيان بشيء
واحد منها في سقوط التكليف وينا سب ما ذكر ومنه من ان القول بان التكليف اليقيني لا بد في امتثاله من الاتيان
بالافراد المشكوكة ايضا حتى يخرج عن العهدة بيقين مما يصير اشباه بل القدر الثابت ان الاتيان بالقدر
اليقيني او الظن كاف في الامتثال وقال ثالثة لو ورد نص على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان
ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والاخرون الى وجوب شيء اخر دونه وظهر بالنص
والاجماع ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى
يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا او تباينا بالكلية اما الكلام الاول فمقتضاه
القول بوجوب الاحتياط الا ان يقال ان نفي البعد ينصرف الى الاستغراب من باب انصراف المطلق الى بعض
الافراد نظير انصراف نفي الحكم بغير ما انزل الله في الآيات الشريفة الى الحكم بغير ما انزل الله وان كان اعم
من عدم الحكم مع قطع النظر عن ورود النهي الى القيد وكذا انصراف قول القائل بالاختلاف الى
وجدان الاتفاق وان كان اعم من وجدان الاتفاق وعدمه كما حررناه في محله خلافا للوالد الماجد
حيث جرى على عدم دلالته على وجدان الاتفاق ولذا بنى على عدم دلالته على نقل الاجماع حتى على سبيل
الظهور ومع انه يشهد بكون الغرض الاستغراب جريانه على اظهار نكرار الاستظهار في قوله فعلى
ايضا الظاهر بعد قوله وكذا لو قال الآمر على ان نفس الاستظهار في قوله وكذا لو قال الآمر انه يكفي في البنا
لعدم الفرق بين الوجوب الشيئي في الفرض الاول والوجوب الغيري في الفرض الثاني وان قلت ان هذا
ذلك المقال على كون الدليل محل الاجمال والكلام فيما لا نص فيه قلت لا فرق بين عدم النص والاجمال
في حكم العقل فحكمه بوجوب الاحتياط في صورة الاجمال يطرد في مورد الكلام بلا كلام لكن يمكن القول
بانه لو كان الامر من باب اجمال الدليل فمقتضاه ثبوت الوجوب الفعلي للمقصود بالخطاب لاجمال النعمة
واما في مورد الكلام فيمكن القول بعدم ثبوت الوجوب الفعلي للواجب الواقعي فلا يقتضي القول بالا
حتياط في صورة الاجمال القول به في مورد الكلام لكن نقول ان المحقق القمي بنى في صورة اجمال الخطاب

التخيير

وتردد المكلف به بين مهيتين مختلفتين

على التخيير ايضا قال فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقرء مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير مع
الاجمال يمكن القول بالتخيير فالقول بالاحتياط في صورة الاجمال يقتضي القول به في مورد الكلام واما
الكلام الثاني فمقتضاه القول بالتخيير حيث ان مقتضى كلامه كفاية احد الاشياء المرددة في النظر لو لم
يعلم ثبوت التكليف حال عدم امكان العلم بالمكلف به ولا خفاء في ان الكفاية من باب الوجوب التخييري ولا
يذهب عليك ان ما ذكره هنا من اشتراط وجوب الاحتياط بقيام النص والاجماع على اطراد التكليف حال الجهل
اي عدم امكان العلم وتطرق التخيير مع قيام ما ذكرنا في ما يقتضيه كلامه المتقدم من القول بوجوب
الاحتياط على الاطلاق اللهم الا ان يحمل الاطلاق في كلامه المتقدم على صورة العلم باطراد التكليف حال عدم
امكان العلم لكنك خبير بانه خلاف الظاهر مع انه لا يناسب نفي البعد ودعوى الاستظهار لوضوح تعين
الاحتياط ولو وجد واما الكلام الثالث فقوله ظهر بالنص والاجماع محتمل لوجهين احدهما وقد فهمه
البعض ولعله الاظهر ان يكون الغرض اشتراط الحكم بالتخيير بقيام نص ثالث واجماع بسيط غير الاجماع المركب
على استحقاق العقاب بترك الشيئين والا فيأتي التساقط لعدم المعرفة بالمكلف به وعدم تشخيصه
وثانيهما ان يكون قوله المزبور من باب العطف التفسيري فالغرض افادة النصين ومقالة الطائفتين
عدم جواز الترك لكن الظاهر من العطف المغايرة ولعله الاظهر هنا وبالجملة فمقتضى كلامه على الوجه الاول
القول في المقام بالتساقط لو لم يقم الاجماع من الخارج على عدم جواز ترك الشيئين اعني التساقط والقول
بالتخيير لو قام الاجماع المذكور فهذا ينافي الكلامين المتقدمين من حيث القول هنا بالتساقط في
الصورة المتعارفة والقول بالاحتياط والتخيير في الكلامين المتقدمين وربما يتوهم التنافي من حيث
القول بالتخيير هنا في صورة قيام الاجماع من الخارج والقول بالاحتياط في صورة قيام الاجماع من الخارج
في الكلام الثاني الا انه مدفوع بان الاجماع المفروض هنا انما هو الاجماع على عدم جواز ترك الشيئين
والاجماع المفروض في الكلام الثاني انما هو الاجماع على دخول الواجب بالفعل في الشيئين وهذا ينافي
التخيير ويقتضي الاحتياط والاول لا ينافي التخيير والفرق بين الاجماعين المفروضين ظاهر واما على
الوجه الثاني فمقتضى كلامه القول بالتخيير في الصورة المتعارفة وهذا يتحد مع ما يقتضيه كلامه
الثاني ومقتضى كلام المحقق القمي الميل الى التساقط لكن الظاهر انه يرجع الامر الى التخيير
بدعوى ان مقتضى الاصل التساقط لكن مقتضى الاجماع المركب عدم جواز طرح القولين نظير ما لو

ففيه

في باب الشك في تردد الامر بين الاقل والاكثر بان مقتضى الاصل جواز ترك الاقل لكن مقتضى الاجماع
على وجوب نظر المجتهد الاتيان بالاقل حينئذ اورد على الكلام الاول من كلمات العلامة الخوانساري بان مقتضى
جليل النظر وان كان مع ما ذكره ولكن دقيق النظر يقتضي كلامه خلافه فان التكليف بالمجمل المحتمل لافراد متعدد
بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق
اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل يمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام
والظهر والجمعة وامثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب
لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب الى ان
ذكر انه لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور
من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك لكن لا
يحسن حينئذ القول بانه لا يبعد ح القول بالوجوب بل لا بد من القول بالتعيين والجزم بالوجوب ولكن من اين
هذا الفرض وانى هذا وهو قد ذكر ان الايراد المذكور يندفع عنه فيما ذكره من الكلام الثاني من كلماته
قوله المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة يمكن القدح فيه بان اسقاط قصد التعيين
في الطاعة لم ينشأ من الاجمال ولذا يتاتى فيما لو ثبت مجرد الوجوب من دون ثبوت عنوانه لحال الجهل
الخارج سواء قيل بالاحتياط او بالبراءة وان كان السقوط على البراءة من باب السالبة بانتفاء الموضوع
لانتفاء اصل الوجوب على ذلك الا ان يقال ان مقصوده من اسقاط قصد التعيين هو الاسقاط مع
ثبوت اصل الوجوب في اصل الاجمال لا يستلزم ذلك اذ بناء على القول بالبراءة لا يتاتى الاسقاط المو
صوف مع فرض الاجمال وتحقيق المقام ان يقال ان الكلام يتاتى تارة في تجرد الاجماع المركب على حجي
وجوب احد الشيئين فعلا باستحقاق العقاب على تركه فيجب الاحتياط ولا مجال للتخيير فضلا عن التساقط
او لا يقتضي الاجماع ما ذكر وعلى الثاني هل يقتضي الاجماع المذكور عدم جواز ترك الشيئين فلا مجال
للتساقط وغاية الامر التخيير او لا اقتضاء في الاجماع لما ذكر فيتاتى التساقط واخرى في انه لو قام الاجماع
البسيط من الخارج على عدم جواز ترك الشيئين فهل هذا يقتضي دخول الواجب بالفعل في البين و
استحقاق العقاب على تركه وهو بمنزلة شمول الاطلاق لصورة الجهل فلا مجال للتخيير بعد سقوط
التساقط بالاجماع او لا اقتضاء في الاجماع المذكور لما ذكر فيمكن القول بالتخيير اما الاول فيقتضي

قوله
وعلى الثاني هل يقتضي الاجماع
هذا الكلام هو الاحتمال الظاهر المتقدم في ثالث كلمات العلامة الخوانساري واشعار قول المحقق القمي في كلامه المتقدم من ان غاية ما يسلم في القصر والاتمام انه بعد اقتضاء الاجماع المركب استحقاق العقاب على ترك الشيئين
منه عفي عنه

قوله
واخرى في انه لو قام
الكلام هو الاحتمال الظاهر المتقدم في الكلام الثالث من كلمات العلامة الخوانساري ثم ان الكلام في الثاني بعد الفراغ عن انه لو قام الاجماع البسيط من الخارج على عدم جواز الترك اعني اطراد التكليف حال الجهل يجب الاحتياط ولا اشكال الا انه الكلام في اخر المقام الاول مما ذكرنا من الفراغ هو قول العلامة المشار اليه في كلامه الثاني ونعلم بناء على كون الغرض حصول العلم من الخارج على اطراد التكليف حال الجهل وتحقيق المقال انه يتاتى الكلام في الاصل الرابع من اصل الشك المذكور في الفرع الاخير وسنتكلم فيه وبالجملة الكلام ولا منه اعني اخر المقام الثاني اذ لو قام الاجماع فيها بالاصل بل لا خلاف في الاجماع ونعلم تحقق مثل ذلك الاجماع من جهة الخارج
منه

وتردد المكلف به بين مهيتين مختلفتين

٨ الكلام الاول من كلمات العلامة الخوانساري القول باقتضاء الاجماع دخول الواجب بالفعل في البين ومقتضى
الكلامين الاخيرين من تلك الكلمات مع اختلافهما في الدلالة على القول بالتخيير او التساقط القول بعدم
اقتضاء الاجماع دخول الواجب بالفعل في البين بل مقتضى الكلام الاخير القول بعدم اقتضاء الاجماع
عدم جواز ترك الشيئين وطرح القولين بناء على الاظهر في معنى قوله وظهر ان النص والاجماع
من كون الغرض احتياج القول بالتخيير الى قيام اجماع بسيط على عدم جواز ترك الشيئين ومقتضى
الكلام المتقدم من المحقق القمي القول بعدم اقتضاء الاجماع دخول الواجب بالفعل في البين فلا
يجب الاحتياط بل مقتضى كلامه الميل الى عدم اقتضاء الاجماع عدم جواز ترك الشيئين قضية التعبير
منه بالغاية في قوله اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام الخ اذ مقتضاه الشك والترديد في الباب الا ان
التعبير بالغاية ربما يكون بعض وما به كثير في العبارات فالظاهر تسليمه اقتضاء عدم جواز ترك الشيئين
والمدار في سند الدلالة على عدم اقتضاء الاجماع دخول الواجب بالفعل في البين على منع وجوب الواجب
بالفعل في البين بملاحظة لزوم الخطاب بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة المتفق على استحالته كما تقدم
لكنه يندفع بانه ان كان الغرض التمسك بالاتفاق على عدم جواز الخطاب بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة
فيمكن تخصيص الاتفاق المذكور بالاجماع المنتزع من الاجماع المركب وان كان الغرض قبح الخطاب بالمجمل
مع تاخير البيان عن وقت الحاجة ففيه انه لم يتعلق في المقام خطاب بالمجمل فليس المقام من باب الخطاب بالمجمل
وتاخير البيان عن وقت الحاجة الا ان يقال ان كلامه في صورة الخطاب بالمجمل لانه المفروض في مورد ايراد
وهو ما فرضه العلامة الخوانساري وايضا مقتضى سند الالهام على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
بلزوم التكليف بما لا يطاق انما هو كون عدم الجواز في صورة امتناع الامتثال والمفروض في المقام
امكان الامتثال ويمكن ان يقال انه لم يدع كون المقام من باب تاخير البيان عن وقت الحاجة بل قد ادعى
كون التكليف بالواقع في المقام من قبيل التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة ولم يدع استحالة
التكليف بالواقع في المقام وانما ادعى عدم ثبوته وامكان منعه لكن نقول انه لا مجال لدعوى مشابهة
المقام بباب الخطاب بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة لما سمعت من ان مدار عدم جواز الخطاب بالمجمل
وتاخير البيان عن وقت الحاجة على لزوم التكليف بما لا يطاق فلا يتجه امكان منع ثبوت التكليف في المقام
لابتناء الامكان على المشابهة ومع هذا نقول انه ان كان الغرض مجرد المشابهة فلا جدوى فيه لانجراد

الامر الى القياس على تقدير الاكتفاء بالمشابهة وان كان الغرض اطراد العلة فيندفع بما سمعت و
مع هذا نقول انه قد ادعى فى باب قضاء الصلوة الفائتة استحالة وجوبه من باب استحالة الخطاب
بالمجمل و تاخير البيان عن وقت الحاجة كون الامر فيه من باب انتفاء الموضوع ولا مجال لدعوى الاجمال
فيه وليس دعوى لزوم الخطاب بالمجمل و تاخير البيان عن وقت الحاجة فى المقام اسوء حالا من دعوى فى باب
قضاء الفائتة فالظاهر ابداء الاشكال انه لا يضا نوع من القول بلزوم الخطاب بالمجمل و تاخير البيان عن وقت
الحاجة فى المقام على تقدير وجوب الواجب الواقعى فعلا ومع هذا نقول انه لو لم يثبت التكليف بالواقع فلا
بد من القول بالتساقط ولا مجال للتخيير قضية الاجماع على عدم جواز ترك الشيئين الا ان يقال ان
التخيير من باب التكليف الثانوى لكنه مدفوع بعدم قيام اجماع اخر غير الاجماع المركب على عدم جواز ترك
الشيئين والمفروض عدم ثبوت التكليف بالواقع او امتناع التكليف به مع قيام الاجماع اللهم الا ان
يدعى قيام اجماع اخر على عدم جواز ترك الشيئين كما يمكن ان يدعى فيما لو تعلق الخطاب بالمجمل عدم جواز
ترك المجمل راسا ومع هذا نقول ان دعوى امتناع التكليف بالواقع فى المقام تنافى دعوى بقاء التكاليف
الواقعية فى دليل الانسداد كما حررناه فى الرسالة المعمولة فى حجية الظن والذى يختلج بالبال ان
يقال ان غاية ما يقتضيه الاجماع المركب انما هى كون الحكم الواقعى وجوب احد الشيئين اما وجوبه على
الجاهل فلا دلالة فى الاجماع المركب عليه كيف لا والاجماع المركب انما قام على بيان الحكم الواقعى بوجه اخر
كل واحد من شطرى الاجماع انما يحكم بالحكم الواقعى كما لا دلالة فيه على حكم الشطر الاخر فلا دلالة فيه على
حال التعارض حكم من اطلع على الشطر الاخر كما ان الخبر الواحد مثلا انما يدل على الحكم الواقعى ولا دلالة
فيه على صورة التعارض بل لا دلالة فى المادة على حال الهيئة ابدا فلا دلالة فى الاجماع البسيط المنتزع
من الاجماع المركب على حال الجاهل كيف ولا مجال لطهارة حال المنتزع عن حال المنتزع منه بوجوب الواجب
الواقعى فى حق الجاهل غير ثابت فالاجماع البسيط المنتزع انما يثبت الوجوب فى الجملة والقدر المتيقن منه
انما هو الثبوت فى حق العالم والمقام من باب الشك فى التكليف لان المدار فى الشك فى التكليف والمكلف
به على حال الشخص فى مورد الابتلاء على ما حررناه فى الرسالة المعمولة فى الفرق بين الشك فى التكليف
والشك فى المكلف به والوجوب فى مورد الابتلاء للجاهل مشكوك فيه فالاصل يقتضى البراءة و
بوجه ثالث ان كان مقتضى الاجماع المركب قيام الاجماع البسيط على وجوب الصلوة الواقعية

فعلا مطلقا فيجب الاحتياط على كل من شطرى الاجماع واذا ثبت اعتبار الظن فمقتضاه كون وجوب
الصلوة الواقعية فى الجملة واذا ثبت الوجوب فى الجملة فالقدر المتيقن منه انما هو الوجوب فى صورة
امكان العلم واما صورة امتناع العلم فلا دليل على اطراد الوجوب فى صورة الشك كما لا يجرى الوجوب
فى صورة الظن ايضا فلا دليل على اطراد الوجوب فى صورة الشك بل نقول ان الحكم الواقعى بمجرده لا
يلزم ... يتم دليل معتبر موجب لعدم ... او دليل من العقل او النقل على وجوب الاحتياط ولا
دلالة لدليل من النقل على وجوب الاحتياط فى المقام عدا بعض ما استدل به الاخباريون على وجوب الاحتياط
فى شبهة الحرمة مما لا نص فيه ومما هو مدفوع بما حررناه فى محله والعقل غير حاكم بلزوم الاحتياط فى المقام الا
بثبوت دخول الحكم الواقعى فى البين لكن بعد ملاحظة عدم لزوم امتثال الحكم الواقعى فى طائفة من الموارد
كشبهة الحرمة وشبهة الوجوب مما لا نص فيه والشبهة المنفردة من الشبهة الموضوعية فى الشك فى الحرمة
وشبهة غير المحصور يحصل له السكوت والفتور نعم لو كان موارد عدم وجوب الاحتياط من صورة العلم
الاجمالى لكان ملاحظتها اشد فى السكوت والفتور والامر على ما ذكر نظير ما حررناه فى محله فى باب
الشك فى الجزئية والشرطية والمانعية من عدم وجوب الاحتياط ولو بناء على شمول الاطلاق لحال الجهل
بتقدير ابداء التكليف المتوسط بملاحظة عدم اعتبار طائفة من الشكوك الا انه لولا هناك ملاحظة
عدم اعتبار الشكوك فى طائفة من الموارد لحكم العقل بوجوب الاحتياط دون ما نحن فيه لعدم ثبوت
الوجوب بالفعل هنا غاية الامر ثبوت دخول الحكم الواقعى فى البين ويمكن ان يقال ان الحكم الواقعى بمجرده
وان لا يلزم امتثاله لكن بناء على اعتبار العلم الاجمالى يتأتى وجوب الامتثال كصورة العلم التفصيلى
بناء على وجوب موافقة العلم الاجمالى فيتأتى وجوب الاحتياط فى المقام واما على عدم جواز مخالفة
العلم الاجمالى فيتأتى التخيير وينتفى التساقط فى المقام لكن نقول ان تفريع وجوب الاحتياط على حجية
العلم الاجمالى انما يتم بناء على اجمال الحال فى باب الاجماع واما لو قلنا بكون المدار على اطلاق كلمات
المجمعين وقلنا بشمول اطلاق كلمات المجمعين فى المقام لحالة امتناع العلم فالاجماع البسيط يقتضى
دخول الواجب بالفعل فى البين اعنى اطراد الوجوب حال امتناع العلم ولا يبتنى الامر على حجية العلم
الاجمالى هذا ودلالة الاجماع المركب على دخول الواجب بالفعل فى البين واستحقاق العقاب على
تركه واما دلالته على عدم جواز ترك الشيئين واستحقاق العقاب بتركهما وطرح القولين وهى لا

بل نقول ان العقل لو فرض كونه حاكما بالاحتياط فى المقام

الامتثال كصورة العلم التفصيلى بناء على وجوب موافقة العلم الاجمالى فيتأتى وجوب

الثالث من الامور المتقدمة فنقول انه لو لم يثبت الدلالة على دخول الواجب بالفعل في البين فمن اين ينافي الدلالة على استحقاق العقاب بالترك اذ لا ينافي استحقاق العقاب الا بالعصيان والمفروض عدم تطرق العصيان في المقام ومع هذا نقول ان استحقاق العقاب بترك الواجب من حكم العقل ولا مساس لما يدل على الوجوب به فلا دلالة في الاجماع على استحقاق العقاب بترك الشيئين الا ان يقال انه لو قيل بدلالة الاجماع المركب على استحقاق العقاب بترك الشيئين فليس الغرض الدلالة بلا واسطة بل الغرض الدلالة بتوسط حكم العقل باستحقاق العقاب على ترك الواجب او دلالة الكتاب والسنة على ترتب العقاب على العصيان لكن نقول انه لا دلالة في شيء من شطري الاجماع على استحقاق الشطر الاخر للعقاب ولو مع الواسطة كيف لا وكل من الشطرين يستند حكمه الى مدرك معتبر عنده فكما لا دلالة في شيء من الشطرين على ذلك فلا دلالة فيه على استحقاق من بني على البراءة بحكم العقل بعد ملاحظة التعارض للعقاب بالفحوى لكون الامر في الباب من باب التعارض فلا دلالة في احد من الشطرين على حال التعارض كما لا يدخل الشطر الاخر لا يدخل امره في باب التعارض نعم غاية الامر دلالة كل من شطري الاجماع على استحقاق العقاب في حق من بنى اجتهادا او تقليدا على احد القولين وخالفه كما هو الحال فيما لو حكم مجتهد بوجوب شيء و مجتهد اخر باباحته حيث ان المجتهد الاول لا يحكم باستحقاق العقاب الا في حقه وحق مقلده على تقدير ترك الشيء المذكور واما المجتهد الاخر ومقلده فلا يحكم المجتهد الاول باستحقاقهما للعقاب بلا ارتياب في الباب وبعد هذا اقول انه بناء على عدم جواز مخالفة العلم الاجمالي بناء على كون الامر من باب العلم الاجمالي ينافي استحقاق العقاب بترك الشيئين ولا مجال للتساقط ولا بد من التخيير واما الثاني فنقول ان الاجماع البسيط لا يقوم دلالة الا بالدلالة القطعية على دخول الواجب بالفعل في البين لعدم منافاته مع التخيير الواقعي والظاهري نعم نقول ان غاية الامر القطع بدخول الحكم الواقعي في البين لكن لزوم امتثاله مع عدم دليل معتبر يوجب معرفته او يدل على وجوب امتثاله محل المنع كما يظهر مما مر ونقول ان غاية الامر ظهور كلمات المجمعين في دخول الواجب بالفعل على جهة التعيين في البين لكن حجيته مبنية على حجية مطلق الظن وان قلت انه يتاتى حجيته بناء على حجية الظنون الخاصة ايضا لنشوئه من الفاظ المجمعين قلت ان غاية الامر ظهور كلمات المجمعين في الكشف عن مرادهم واما الظن الناشي منه بالواقع فلا يتم ما يدل على حجية الظنون اللفظية من الاجماع اذ القدر المتيقن منه هو الظن بالارادة بلا اشتباه ونظيره

ما لو انطبق ظاهر فتاوى الاصحاب على حكم مع تطرق احتمال مرجوح مخالف للظاهر في الفتاوى بحيث صار اجماعهم مظنونا بتوسط اللفظ حيث انه لا يتجه اعتبار الاجماع بناء على اعتبار الظنون الخاصة وان كان الظن من باب الظنون اللفظية لعدم كفاية الظن اللفظي اعني الظن بالارادة في الظن بالحكم كون الظن بالحكم ناشيا من الظن المزبور وعدم عموم ما يدل على اعتبار الظنون اللفظية للظن الناشي من الظن الاول واعتبار المنشا لا يقتضي اعتبار الناشي كيف لا ولو علم بالاتفاق ولم يحصل منه العلم بالرضا والحكم لمانع بل كان الحاصل هو الظن لا ينافي حجيته بناء على حجية الظنون الخاصة بلا شبهة و كذا ما لو ثبت حكم في مورد بدليل قطعي وعلم باولوية الحكم في مورد اخر من دون دلالة اللفظ الدال على الحكم في الاصل في الفرع من باب مفهوم الموافقة حيث ان الظن بالحكم في الفرع وان نشا من الظن اللفظي والعلم الا انه غير الظن بالمراد وغير ناش منه فلا ينافي حجيته بناء على حجية الظنون الخاصة وان كان ناشيا من العلم والظن الحجة وكذا ما لو علم الحكم من فحوى العلة المنصوصة ومنه التعليل في اخبار سمرة بنفي الضرر على زوال الملكية على تقدير دلالته الاخبار على التعليل المزبور لاحتمال كون التعليل بجواز التصرف في الملك بدون اذن المالك اعني قلع العذق اذ كون التعليل للتصرف هو الاولى حيث ان في التعليل المذكور على التقدير المذكور يقتضي عدم جواز احداث احياء الارض الموات المضر بالغير بالملكية بالاولوية حيث ان الضرر لو كان قاطعا للملكية يكون مانعا عن حدوث الملكية بالاولوية وان امكن القدح في الاولوية شرعا نعم المنع عن الوجود اسهل من ازالة الموجود في الامور العرفية وكذا استدلال بعض الاصحاب على اصالة الصحة في افعال المسلمين بفحوى حديث حفص بن غياث حيث حكم فيه بدلالة يد المسلم على الملكية تعليلا باختلال سوق المسلمين لولاه تعويلا على ان الاختلال الحاصل من ترك العمل باصالة الصحة ازيد من ترك العمل باليد حيث ان الظن بالحكم في المقام ناش من الظن اللفظي وهو غير الظن بالمراد لكن يمكن ان يقال ان الظن في الموارد المذكورة انما يتاتى عقيب اللفظ وبتوسطه وقد حررنا في محله ان الظاهر اعتباره بناء على اعتبار الظنون الخاصة الا ان يقال انه لو بني على اعتبار الظن المتعقب للفظ لزم اعتبار القياس فيما ثبت فيه الحكم باللفظ في الاصل لكون الظن بالحكم في الفرع من الظن المتعقب للفظ وبعد ما سمعت اقول انه لو فرضنا كون الاجماع البسيط موجبا بدخول الواجب بالفعل في البين فلا اتجاه حين منافاة

عن وجوب الاحتياط ولو لم يثبت عدم اعتبار بعض الشكوك في شيء من الواجبين بما لو ثبت عدم اعتبار الشكوك في شيء من الواجبين فالظاهر بل بلا اشكال وجوب الاحتياط ايضا اذ غاية ما ثبت من عدم اعتبار بعض الشكوك القناعة بالطبيعة مع الاخلال بالجزء او الشرط او المانع واما القناعة بطبيعة اخرى فلا يثبت من ذلك فيأتي وجوب الاحتياط الا ان يقال انه لا فرق عند العقل في فوت المصلحة الواقعية بين القناعة بالطبيعة المختلة والقناعة بطبيعة اخرى كلا مع اشتراك الطبيعتين المتميز ثبت دخول الواجب بالفعل بينهما في الجنس وان اختلف النوع فيأتي التخيير واما لو كان الثابت عدم اعتبار بعض الشكوك في احد الواجبين فلا اشكال في وجوب الاحتياط هنا ايضا كما هو الحال في الصورة الاولى عند ما لم يثبت فيه عدم اعتبار بعض الشكوك في شيء من الواجبين لفرض ثبوت لو وجوبا الفعل للواجب الواقعي عدم ثبوت القناعة عنه بالطبيعة المختلة فمن اين يأتي احتمال القناعة عنه بطبيعة اخرى فمن اين يأتي احتمال التخيير اللهم الا ان يقال بالقطع بعدم الفرق بين القناعة بالطبيعة المختلة والقناعة بطبيعة اخرى كما سمعت بعض الكلام في الاقوال المتقدمة فنقول ان القول بالتخيير في كلام الشيخ مأخوذ مما حكي عنه من القول بوجوب ظهور الامام مع تحقق الخلاف حيث لا يكون هنا المميز القطعي لاحد القولين يدل على حقيته من الكتاب والسنة المتواترة مع دخول المجهول في القولين مع عدم الظهور وتحقق الخلاف بهذا المنوال يأتي التخيير قطعا كما في الخبرين المتعارضين لان التخيير في الخبرين المتعارضين ظاهري واما لو تحقق المميز القطعي لاحد القولين فطريقه ذلك وايضا قد حكى السيد السند المحسن الكاظمي عنه ان ما حجية كل قول ذهب وما لم يوجد له مخالف ولم يقم دليل قطعي عليه ولا على خلافه وجعل قضيته ان كل حكم حكم به فقيه في فرع ولم يتعرض له احد لنفيه ورده او تعرض بعض فوافق ولم يكن مخالف للكتاب والسنة المتواترة ولم يقم ايضا عليه دليل قطعي كما يتفق كثيرا في كتب العلامة وغيره يكون حجة من بعد على من بعده ولا يجوز لهم خلافه من حيث انه لو كان الحق في خلافه لوجب على الامام الظهور لاظهاره ومبنى كل من المقالتين اعني القول بالتخيير في صورة تحقق الخلاف مع عدم المميز القطعي ودخول مجهول النسب في كل من القولين والقول باعتبار فتوى الفقيه مع عدم المخالف هو حديث وجوب اللطف كما استند اليه في حجية الاجماع وقد حررنا الكلام في تزييف مقالته في محله واما القول بالتخيير ظاهرا فهو مدفوع بعدم شمول اخبار التخيير للمقام قطعا الا ان يقال بالقطع بعدم الفرق لكن يحتمل

المنع لعدم اعتبار مقالته كل واحد من شطري الاجماع نوعا فكيف به شخصا الا ان يقال ان مقالته كل فرع لا تقصر عن الشهرة فضلا عن فتوى الجماعة فبناء على حجية الشهرة يكون الامر نظير تعارض الخبرين بناء على حجية الخبر من باب الظن الشخصي لكن هذا المقال يأتي على حجية مطلق الظن دون حجية الظنون الخاصة وبما ذكرنا يظهر حال الاستناد الى اصالة التخيير في تعارض الدليلين لعدم اعتبار كل واحد من شطري الاجماع الا ان يجاب بما ذكرناه اما القول بالتخيير فهو خير الاقوال المتقدمة لكن الايراد عليه بلزوم جواز مخالفة قول الامام مع معرفته كما يرجع اليه ما تقدم من الشيخ في تزييف ما نقله عن البعض من القول بالتساقط والرجوع الى الاصل مردود بعدم مخالفة قول الامام اذ مخالفته في الحكم بالخلاف ذاتا كما هو ظرف مقالته الامام واما العمل بالاصل فظاهر انه من باب الجهل بمقالة الامام فليس فيه مخالفة قول اذ ظرفه الظاهر وظرف مقالة الامام هو الواقع كما سمعت والعمل بالاصل حكم الجاهل ومقالة الامام حكم العالم

المقام الثاني فيما كان الشك فيه من جهة اجمال النص

فنقول ان الاجمال اما ان يكون بالنسبة الى المشافه المخاطب او لاجل الاجمال بالنسبة الى المعدومين في ازمنة الحضور اما الاول فالاظهر فيه وجوب الاحتياط اذ العمدة في المناص عنه دعوى عدم شمول الاطلاق لحال الجهل ولا مجال لهذا المقال في المقام لفرض تعلق الامر بالمجمل وايجابه بل لا مجال في المقام لا بدائها التكليف المتوسط لعدم ثبوت حال الامرين الذين تردد الواجب بينهما وان قلت فكيف ذكرت احتمال ثبوت عدم اعتبار بعض الشكوك في كل من الامرين او احدهما في القسم الاول لو قام الاجماع البسيط على عدم جواز ترك الامرين قلت انه لا بأس بتردد الامر من جهة قيام الاجماع بين واجبين قد تحقق حالهما كما في الاجماع على الظهر والجمعة اما في المقام فالمفروض عدم سبق حال الامرين وكون تردد التكليف بين امرين ابتداء اللهم الا ان يقال انه يمكن ان يفرض تردد الخطاب بالمجمل بين واجبين يأتي احتمال عدم اعتبار بعض الشكوك بالنسبة الى الكل من الواجبين او احدهما ويظهر الحال بما مر ويمكن ان يقال في المقام بابتناء الامر على حجية العلم الاجمالي من حيث الموافقة والمخالفة فيأتي وجوب الاحتياط على الاول والتخيير على الثاني واما الثاني فالحال فيه على منوال الحال في الاول لكن ربما يقتضي كلمات المحقق القمي القول فيه بالبراءة وان قيل بالاحتياط في القسم الاول تعويلا على عدم ثبوت اليقين بل ولا الظن بتكليف المعدومين بذلك الخطاب فمن كلف به لا اجمال عنده ومن عرض له الاجمال بواسطة اختفاء القرائن لا دليل على تكليفه

رسالة فيما لو ثبت التكليف بشيء

بالواقع المراد لان اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من العلم بعين المدعوى بل الاشتراك هٰهنا
يمنع عنه لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة كما هو الحال فى القسم الاول ومرجعه الى ان الشك فى المقام من
باب الشك فى التكليف للشك فى تنجز التكليف مع الاجمال لو لم نقل بالامتناع ولو احتمل تعلق التكليف بالمخاطب
بواسطة البيان واما الشك فى القسم الاول فهو من باب الشك فى المكلف به لفرض تعلق الخطاب وتردد
المكلف به بين المتباينين لكنه مدفوع بان المدار فى البرائة فى المقام الاول على ممانعة عدم معرفة المكلف به
عن وجوب الامتثال والمدار فى القول بالاحتياط على عدم الممانعة فلو قلنا بعدم الممانعة فى القسم الاول
فلابد من القول به هنا ايضا لعدم الفرق قطعا وان قلت ان المفروض فى المقام احتمال تحقق البيان بالنسبة
الى المخاطب دون المعدوم فالتكليف بالنسبة الى المعدوم من محل الشك لاحتمال الاختلاف بين المشافه و
المعدوم من حيث الاجمال نفيا واثباتا قلت ان المفروض عدم ممانعة الاجمال عن التكليف بالنسبة الى
المخاطب ولزوم الاحتياط عليه على تقدير تعلق التكليف بالمجمل اليه فيتحقق التكليف فى حق المعدوم ايضا
وان لم يتحقق الاجمال للمخاطب قضية اشتراك افراد الامة مع اتحاد الصنف والامر فى المقام من قبيل تحقق
المعدوم واحتمال مسافرة المخاطب وبالعكس ولا شك فى عدم اعتبار الاختلاف بالحضور والمسافرة
فضلا عن احتمال الاختلاف واما دعوى ممانعة لزوم تاخير البيان عن الاشتراك فى المقام فتندفع بعد
ظهور فساده بما تقدم بان المفروض عدم ممانعة عن التكليف بالمجمل فى حق المخاطب فالاجمال للمانعة
فى المقام لعدم الفرق بلا كلام وهٰهنا فوائد **الاولى** انه ربما يتراى كون الامر فى العنوان
المبحوث عنه فى باب صلوة الظهر والجمعة فى زمان الغيبة لو توقف فى الباب وكون الاحتياط بالجمع
بين الصلوتين بل الخيال المذكور مقتضى كلام المشهور واقول ان المحكى عن سلار وابن ادريس والعلامة
فى المنتهى كتاب الامر بالمعروف من التحريم القول بحرمة صلوة الجمعة عينا وهو المحكى عن ظاهر الجمل عن
الشيخ المفيد فى المقنعة والاشراف القول بوجوب صلوة الجمعة عينا عند وجود العدل والامام
العادل ووجوب صلوة الظهر عند فقده ما ذكره وهو المحكى عن جماعة ممن تاخر عن الشهيد الثانى
كصاحب المدارك والسيد الداماد وصاحب الذخيرة وغيرهم ومقتضى القول المزبور القول بحرمة
صلوة الظهر بناء على اقتضاء الامر بالشئ النهى عن الضد الخاص فلا ينافى الاحتياط بالجمع بين
الصلوتين كما صرح به الفاضل الشارب فى رسالته المعمولة فى صلوة الجمعة والامر من باب دوران

في دفع بعض التوهم

وتردد المكلف به بين مهيتين مختلفتين

الامر بين الوجوب والحرمة نعم يدور الامر فى كل من الصلوتين بين الوجوب العينى لما يظهر مما سمعت من
القول بوجوب صلوة الظهر وكذا القول بوجوب صلوة الجمعة عينا والوجوب التخييرى كما عن المشهور
ممن تاخر عن الشيخ ويمكن ان يقال ان حرمة صلوة الظهر على القول بوجوب صلوة الجمعة عينا على ما ذكر
انما هى من جهة وجوب صلوة الجمعة عينا من باب اقتضاء الامر بالشئ النهى عن الضد الخاص فليس حرمة
صلوة الظهر بالذات كشرب الخمر مثلا بل منشأ الحرمة انما هو حرمة ترك صلوة الجمعة وبعبارة اخرى
ليس حرمة صلوة الظهر بنفسها بل بتبع حرمة ترك صلوة الجمعة فعلى القول بوجوب صلوة الجمعة
لا ينافى ارتكاب الحرام على تقدير الجمع بين الصلوتين لعدم اتفاق ترك صلوة الجمعة وبوجه اخر على
القول بوجوب صلوة الجمعة عينا لا حرمة الا فى ترك صلوة الجمعة فلو اتى بها المكلف كما هو المفروض
فى الجمع بين الصلوتين من اين ينافى الحرام وبوجه ثالث حرمة صلوة الظهر على القول بوجوب صلوة
الجمعة ليست الا بتبع حرمة ترك صلوة الجمعة فلو اطرد حرمة صلوة الظهر مع الاتيان بصلوة الجمعة
كما هو المفروض فى الاحتياط بالجمع بين الصلوتين يلزم بقاء التابع بدون المتبوع والناشى بدون
المنشأ وعلى ما ذكر يجرى الحال فى القول بوجوب صلوة الظهر عينا لكن يمكن ان يقال ان وجوب
صلوة الجمعة لو اقتضى حرمة صلوة الظهر انما يقتضى حرمتها فى زمان صلوة الجمعة لا مطلقا حتى بعد
انقضاء زمان صلوة الجمعة كما ان وجوب صلوة الظهر لا يقتضى حرمة صلوة الجمعة قضية ان وجوب
الواجب المضيق لا يقتضى حرمة الواجب الموسع بعد انقضاء زمان الواجب المضيق ووجوب الواجب
الموسع لا يقتضى حرمة الواجب المضيق فلا مجال لاسناد حرمة صلوة الظهر الى وجوب صلوة الجمعة
واسناد حرمة صلوة الجمعة الى وجوب صلوة الظهر لكن نقول ان وجوب الواجب المضيق لا يقتضى
حرمة الواجب الموسع واما فيما لو كان الامر من باب منع الخلو كما فى المثل المعروف واعنى وجوب الصلوة
ووجوب ازالة النجاسة عن المسجد واما لو كان الامر من باب منع الجمع فلو كان الباعث على ترك الواجب
الموسع هو الاتيان بالواجب المضيق وان كان هو الصارف فمقتضى حرمة علة الحرام هو حرمة الواجب
المضيق ولا اقل من ان الامر بالواجب المضيق يقتضى عدم الامر بالواجب الموسع ووجوب الواجب
الموسع يقتضى حرمة الواجب المضيق ولو لم يكن الامر من باب منع الخلو لمعاندة اطلاق الترخيص فى زمان
الواجب الموسع مع وجوب الواجب المضيق كما يقتضى وجوب الواجب المضيق حرمة الواجب الموسع فى

وفى زمان الواجب المضيق ولو كان الامر من باب منع الخلو من جهة المعاندة المشار اليها الان هذا
المقدار لا يكفى فى تقديم الواجب المضيق ولابد فيه من الاستناد الى التقييد باختصار الجمع فيه لثبوت
وجوب الواجب المضيق ورجحانه على حمل الامر لو كان الوجوب بلفظ الامر على الاستحباب ولا اقل فى الباب
ايضا من ان وجوب الواجب المضيق يقتضى عدم الامر بالواجب الموسع فى زمان الواجب المضيق اذ بما
الامر اقتضاء المعاندة عدم الالزام بالواجب الموسع فى زمان وجوب الواجب المضيق واما عدم الرضا
بفعل الواجب الموسع فى زمان وجوب الواجب المضيق فلا ينافى من وجوب الواجب المضيق الا لزم عدم
الرضا بفعل المباح وحرمته فى زمان الواجب المضيق لكن كون الامر من باب عدم الامر لا ينافى دعوى ان
حرمة صلوة الجمعة لا تكون ذاتية لانجرار الامر الى كون حرمتها من جهة التشريع وما يتوهم من عدم معاندة
وجوب الواجب الموسع مع وجوب الواجب المضيق مدفوع بما حررناه فى محله من معاندة وجوب الواجب
المضيق مع وجوب الواجب الموسع قضية ان معاندة شىء مع شىء يقتضى معاندة الشىء الثانى مع الشىء
الاول ايضا وان قلنا ان حرمة الواجب الموسع فى صورة وجوب الواجب المضيق او عدم الامر بالواجب الموسع
او بالعكس لو كان الامر من باب منع الجمع انما هى بواسطة ما دل على المنع عن الجمع لا بواسطة وجوب الواجب
المضيق والموسع قلنا ان دليل المنع عن الجمع انما يقتضى حرمة ما لو ثبت وجوبه او عدم الامر به على جهة
الكلية واما تشخص هذا المفهوم وتحققه فلا يثبت الا بثبوت وجوب احد الواجبين وهو الجزء الاخير
من العلة لتمامية نظيرات الشك فى باب الشك فى صدق القادح او قدح العارض انما يكون على جهة
الكلية والتعليق بل حدوث الشك مستند الى وجود ما شك فى صدق القادح عليه او شك فى
قدحه لكن لا يتشخص النقص ولا يتحقق الا بعد تشخص الشك وتحققه بحدوث ما شك فى صدق
القادح عليه او شك فى قدحه وبعد يمكن ان يقال ان ما تقدم انما يتجه على القول بوجوب صلوة
الجمعة عينا لكن لم ينقل القول بوجوب صلوة الظهر عينا بل ما نقل القول به انما هو حرمة صلوة الجمعة
وما استدل به على هذا القول من الاخبار وان كان مبنيا على اشتراط حضور الامام ولا ينافى حرمة
صلوة الجمعة وما استدل به على هذا القول من الاخبار وان كان مبنيا على هذا الامر من باب التشريع
فلا ينافى الحرمة فى صورة الاحتياط بالجمع بين الصلوتين لكن قد استدل له بالاجماع المنقول فى المنتهى
وهذا يعم صورة الاحتياط اللهم الا ان يقال ان الاجماع المنقول انما هو على اشتراط صلوة الجمعة

بحضور الامام فترجع الحرمة الى التشريع او يقال ان مدرك الاجماع المنقول هو حرمة التشريع لكن
هذا المقال ليس بثابت وبما مر يظهر حال ما صنعه بعض حيث عقد كلاما في رسالة فى عدم تأتى الا
حتياط بالجمع بين الصلوتين ومرجع كلامه الى احتمال الحرمة الذاتية فى حق الصلوتين حيث انه لا مجال
لاحتمال الحرمة الذاتية لفرض عدم ورود النهى نعم غاية ما فى الباب الاجماع المنقول فى المنتهى على حرمة صلوة
الجمعة لكن حاله كما سمعت **الثانية** ان مقتضى حجية اصل البرائة فى باب الشك فى التكليف

ودفع اشكال

باتفاق المجتهدين ودعواهم حكم العقل بقبح العقاب بدون البيان انما هو عدم تمكن العقل من الحكم بحرمة
العدوان مع فرض عدم قيام النص على حرمته وهذا ينافى ما اشتهر من قبح العدوان حتى ان الشيخ البهائى
قد بالغ فى باب القبح وحكم بالقبح عند نفاة الاديان لكنه واضح الفساد اذ النزاع فى باب استقلال العقل
بالحسن والقبح انما هو فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب من رب الارباب ومن انكر الرب
كالدهرى كيف يحكم بالقبح بمعنى استحقاق العقاب الا ان يقال ان الغرض من استقلال العقل بقبح
العدوان انما هو تمكن العقل من ادراك قابلية العدوان لتحريم الشارع فى قبال ما لا يتمكن العقل من
ادراك قابليته للايجاب والتحريم كحرمة الغناء مثلا وان قلت ان العقل يستقل باستحقاق العقاب مع
عدم قيام النص قلت ان مرجع هذا المقال الى التفصيل بين موارد الجهل بالحرمة بممانعة الجهل فى بعض
الموارد وعدم الممانعة فى بعض الموارد باستقلال العقل فيه بالحرمة مع ان العقل يحكم بممانعة الجهل عن
استحقاق العقاب على الاطلاق بلا ارتياب فى هذا الاطلاق مقتضى كلماتهم فى بحث اصل البرائة وان
قلت ان مقصودهم بالبيان فى قولهم بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان انما هو الاعم من البيان باللفظ
والبيان بالعقل قلت كلا وحاشا ان الغرض من البيان هو البيان اللفظى مع ان العقل يحكم بقبح العقاب
بدون البيان اللفظى بلا اشكال لكن يمكن ان يقال ان استحقاق العقاب ان كان منوطا بالبيان اللفظى
لكن لو ادرك العقل بغض الشىء فيحكم بلزوم تركه كما فى العزم على المعصية بناء على كونه حراما معفوا عنه
وقد حررنا الحال فى محله فالعدوان محكوم عند العقل بلزوم تركه وان لم يثبت استحقاق العقاب على ارتكابه
لفرض عدم قيام النص على حرمته قلنا ان العزم على المعصية بناء على كونه حراما معفوا عنه انما يثبت كونه
مبغوضا بالفعل وان كان من غير جهة التحريم اعنى ما دل على العفو وفيه الكفاية ولذا يحكم العقل بلزوم
تركه لكن فى باب العدوان لم يثبت البغض حال الجهل لفرض مداخلة البيان فى استحقاق العقاب ولذا

19

لا يجب الاحتياط وعلى ما ذكر يجري الحال في المتباينين اذ لم يثبت بعض التراك حال الجهل حتى يجب الاحتياط ولو مع عدم استحقاق العقاب بالجملة فالعقل وان لم يتمكن من الاستقلال بدفع العقاب عدم الوجوب والحرمة في صورة لزوم التكليف بما لا يطاق والعسر والحرج بناء على حكم العقل بقبح التكليف لعسر لكن لا يتمكن العقل من الاستقلال بدفع العقاب وعدم الوجوب والحرمة في صورة لزوم التكليف بما لا يطاق او العسر والحرج بناء على حكم العقل بقبح التكليف لعسر لكن لا يتمكن العقل من الاستقلال بالوجوب والحرمة في حال الجهل عدم قيام النص على الوجوب او الحرمة والمدار في الوجوب والحرمة على استحقاق العقاب في صورة الجهل لا ينافي استحقاق العقاب فلا ينافي الحكم العقلي بالوجوب او الحرمة الحكم بوجوب الترك في باب العزم على المعصية على فرض كونه حراما معفوا عنه لفرض ثبوت العقاب بما دل على العفو بما جريت سابقا على كفاية ادراك العقل قبح العدوان في حرمته ولو مع اناطة العقاب بالخطاب نظرا الى وجوب ترك العزم على المعصية مع عدم حرمته وتظهر ثمرة الفرق بين العزم على المعصية والعدوان بثبوت استحقاق العقاب في باب العزم على المعصية فعلا بما دل على العفو بخلاف العدوان لعدم ثبوت استحقاق العقاب فيه مع عدم قيام النص على الحرمة كما هو المفروض فانتفاء العقاب ان لا ينافي الحرمة حرمة الشيء غير منوطة بثبوت العقاب ولو في بعض الاحيان اعني عدم تطرق العفو بثبوت العفو بالكلية لكن انتفاء استحقاق العقاب ينافي الحرمة والحرمة غير منوطة باستحقاق العقاب بلا ارتياب **الثالث** انه لو شك في اشتراط الوجوب بشيء لا اشتراط الواجب كما هو احد اقسام الشك في المكلف به فقد جرى بعض على العمل بالاصل بملاحظة ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فيجري اصل البراءة و مقتضاه القول بحكومة اصل البراءة ولو بناء على وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به وانكر ذلك بعض آخر بملاحظة ان مقتضى اصالة العدم عدم اشتراط الوجوب فينافي الوجوب وان كان خلافا لاصل البراءة لان الشك في الوجوب مسبب عن الشك في الاشتراط والاصل الجاري في الشك السببي نظير دفع الاشتراط في الشك في اشتراط صحة المعاملة بنفي باصالة عدم الاشتراط وثاني الاشكال المخالف للاصل اعني الاستصحاب على القول باصالة الصحة في المعاملات وهذا القول نظير القول بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به لكن يتطرق الاشكال عليه بان مدرك اصل العدم بناء على اعتباره انما هو طريقة العقلاء ولا شك ان طريقة العقلاء فيما نحن فيه ليست

في الشك في اشتراط الوجوب

خارجة

20

جارية على الاحتياط بالفعل في مورد من الموارد ولو كانت جارية على الاحتياط بالترك ولعل اختلاف حال الطريقة صار منشا الاختلاف في فهم شمول الاطلاق لحال الاشتباه في حال الشبهة الوجوبية دون الشبهة الحرمية من شبهة المحصور ونظير ذلك انه لو كان الحكم معللا بعلة ثم انتفى العلة وكان التعليل بحكم الاجماع او النص مع عدم ثبوت المفهوم للعلة على الاخير فيأتي استصحاب الحكم مع اقتضائه ثبوت علة اخرى للحكم قضية ان طريقة العقلاء جارية على الاستصحاب مع ابتنائه على ثبوت العلة كما ان طريقتهم جارية على استصحاب الحيوة مع احتياج الحيوة الى الاكل والشرب وبالجملة لا ارى يتأتى ان طريقة العقلاء لا تكون جارية على ارتكاب الفعل المشكوك بشرط وجوبه ان قلت انه سيأتي في الباب استصحاب عدم الاشتراط والاستصحاب مقدم على اصل البراءة ولا سيما لو كان الشك في الاستصحاب سببيا بالنسبة الى الشك في اصل البراءة قلت ان استصحاب العدم لا يفيد الظن ولا يشمله اخبار اليقين فلا دليل على اعتباره نعم قد ادعى بعض الاتفاق على اعتباره لكنه محل الاشكال كما يظهر بالرجوع الى ما حررناه في حكم مضافا الى انه لا وثوق لي باتفاق الكلمات غالبا ولا يذهب عليك ان بخلاف المذكور انما يتأتي لو كان اطلاق ما دل على الوجوب في مقام الاجمال او كان الوجوب بالاجماع واما لو كان اطلاق ما دل على الوجوب في مقام البيان فبالاطلاق يندفع الشك في اشتراط الوجوب الا ان يكون ما يوجب الشك في الاشتراط قويا فيكون الشك في الاشتراط مستقرا بحيث لا يتمكن اطلاق ما دل على الوجوب من دفع الشك في اشتراط الوجوب ولا منافاة بين كون الاطلاق في مقام البيان وكون الشك في الاشتراط من باب الشك المستقر كيف ولا منافاة بين الاطلاق في مقام البيان وثبوت التقييد ببعض القيود ولا يرتفع بذلك اعتبار الاطلاق ويصح التمسك بالاطلاق بعد ذلك في دفع الشك في التقييد هذا وقد يثبت الاشتراط لكن يشك في الشرط من جهة الاجمال فنقول ان الشرط اما ان يكون دائرا بين المتباينين او يكون دائرا بين الاعم والاخص اما الاول فمقتضى الاصل البناء على عدم الوجوب في صورة وجود احد من المتباينين بناء على كون المدار في الشك في التكليف المكلف به على واقع الاشياء واما بناء على كون المدار على تعلق التكليف بالموضوع فالظاهر وجوب الاحتياط واما لو وجد كل من المتباينين فيتفرع الكلام فيه على الكلام في اجمال الواجب التعييني ودورانه بين المتباينين فعلى القول بوجوب الاحتياط فيه يأتي وجوب الاحتياط في ذلك وعلى القول بكون

في الشك في التخيير في الوجوب

المشكوك

اصل البراءة يأتى حكومة اصل البراءة فى ذلك اما الثانى فالكلام فيه تمام ما يأتى فى صورة وجود الفرد المغاير للاخص من فرد الاعم اذ المتيقن فى الاشتراط هو الاعم والشك فى اشتراط الاخص فلو كان الاخص شرطا فلا يأتى الوجوب فى الصورة المذكورة والاتيان للوجوب بغير الاخص هو المتيقن فى نظر الوجوب وعلى اى حال فقد جرى من جرى على القول بالوجوب سابقا على القول بعدم الوجوب هنا نظرا الى ان الشك فى وجود الشرط يقتضى الشك فى وجود المشروط فالشك فى وجود الشرط يقتضى الشك فى وجوب المشروط فالاصل يقتضى عدم الوجوب فالشك فى المقام من باب الشك فى وجود الشرط وعن بعض احتمال القول بالوجوب من باب التمسك بالاطلاق نظرا الى ان الشك فى المقام من باب الشك فى الاشتراط اى اشتراط الاخص فيعمل بالاطلاق اقول ان الاظهر القول باصالة عدم الوجوب ولو كان الشك من باب الشك فى الاشتراط كيف وقد سمعت تزييف القول بالوجوب فيما سبق من باب اصالة عدم الاشتراط وكان الشك فيه فى اصل الاشتراط والشك هنا فى اشتراط الموجود فاصالة عدم الوجوب يجرى هنا بالاولوية لكن يمكن ان يقال انه لو كان الشك من باب الشك فى الاشتراط فالشك فى اشتراط نوع الموجود فلو لم يكن اصالة عدم الاشتراط معتبرة فلا فرق بين ما نحن فيه وما سبق وبعد هذا القول انه لا شك فى تطرق الشك فى اشتراط الاخص وهو يستلزم تطرق الشك فى وجود الشرط بعد وجود الفرد المغاير للاخص المشكوك فيه كما هو المفروض قضية ان الشك فى حكم شيء نوعا يستلزم تطرق الشك الشخصى فى حكم الشيء عند وجوده ولعل من جرى على القول بكون الشك فى المقام من باب الشك فى الاشتراط لم يتفطن بتعقب الشك فى الاشتراط بالشك فى وجود الشرط ومن جرى على القول بكون الشك فى المقام من باب الشك فى وجود الشرط لم يتفطن بسبق الشك فى الاشتراط وبعد هذا اقول ان القول الاول ان كان المدار فيه على التمسك باصالة عدم وجود الشرط على استصحاب عدم الوجود ففيه ان استصحاب عدم وجود الشرط انما يأتى لو كان الشك فى حدوث الشرط سواء كان معنا مبينا او مجملا والمفروض فى المقام كون الشك فى اشتراط الموجود مع انه قد يكون الحالة السابقة هى وجود الشرط كما لو كان الشخص متمكنا من التصرف فى المال الزكوى ثم عرض منع المانع عن التصرف فى ذلك بناء على الشك فى صدق التمكن بعد عروض المنع حيث انه يتطرق الشك فى شرط وجوب الزكوة اعنى التمكن من التصرف والشك مسبوق بوجود الشرط لفرض سبق التمكن على انه قد يكون ما يوجب

الشك فى وجوب الزكوة مساوقا لوجود المال الزكوى كما لو كان المال الزكوى مقرونا بالمنع عن التصرف حين الوجود فلا يأتى الا استصحاب عدم وجود الشرط سابقا على وجود المال من قبيل استصحاب عدم الوصف قبل وجود الذات وهو كما ترى وان كان المدار على اصالة العدم ففيه ان اصل العدم لا يكون معتبرا ولا سيما فى صورة الشك فى وصف الحادث واما القول الثانى فمقتضاه القول بالوجوب لو لم يأت التمسك بالاطلاق من باب اصالة عدم الاشتراط ويظهر فساده بما مر مع ان الامر من باب التقييد بالمجمل فالتمسك بالاطلاق انما يأتى بناء على اعتبار الظن النوعى ولا عبرة به وبما مر يظهر الحال فيما لو شك فى اشتراط الاباحة فيدار الامر بين اصالة عدم الاشتراط واصالة البراءة عن الوجوب والحرمة لو كان الامر دائرا بين الوجوب والاباحة او الحرمة والاباحة وكذا الحال فيما لو شك فى وجود شرط الاباحة وشرطية الموجود للاباحة لو اشترط الاباحة بشيء مضافا الى اصالة عدم وجود شرط الوجوب والحرمة بناء على اعتبار اصالة العدم لو كان الشرط احد الضدين كالفعل والترك لاثبات لهما على تقدير كون عدم احد الضدين عين الاخر ثم انه لو ثبت اشتراط الوجوب بشيء ثم شك فى اشتراط شرط الوجوب بشيء وثبت اشتراط شرط الوجوب بشيء لكن شك فى شرط شرط الوجوب من جهة الاجمال فعلى الاول من جرى على القول باصالة البراءة فى باب الشك فى اشتراط الوجوب يجرى هنا ايضا على القول باصالة البراءة ويحتمل ان يجرى على القول باصالة عدم اشتراط الوجوب فيثبت الوجوب بناء على كون جريانه على القول باصالة البراءة من باب تقديم الشك السببى لكنه بعيد ومن جرى فى الباب المذكور على القول باصالة عدم الاشتراط يجرى هنا على القول باصالة عدم اشتراط شرط الوجوب فينتفى الوجوب الاظهر بعد اعتبار اصالة العدم مضافا الى اصالة البراءة البناء على اصالة عدم اشتراط شرط الوجوب لكون الشك فيه من باب الشك السببى بالنسبة الى الشك فى اشتراط الوجوب مع عدم ما يقتضى اعتبار الشك المسببى لعدم الشك فى اشتراط الوجوب بخلاف الشك فى اشتراط الوجوب حيث انه قد تقدم فيه تقديم الشك السببى والقول باصالة البراءة كيف واعتبار الشك المسببى هنا يقتضى الوجوب ولا يذهب عليك ان الكلام المذكور فى المقام انما يأتى لو كان اطلاق ما دل على الوجوب وكذا اطلاق ما دل على اشتراط الوجوب فى مقام الاجمال واما لو كان كل من الاطلاقين فى مقام البيان فالامر من قبيل ما يأتى فى القسم الثانى على تحقيق كون كل من الاطلاقين فى مقام البيان واما لو كان اطلاق ما دل على الوجوب فى مقامها

البيان وكان اطلاق مادل على اشتراط الوجوب في مقام الاجمال فعلى القول باعتبار الظن الشخصي لابد من
العمل بالاصل واما على القول باعتبار الظن النوعي فلابد من البناء على اطلاق مادل على اطلاق مادل
على الوجوب لعدم اعتبار اطلاق مادل على اشتراط الوجوب واما لو كان اطلاق مادل على الوجوب في
مقام الاجمال وكان اطلاق مادل على اشتراط الوجوب في مقام البيان فعلى القول باعتبار الظن الشخصي لابد
من العمل بالاصل واما على القول باعتبار الظن النوعي لابد من البناء على اطلاق مادل على اشتراط الوجوب
لعدم اعتبار اطلاق مادل على الوجوب اما على الثاني فاما ان يكون الاجمال من جهة التردد بين المتباينين
او يكون الاجمال من جهة التردد بين الاعم والاخص اما على الاول فالمدار على اصل البراءة على تقدير انتفاء
احد المتباينين وكليهما لعدم ثبوت الوجوب اما على تقدير وجودهما ووجود الشرط فلا اشكال في الوجوب
واما على الثاني فالكلام فيما يتاتى في صورة وجود الفرد المغاير للفرد الاخص من الاعم اي الفرد
الفرد المشكوك فيه لكن لا اشكال فيه بناء على اعتبار الظن الشخصي لعدم ثبوت الوجوب ولا ثبوت الاشتراط
في صورة وجود الفرد المشكوك فيه كما هو المفروض فالمدار على اصل البراءة واما بناء على اعتبار الظن
النوعي فيتاتى الاشكال من جهة البناء على اطلاق الوجوب بتقييد شرط الوجوب والبناء على اطلاق الاشتراط
بتقييد الوجوب والاظهر الاخير نظرا الى ان الشك مما يوجب الفتور في اشتراط شرط الوجوب لا اطلاقا
ولا يوجب الفتور في اشتراط الوجوب بلا تبع الفتور في اشتراط شرط الوجوب اذ اشتراط شرط الوجوب لو ثبت
لكان مقويا للوجوب لكن لو لم يثبت لما كان شرط الوجوب يقتضي اشتراط الوجوب فهو من هذه الجهة عدم ثبوت
يكون موجبا للفتور في الوجوب وبوجه اخر الشك في اشتراط الوجوب ناش من الشك في اشتراط شرط
الوجوب والشك الثاني من باب الشك السببي فلما بني على عدم اعتبار الشك السببي يقتضي اعتبار
الظن النوعي فلابد من الجريان على مقتضاه في الشك السببي ومقتضاه عدم اعتبار الشك المسببي المبني
على اشتراط الوجوب مبني على اشتراط الوجوب فالحال نظير الحال في تعارض الاستصحاب الوارد
والمورود فكما يقدم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود فكذا يقدم عدم اشتراط شرط
الوجوب على عدم اشتراط الوجوب ويبني على الوجوب لا يذهب عليك ان ما ذكر انما يتم لو كان اطلاق
مادل على الوجوب وكذا اطلاق مادل على اشتراط الوجوب في مقام البيان اما لو كان كل من الاطلاقين او
احدهما في مقام الاجمال فالامر كما تقدم في القسم الاول ويشبه القسم الاول ما لو وقع التعارض بالعموم

والخصوص المطلق وكان للاخص نوع عموم وتردد فرد بين خروجه عن الاعم بدخوله في الاخص وخروجه
عن الاخص بدخوله في الاعم كما لو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم النحويين وشك في نحوي بين دخوله في الاكرام
بان قيل اكرم زيدا النحوي وعدمه ويشبه القسم الثاني ما لو كان تردد الفرد في الفرض المذكور بين
خروجه عن الاعم او الاخص من جهة ورود مخصص للاخص مردد بين الاعم والاخص بان كان الشك
في المخصص لا التخصيص كما هو الحال في الفرض السابق مع كون الفرد المشار اليه فردا للاعم اعني
المخصص للاخص مغايرا للفرد الاخص منه لكن لو تردد الامر في فرد موضوعا بين الخروج عن الاعم
او الاخص لا الخروج عن حكم الاعم وحكم الاخص كما لو شك في صدق طين قبر الحسين عليه السلام
على الطين الموضوع على القبر فيبنى على الاعم وحرمة الطين المذكور
بناء على اعتبار الظن النوعي لكنه فيما لو كان التردد من جهة
الشبهة في الموضوع صدقا او شمولا لا مطلقا
لعدم اعتبار الظن النوعي في الشبهة في
الموضوع مصداقا
والله العالم

رسالة في الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلف به مما صنفها سلطان المحققين المدقق العلامة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله تعالى ... (سطر البسملة)

وبعد فهذه رسالة في الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلف به وهو من مهمات الطالب مهمات المآرب وتهذيبه فيه مناهج وشوارع في كثير من موارد الخلاف من العباد الى المعالم والمدارك ومنجى السالك في المعارك عن مسالك المهالك وتجريده فيه تبصرة وتذكرة وذكرى وارشاد مفيد لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وكشف الغطاء والقناع عن الرموز عن بيان سرائره يوجب التنقيح واحكام الاحكام وشرح حاله كاشف اللثام وقاطع الاوهام في مطارح الافهام ومزالق الاقدام ولم يسبقني الى رسم الرتبة الراجحة فيما اعلم من الاصحاب بل لم اظفر بعقد كلام ورسم عنوان في الباب اسئل الله سبحانه الهداية الى نهج الحق ومنهج الرشاد وهو نهاية المسئول والمطلب غاية المراد فنقول انه لا شك في ان الشك في تعلق التكليف بالموضوع من باب الشك في التكليف كما انه لا شك في ان الشك في الجزئية والشرطية والمانعية للعبادة في المكلف به من باب الشك في المكلف به وربما ياتي الاشكال في موارد تظهر فيما ياتي فاعلم ان مقتضى كلام جماعة كون المدار في الشك في المكلف به على مجرد ثبوت تعلق التكليف بالموضوع من باب الشك في صدور التكليف تعلقه بالموضوع كالعلامة الخوانساري حيث جعل الشك في شمول المس للمستر بالكم وعدم اختصاصه بالمس بالجسد على تقدير عدم ظهوره في المس بالجسد من باب الشك

في المكلف به والسيد السند المحسن الكاظمي حيث عده من الاحتياط اللازم مع كون الاحتياط بالترك ما اذا كان الحكم الشرعي التحريم وحصل الشك في اندراج بعض الجزئيات تحته كالشك في اندراج بعض الاصوات تحت الغناء المعلوم تحريمه والسيد السند العلي فيما ياتي من تفصيله في باب الفضة المغشوشة بوجوب الاحتياط لو علم ببلوغ القدر الخالص النصاب وشك في مقداره لكون الامر من باب الشك في المكلف به بخلاف ما لو كان الشك في اصل بلوغ الخالص النصاب فانه يبنى على اصل البراءة لكون الامر من باب الشك في التكليف لكن يمكن ان يكون القول بوجوب الاحتياط من السيد المشار اليه في الصورة المشار اليها مبنيا على ما ياتي بعيد هذا وبعض الاصحاب حيث تمسك في تعميم حجية الظن بقاعدة الاشتغال بناء على ان الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن وهو مقتضى القول بوجوب تحصيل العلم بالاعلمية على المقلد من باب الاحتياط لو شك في الاعلمية وكذا ما قد يتمسك في باب مفروحات الشعر بناء على النجاسة عند تردد الامر بين الاقل والاكثر بقاعدة الاشتغال لكن يمكن ان يكون التمسك المزبور مبنيا على ان المدار على مورد الابتلاء كما ياتي القول به عن عنجا لكن لا ياتي في مثل المقام اغلال التكليف الى التعدد ولا يكفي الاغلال في جريان اصل البراءة في المشكوك فيه من التعدد وهو مقتضى ما له من قال في باب قضاء الصلوات الفائتة المعلومة عينا المشكوكة عددا بوجوب الاحتياط كما هو المشهور كما ياتي لكن يمكن ان يكون المقالة المذكورة مخرجة على ما سمعت انفا ويقتضي القول بالانسداد لا فيما لو تلف احد المشتبهين على وجوب الاجتناب عن الباقي بقاعدة الاشتغال ومقتضى ما جرى عليه السيد السند النجفي حيث جرى في باب تداخل الاسباب على اصالة التداخل لان الاصل اتحاد التكليف دون التعدد وكون المدار في الشك في المكلف به على ثبوت التكليف في مورد الابتلاء وهو مقتضى صنيعة الوالد الماجد حيث حكم فيما لو امر بالمطلق على القول بعدم انصرافه الى الفرد الشائع بعدم وجوب الفرد النادر بناء على اصالة البراءة في باب الشك في التكليف لكن مقتضى ما جرى عليه في باب تداخل الاسباب القول بالاول حيث انه بنى على اصالة عدم التداخل استنادا الى ان كلا من الاوامر العديدة يقتضي شيئا ويطلب منه مامورا به لا محالة فان المفروضات بعضها المردد مؤكدا للاخر ولا

رسالة في الفرق بين الشك في التكليف

لوكانا مثنا قبين امرآة ثم لا فثبت بالعر الاول للمأمور به الاول وبالثاني للثاني فاذا تبين ان كلا من الاولين له متعلق ومدلول ومطلوب غاية المحاذات والاشتراك ان يقال ان المطلوب بكل امر يحصل الامتثال به بمجرد الاتيان بالماهية اولا مثلا اذا قال ان شككت بين الاربع والخمس فاسجد سجدتي السهو وشككنا ان الامتثال بهما يتحقق بمجرد سجدة او لا فنقول لما ثبت ان كل امر يقتضي سببا ولم نعلم ان بشئ منها يحصل الامتثال الجميع او يلزم التعدد فاستصحاب الاشتغال يقتضي التعدد الى ان يحصل البراءة اليقينية كما قبل ايجاد السجدة مطلقا كان عدم وجود المأمور به مجزوما به فبعد سجدة واحدة يكون العدم مستصحبا حتى يثبت وجوده فاستصحاب الاشتغال وعدم وجود المأمور به يقتضي التعدد وبالجملة كلما كان الشك في توجه الخطاب وتعلق الحكم فاستصحاب البراءة والعدم الشرعي حاكم بعدم الثاني ما لو تعلق الحكم بشئ وشك في حصول المكلف به فمقتضى الاستصحاب هنا بقاء الاشتغال الى البقاء في عهدة التكليف فيلزم البراءة اليقينية وهو لا يحصل الا بالتعدد فمقتضى استصحاب الاشتغال عدم الاكتفاء بفعل واحد وعدم التداخل ويمكن ان يقال ان مرجع كلام الوالد الماجد الى ثبوت تعلق الحكم بالموضوعات شخصا لا نوعا والمقصود بكون المدار في الشك في المكلف به على تعلق الحكم بالموضوع انما هو تعلق الحكم بالموضوع نوعا فكلام الوالد الماجد في باب تداخل الاسباب لا يقتضي القول بكون المدار في الشك في المكلف به على تعلق الحكم بالموضوع نعم ينافي الكلام معه في ان مرجع الامر الى الشك في شمول الاوامر لصورة الاتيان بالواحد على وجه التقريب لو كان المأمور به من الواجبات التعبدية فمرجع الامر الى الشك في وحدة التكليف وتعدده والتكليف الواحد انما ثبت بالاجماع والا فمقتضى الاصل عدم وجود شئ راسا ولا دليل على ما يزيد على الواحد فاصل البراءة يقتضي جواز الاكتفاء بالواحد وربما يتوهم ان قيام الاجماع على وجوب الاتيان بالفعل الواحد يكشف عن فهم شمول الاطلاقات لحالة الاجتماع فلا بد من الاحتياط نظير ما اورد نافي محله على ما ذكره المحقق القمي من ان التكليف بالواقع حال امتناع العلم بالواقع يمنع مقتضى الاصل عدم وجوب الصلوة مثلا راسا الشك في بعض مقدماتها حيث ان الشك في الجزء مثلا يوجب الشك في الكل وعدم العلم بالماهية فقضية ان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين نعم مقتضى قيام الاجماع على حجية ظن المجتهد وجوب الاتيان بما ثبت بالظن الاجتهادي في باب الصلوة من باب فهم

والشك في المكلف به

شمول اطلاقات الامر بالصلوة لصورة الشك وامتناع العلم بالصلوة لا ثبوت الحكم الثانوي حال الجهل وهو ممنوع بانه لو كان الاجماع من باب فهم شمول الاطلاقات لحال الجهل وامتناع العلم الكلي الاتيان بالمتعدد وان قلت ان القول بالتداخل من باب دعوى كفاية الفعل الواحد في امتثال الاوامر المتعددة قلت مرجع القول بالتداخل على هذا الى كفاية الفعل الواحد من باب الظن الاجتهادي ولا وامر الثابتة لطرد وجوبها حال الجهل اجتهادا والكلام في صورة الشك في مقام الاجتهاد بالشك في لزوم وجوب المأمور به بالاوامر في حال الاجتماع مع انه لا مجال لكشف الاجماع عن شمول الاطلاق لحال الشك للزوم اجتماع الشك والعلم للزوم الشك في الشمول والعلم بالشمول بخلاف صورة الشك في الجزئية ونحوها اذ الشك فيها في موضوع الحكم والعلم بشمول اطلاق الامر ومراد الحكم اعني الوجوب في الجملة في حال الاجتماع غيرها لان الشك في الشمول وشمول الاطلاق في حال الاجتماع لا يرتبط بحالة الشك في شمول الاطلاقات وبعد هذا اقول ان اطلاقات الاوامر لا تشمل حالة الاجتماع نظير ان اطلاق الامر بالشئ لا يشمل حالة اجتماع الفردين المتنافيين من فرد للشئ مثلا لو قيل انقذ الغريق فهو لا يشمل صورة تعدد الغريق وعدم امكان انقاذ كل واحد من المتعدد ولكن العقل يستقل بانه لا فرق بين الواحد في حال الانفراد والواحد في حال الاجتماع مع كون المفروض عدم اشتراطه بالانفراد فبعد اطلاع العقل على وجوب انقاذ الغريق الواحد في حال الانفراد مع عدم ثبوت اشتراطه بالانفراد يحكم العقل بوجوب انقاذ احد الغريقين تخييرا وهذا من باب حكم العقل بعد الخطاب بشئ اخرى بشرط الخطاب نظير حكم العقل بوجوب المقدمة بعد تعلق الامر بذي المقدمة بناء على الظاهر من اكثر كلمات القائلين بالوجوب انما هو دعوى استقلال العقل بالوجوب كيف لا وقد احتج المحقق السبزواري على الوجوب بان حقيقة التكليف عند العدلية هي ارادة الفعل على جهة الابتلاء بشرط الاعلام فالذي عليه مدار الاطاعة والعصيان هي الارادة المتعلقة بشئ فالالفاظ انما هي علائم دالة عليها والعلامة قد تكون شيئا اخر من دلالة العقل ونصب قرينة اخرى لكن بما يستفاد من شيخنا البهائي في تعليقات الزبدة القول بالوجوب من باب دلالة اللفظ بانضمام العقل حيث انه اجاب عما استدل به على عدم الوجوب من انا نامر عبدنا بالفعل مع غفلتنا عما يتوقف عليه من الافعال فكيف يكون تلك الافعال واجبة عليه مع انا ذاهلون عنها فضلا عن ايجابها بانه قد يستنبط من

رسالة في الفرق بين الشك في التكليف

امر باشياء مرتبا باخر وان لم نقصده وقال وسيجئ في بحث المفهوم والمنطوق ما يرشد الى ذلك ومن الظاهر ٥
بل بلا اشكال ان غرضه بالاشارة الى دلالة الاشارة كما هو مقتضى ما صنعه ظاهر الفاضل الجواد حيث
عبر الاول بانه قد يستنبط من امر بشئ امر باخر كما في دلالة الاشارة والثاني قال وسنبين ذلك
في بحث المفهوم والمنطوق عند دلالة الاشارة وربما يستفاد من بعض كلمات السيد السند
الماجد دلالة الامر بذي المقدمة بنفسه على وجوب المقدمة كقوله في بعض ادلته على الوجوب هذا
الاشتمال مفهوم من تعلق الخطاب بالواجب المطلق فيكون وجوبها مفهوما منه تبعا وقوله في بعض
اخر من الادلة على الوجوب وهو مفهوم من الامر بالفعل فالامر يدل على وجوبها تبعا ففي المقام يحكم
العقل بوجوب الفعل الواحد ولا يحكم بوجوب الزائد بل يحكم بعدم الوجوب من باب اصل البراءة و
الفرق بين المقام وصورة تعارض الفردين من المطلق امكان الجمع هنا دون الصورة المذكورة وبعد
هذا اقول ان ما ذكره الوالد الماجد من الاستصحاب لا يتاتى فيما لو اتفق الاسباب دفعة واحدة
وبعد ما مر اقول انه يمكن القول بان مقتضى اصل البراءة جواز ترك الكل راسا على حسب فرض الشك
في شمول الاطلاقات والاجماع انما يثبت الحكم ولا يثبت وجوب الفعل الواحد على الشاك فلا يمانع عن
اجراء اصل البراءة نعم لو حكم بوجوب الاتيان بالفعل الواحد من باب الاحتياط لا التداخل الواقعي فلا
مجال لاجراء اصل البراءة واين ذلك من الاجماع نظير ما حررناه في محله في باب تردد الواجب بين المتباينين
كتردد الصلوة بين الظهر والجمعة من باب الاجماع المركب من ان كل واحد من شطري الاجماع انما
يحكم بالحكم الواقعي كما لا دلالة فيه على حكم الشطر الاخر فلا دلالة فيه على حال التعارض وحكم من اطلع على
الشطر الاخر كما ان الخبر الواحد مثلا انما يدل على الحكم الواقعي ولا دلالة فيه على صورة التعارض
بل لا دلالة في المادة على الهيئة ابدا فلا دلالة في الاجماع البسيط المنتزع من الاجماع المركب على حال الجاهل
كيف لا ولا مجال للجاهل ونحال المنتزع من المنتزع عنه فوجوب الواجب الواقعي في حق الجاهل غير ثابت
اذ الاجماع البسيط انما يثبت الحكم الواقعي والقدر المتيقن من لزوم امتثاله انما هو على العالم وطرده
في حق الجاهل غير ثابت وان قلت انه لو ثبت وجوب الفعل الواحد واقعا فيجب امتثاله قلت ان الحكم
الواقعي بمجرده لا يجب امتثاله ما لم يتم دليل معتبر موجب لمعرفته او بدله دليل من العقل او النقل على
وجوب الاحتياط في المقام وبعض ما استدل به الاخباريون على وجوب الاحتياط في شبهة الحرمة

مما نص

والشك في المكلف به

مما لا نص فيه مدفوع بما حررناه في محله فلا دلالة للنقل ايضا على وجوب الاحتياط في المقام مع انه
لو فرضنا حكم العقل بوجوب الاحتياط في المقام بملاحظة دخول الحكم الواقعي في البين لكن بعد ملاحظة
عدم وجوب امتثال الحكم الواقعي في طائفة من الموارد كشبهة الحرمة وشبهة الوجوب مما لا نص
فيه والشبهة المفردة الموضوعية في الشك في الحرمة وشبهة غير المحصور يحصل السكوت والفتور
للعقل لكن حكم العقل بعدم الفرق بين الواحد في حال الانفراد وفي حال الاجتماع انما يقتضي الوجوب
في المقام وبهذا يفترق المقام عن تردد الواجب بين المتباينين لاشتباه الواجب الواحد بالواجب واقعا بالكلية
بخلاف المقام لفرض كفاية الواحد عن بعض الواجبات بلا كلام وقد انجر الكلام الى الكلام من باب المناسبة
ونطرق الخروج عن المقصود لكن تحرير المطالب مطلوب ومرغوب على كل حال فلنعد الى ما كنا بصدده
فنقول انه يقتضي القول بكون المدار في الشك في المكلف به على ثبوت التكليف في مورد الابتلاء
ما وقع لبعض الاصحاب حيث جعل الشك في شمول النهي عنه لبعض الافراد من باب الشك في التكليف
وهو مقتضى مقالة من قال في قضاء الصلوة الفائتة عينا والمشكوكة عددا بجواز الاقتصار على ما يتيقن
فواته عملا باصل البراءة كالمقدس وصاحب المدارك والذخيرة كما ياتي الا ان المقالة المذكورة مبنية
على دعوى تعدد التكليف وكفاية اخلال التكليف الى المتعدد في جريان اصل البراءة في المشكوك فيه
من المتعدد والتحقيق ان يقال انه لم يرد لفظ الشك في التكليف والشك في المكلف به في نص حتى يفحص
عن مصداقهما وندقق في المصداق فالمناسب فيما لو كان الشك في ثبوت التكليف في واقعة الابتلاء
بعد تعلق التكليف بالموضوع ان يلاحظ ان ادلة اصل البراءة فيما لا شك في كونه من باب الشك في
التكليف كما لو كان الشك في تعلق التكليف بالموضوع تجري في الشك المزبور او يجري فيه ادلة وجوب
الاحتياط فيما لا شك في كونه من باب الشك في المكلف به كما لو كان الشك في الجزئية والشرطية و
المانعية ولا خفاء في ان استصحاب الاشتغال وهو من ادلة وجوب الاحتياط لا يجري في الفرض
المفروض لعدم سبق اشتغال الذمة اذ بمجرد تعلق الحكم بالموضوع لا يوجب اشتغال ذمة المكلف
وكذا الحال في حكم العقل بوجوب الاحتياط مع الشك في الاشتغال في واقعة الابتلاء بل استصحاب
الاشتغال مع قطع النظر عن الاستدلال به على وجوب الاحتياط في باب الشك في الجزئية واخويها
في كل مورد امكن جريانه فيه يكون جريانه فيه مرشدا كاملا ودليلا قويا على كون الشك من باب الشك

التكليف

رسالة في الفرق بين الشك في التكليف

في المكلف به لمنافاة كون الشك من باب الشك في التكليف مع جريان استصحاب التكليف المقصود باستصحاب الاشتغال فيما جرى فيه بعين كون الشك من باب الشك في المكلف به فلا ينبغي لارباب في كون المدار في الشك في التكليف والمكلف به على وحدة الابتلاء بل نقول ان المدار في مورد الابتلاء على حال الشخص مثلا لو تعدد التكليف بشيء وتردد المكلف به بين ماهيتين مختلفتين يكون الشك من باب الشك في التكليف لعدم ثبوت التكليف بالنسبة الى الجاهل وان علم كون الحكم في الواقع احد الحكمين بل نقول ان المدار في مورد الابتلاء على جواز رجوع التكليف الى تكليف متعدد وعدمه فلو رجع التكليف الى تكليف متعدد فالامر من باب الشك في التكليف ولا بد في الشك في المكلف به من عدم رجوع التكليف الى تكليف متعدد فلو كان للشخص فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ القدر الخالص النصاب وشك في مقداره يكون الامر من باب الشك في التكليف لرجوع الامر الى تعدد التكليف كون التكليف بالزكوة في كل نصاب تكليفا على حدة كيف لا ولا ريب في صحة الامر في كل نصاب بتعدد الا ان يقال ان تحليل التكليف في نصابين الى تكليفين غير متجه والاوجه التحليل في كل من النصاب الى احاد العدد فما جرى عليه السيد السند العلي من القول بالاحتياط فيما ذكر لكون الامر من باب الشك في المكلف به بخلاف ما لو كان الشك في اصل بلوغ الخالص النصاب فانه يبني على اصالة البراءة لكون الشك من باب الشك في التكليف ليس على ما ينبغي ولو شك في عدد الصلوة الفائتة المعلومة عينا فالشك في القدر الزائد على القدر المتيقن من باب الشك في التكليف فقد احسن المقدس صاحب المدارك والذخيرة حيث حكموا بلزوم قضاء ما تيقن فواته عملا باصالة البراءة لكن المشهور القول بلزوم الاحتياط تعليلا من غير واحد بقاعدة الاشتغال وليس بالوجه وكذا ما جرى عليه بعض من التفصيل بين ما لو حصل الشك في الفوائت بشك من دون سبق العلم فيكتفي الا على القدر المتيقن فواته لكون الشك من باب الشك في التكليف وما لو حصل اليقين بالفوائت ثم عرض الشك للنسيان فيجب الاحتياط لكون الشك من باب الشك في المكلف به وربما يتأتى الاشكال فيما لو شك في مقدار النصاب الواحد من باب الشبهة الحكمية في كون الشك من باب الشك في التكليف او من باب الشك في المكلف به والاظهر الثاني لصحة التمسك باستصحاب الاشتغال بل حكم العقل بوجوب الاحتياط من باب حكمه باستدعاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية على

القول

والشك في المكلف به

القول بوجوب الاحتياط في المقام بناء على صحة التمسك بما على وجوب الاحتياط في باب الشك في الجزئية واخويها اي الارتباطيات بناء على ما تقدم من تحكيم جريان ادلة وجوب الاحتياط في باب الشك في الجزئية واخويها في الارتباطيات في مورد الشك بكون الشك من الشك في المكلف به بل قد سمعت ان جريان استصحاب الاشتغال في كل مورد امكن جريانه فيه بناء على جريانه في باب الشك في الجزئية واخويها في الارتباطيات يدل دلالة كاملة مع قطع النظر عن الاشتغال على وجوب الاحتياط في باب الشك في الجزئية واخويها في الارتباطيات على كون الشك من باب الشك في المكلف به مع انه لا شيء في المقام يوجب كون الشك من باب الشك في التكليف غير انحلال التكليف بخمسة دراهم مثلا الى خمسة تكاليف ولا خفاء في استهجان تجنيس التكليف والامر مقتضاه اتحاد التكليف وكون الشك من باب الشك في المكلف به على ان انحلال التكليف في كل الى متعدد لا يجدي بمجرده في اطراد حكم العقل بالبراءة بواسطة الحكم بقبح العقاب بلا بيان وهو العمدة في مدرك اصل البراءة بل لا يحكم العقل بقبح العقاب في صورة الاخلال وما ينفع فيه الجدوى هو اطراد حكم العقل لا كون الشك من باب الشك في التكليف لامكان اختلاف حكم الشك في التكليف فيما لو كان الشك فيه من باب الشك في التكليف ابتداء وما كان الشك فيه من باب الشك في التكليف بالارجاع بالاخرة مضافا الى انه لو كان النصاب في الموزون اعني الغلات الاربع فالاخلال في غاية الاشكال بل لا مجال للاخلال بلا اشكال ثم نقول ان الانسب التفصيل في باب الفضة المغشوشة في صورة الشك في بلوغ الفضة الخالصة الى النصاب الثاني بين صورة التملك التدريجي والتملك دفعة والقول بكون الشك في الاول من باب الشك في التكليف وكون الشك في الثاني من باب الشك في المكلف به وايضا نقول ان الانسب التفصيل المذكور واعني التفصيل بين التدريج والدفعة وفاقا للبعض في باب اشتباه مقدار الدين المعلوم ثبوت الاشتغال به اجمالا بين الاقل والاكثر بكون الشك في صورة التدريج من باب الشك في التكليف وكون الشك في صورة الدفعة من باب الشك في المكلف به بل نقول انه في باب الشك في عدد الصلوة الفائتة المعلومة عينا لو اتى بما يكون بعدد الامر ان يخاطب كل ما بقضائها او اتحاد الامر ان يخاطب بقضاء ما فات بل يمكن تحليل التكليف في الثاني الى المتعدد الا ان كون الامر من باب الشك في المكلف به بحاله استصحاب الاشتغال بل حكم العقل بوجوب الاحتياط بتمامه

على جريانهما في باب الشك في الجزئية واخيتها في الارتباطيات لكن الاظهر ان يقال ان الامر في المقام من
باب تعدد الامر والشك من باب الشك في التكليف اذ الامر بالقضاء لم يقع دفعة بل انما تعلق على حسب
فوت الفائتة فلا مجال للكلام في الاخلال في صورة وحدة الامر بما سمعت يظهر انه لو شك في مقدار
الزكوة في النصاب الواحد من باب الشبهة الحكمية يكون الشك من باب الشك في المكلف به الا ان يقال انه ربما
قيل بكون الشك في ذلك من باب الشك في التكليف ويمكن ان يتوهم كون الشك هنا من باب الشك في
المكلف به مع كون الشك في بلوغ الفضة الخالصة الى النصاب الثاني من باب الشك في التكليف لو كان
التملك بالتدريج وليس على ما ينبغي يظهر بما سمعت ايضا انه لو شك في شمول المنهي عنه لبعض
الافراد او صدقه عليه يكون الشك من باب الشك في التكليف على تقدير اجتماعه مع ما كان المنهي عنه
شاملا له او صادقا عليه ففي الاول لا يجب ترك المشكوك فيه شمولا او صدقا واما الثاني فيجب فيه
ترك المشكوك فيه بناء على وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به اللهم الا ان يدعى القطع بعدم
الفرق في حال المشكوك فيه بين صورة الانفراد والاجتماع او يقال ان توجه الحرمة الى الفرد المتيقن
متيقن وتوجهها الى الفرد المشكوك فيه مشكوك فيه والامر من باب الشك في وحدة التكليف وتعدده
والاصل يقتضي البناء على العدم في الفرد المشكوك فيه الا ان يقال ان التكليف في مورد الابتلاء
يتوجه الى الطبيعة كما هو الحال في الخطابات اللفظية فلما ثبت توجه الحرمة الى الطبيعة فبعد
الامساك عن الفرد المتيقن وارتكاب الفرد المشكوك فيه يكون الفراغ مشكوكا فيه فمقتضى قاعدة
الاشتغال ترك الفرد المشكوك فيه ويقتضيه ايضا استصحاب الاشتغال وتلخيص المقال على
نحو خال ان يقال انه سياتي الكلام في ان المدار في الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلف
به على الشك في تعلق التكليف في واقعة الابتلاء ابتداء في باب الشك في التكليف وثبوت التكليف
مع الشك في بعض شئون ما تعلق به التكليف في واقعة الابتلاء في باب الشك في المكلف به ويكفي في
الشك في التكليف خلال التكليف الثابت في واقعة الابتلاء الى تعدد التكليف وتحقيق الحال انه
سياتي الكلام تارة في جواز الاخلال واخرى في كفاية الاخلال في كون الشك في باب الشك في التكليف
والكلام في اطراد اصالة البراءة بناء على الاخلال وعدمه بوجوب الاحتياط اما الاول فهو على
اقسام احدها ما لم يتعدد فيه التكليف راسا كما لو شك في مقدار الزكوة في الشك في الجزئية

في النصاب الواحد من باب الشبهة الحكمية في النقدين وفي الغلات والاظهر ههنا جواز الاخلال
ولا سيما لو كان الامر من باب الاخوذات كما في الغلات بل لا مجال فيه للتحليل والاخلال وان قلت
ان المفروض حصول الثواب والامتثال على حسب ما ياتي به المكلف من الزكوة في نصابها وليس هذا
الا من جهة الاخلال الى تعدد التكليف قلنا ان حصول الامتثال ممنوع بل مقطوع العدم اذ الا
خلال انما يكون بحكم العقل والمدار في امتثال الامر على موافقة مدلوله ولا شك في عدم الاخلال
الامر عرفا الى تعدد التكليف نعم الاتيان بالبعض يوجب سقوط الامر بالمجموع والمرجع الى التقييد
كما هو الحال في سائر موارد السقوط ثانيها ما ثبت تعدد التكليف فيه في بعض الاحوال كما لو
شك في بلوغ الفضة الخالصة الى النصاب الثاني مع فرض كون التملك دفعة لا نفصال الامر بالزكوة
في النصاب الاول على تقدير تحصله قبل النصاب الثاني واداء الزكوة وتملك النصاب الثاني بعد
تملك النصاب الاول واداء الزكوة والاظهر فيه ايضا جواز الاخلال وعدم الفرق بينه وبين القسم
الاول نعم على تقدير كون التملك للفضة المغشوشة بالتدريج فالشك من باب الشك في التكليف
فالامر في باب الدين المشكوك مقداره من باب الشك في التكليف لو كان بالتدريج ومن باب الشك
في المكلف به لو كان دفعة ثالثها ما يمكن فيه القول بتعدد التكليف وكذا بوحدته مع القول بالاخلال
نحو قضاء الفائتة المعلومة عينا المجهولة عددا حيث انه يمكن فيه القول بتعدد الخطاب بكل فائتة
ووحدة الخطاب بقضاء ما فات وتحليله الى تعدد الامر بالقضاء والاظهر كون الامر فيه من باب تعدد
الامر لكون الامر من باب التدريج لتعقيب كل فوت بالقضاء فالشك من باب الشك في التكليف بلا
شك رابعها ما تعدد فيه التكليف ولا مجال فيه للوحدة والاخلال كما هو الحال في باب تداخل
الاسباب والامر فيه من باب الشك في التكليف بلا ارتياب واما الثاني فالاظهر عدم كفاية الا
خلال في كون الشك من باب الشك في التكليف الى استصحاب الاشتغال وهو ينافي ويناقض
كون الشك من باب الشك في التكليف مضافا الى الاستناد اليه فيما لا شك في كونه من باب الشك
في المكلف به اعني الشك في الجزئية واخيتها في الارتباطيات فاطراده علامة كون الامر من باب
الشك في المكلف به ويمكن ان يقال ان التمسك باستصحاب الاشتغال في المقام مبني على عدم
الاستصحاب فيما لو كان المتيقن في الزمان الاول معلوما بالاجمال كما لو علم بوجود عين منكرة

رسالة في الفرق بين الشك في التكليف

في الدار وعلم بخروج جماعة منكرة ايضا عن الدار وشك في بقاء احد في الدار لكن الظاهر من اخبار اليقين كون المتيقن في الزمان الاول معلوما بالتفصيل ولا ينافي ذلك اعتبار الاستصحاب في باب الشك في اقتضاء المقتضي كما هو الاظهر اذ الاجمال هنا في جانب العرض وثمة في جانب الطول اذ الشك في باب الشك في اقتضاء المقتضي في امكان بقاء المستصحب وعدمه لكن يمكن ان يقال ان جريان الاستصحاب في المقام على تقدير كون الامر من باب الشك في المكلف به وعدم الحجية امر آخر فلا يبقى في المقام من البناء على الاحتياط بواسطة قاعدة الاشتغال الجاري في الشك في الجزئية واختيها في الارتباطيات فعلى الاحتياط غاية الامر عدم اطراد الاستصحاب في الباب لو قال بعدم حجية الاستصحاب في صورة اجمال المستصحب عرضا والا فيجري الاستصحاب في الباب ايضا واما الثالث فالاظهر وجوب الاحتياط فيه بناء على وجوب الاحتياط في باب الشك في الجزئية واختيها في الارتباطيات ولو كان الامر من باب الشك في التكليف لجرى الاستصحاب وحكم العقل بناء على تمامية الاستناد اليهما على وجوب الاحتياط في الارتباطيات نعم اعتبار الاستصحاب في الباب مبني على اعتبار الاستصحاب في المجمل والقول بالاصل لا يرتبط والاقتصار على ما ثبت ممن يقول بوجوب الاحتياط في الشك في الجزئية واختيها في الارتباطيات مبني على تحليل التكليف الى تعدد التكليف كيف ولو تردد الامر بين القصر والاتمام لا مجال لان يقال ان التعدد الثابت وجوب القصر والاصل برائة الذمة عن الزائد وبعد فاقول انه لو تعلق الامر بعدد فلا شك في عدم اخلال المدلول عرفا وبحسب المراد من اللفظ لكن قد يحكم العقل بكون المعتقد والامر من باب دلالة الاشارة بناء على عمومها الكشف اللفظ عن كون هو تعلق الحكم الى كل واحد بحيث لا مدخلية في مطلوبيته للانضمام الى الآخر بوجه كما لو قيل ادد يوني عشرة دراهم حيث ان اداء كل واحد من الدراهم مطلوب في نفس الامر في كل من الواجب النفسي من هذا الباب ما لو قيل عند التصدق لدفع المرض اكرم كل واحد من العلماء درهما فان اكرام كل واحد من العلماء درهما مطلوب ولو لم يكرم غيره وقد يحكم العقل بان اناطة مطلوبية كل بانضمامه الى غيره كما لو تحمل اضعف العلماء وهم عشرة حيث ان اضافة واحد منهم غير مطلوب بلا شك ومن هذا الباب كل من ترح مثله البئر ولا سيما على القول بالنجاسة حيث ان نزح واحد لا يجدي فيه وليس مطلوبية الامر في الجزئية لا ثاني بحصول العدد فكون الامر من باب تعدد المطلوب جميعا او كل واحد من العدد من

باب الجزء الا ان الامر من باب انفصال الاجزاء وان قلنا انه لو اضاف احد دون غيره فالعقاب على عدم اضافة العشرة بل على عدم اضافة التسعة قلت ان هذا ليس دليلا على مطلوبية اضافة الواحد العقاب على عدم اضافة التسعة من قبيل العقاب على ترك طي المسافة عند تركها من المستطيع لاستناد ترك الحج الى ترك طي المسافة والعقاب على ترك الحج في الحقيقة فالعقاب في المثال المذكور على عدم اضافة العشرة لكن لما كان عدم اضافة العشرة مستندا الى عدم اضافة التسعة فالامر في المقام من باب الارتباط الا ان الارتباط ليس من باب الارتباط في الصلوة لكونها من باب المخترع وتوسط بعض الاشياء فيها يوجب الخلل في المقام وقد يشك في كون الامر من باب الاناطة وعدمها فجرى بعضهم على اخلال الامر بالامر بالطبيعة في اتيانها في الوقت وكون القضاء بالفرض الاول وجرى العلامة المجلسي على اخلال الامر بالمركب في منفصل الاجزاء كالعدد الى امرين الامر بالطبيعة المشتركة بين الاحاد والاجزاء والامر بالعدد المخصوص لكنه منع عن قصد القربة في كل واحد من العدد بقصد الخصوصية وجوز قصد القربة بقصد الجزئية ولا يذهب عليك ان الاخلال يقتضي جواز قصد القربة باحاد العدد من حيث الخصوصية وجرى ايضا على الاخلال في صورة تعسر بعض الاجزاء او تعذره وفاقا للوالد الماجد ره ولعله لو قال بالاخلال الى اوامر متعددة كان اولى وبعد فاقول انه لو انحل الامر الى اوامر متعددة وشك من باب الشك بين الاقل والاكثر فالاخلال لا يوجب جواز اجراء اصل البرائة لثبوت التكليف بالمجمل في واقعة الابتلاء فبالنظر الى قاعدة الاشتغال وكذا استصحاب الاشتغال بناء على اعتبار الاستصحاب في المجمل عرضا وبوجه آخر بعد فرض ثبوت الوجوب للشيء على وجه الاجمال لا يختلف الحال بين الارتباط الاجزاء وعدمه فبالنظر الى قاعدة الاشتغال وكذا استصحاب الاشتغال بناء على اعتباره في مثل المقام مع الشك بين الاقل والاكثر ابتداء والامر في المقام دائر بين عد المقام من باب الشك في التكليف وعده من باب الشك في المكلف به والقول بلزوم الاحتياط فيه مبني على القول بلزوم الاحتياط في الارتباطيات لكن الامر في باب قضاء الفائتة من باب تعدد التكليف بلا اشكال والامر فيه نظير الامر في الدين مع التدريج ومن بني على لزوم الاحتياط في ذلك جعل المدار في الشك في المكلف به على مجرد تعلق الحكم بالموضوع ولو اجمالا لتعلق الحكم على الوجوب بالقضاء وبعد يمكن ان يقال انه لا يتاتى في واقعة الابتلاء لفظ حتى ياتي الكلام في الاخلال وعدمه ومرجع الوجوب في باب الاعداد الى وجوب الاقل او الاكثر

ولو على تقدير الاخلال فيختلف الحال في المقام

ويتردد الاشتغال بين الاقل والاكثر والاصل البراءة عن المشكوك فيه ولا ينافي استصحاب الاشتغال في
قاعدة الاشتغال لعدم ثبوت الاشتغال بالنسبة الى المشكوك فيه بخلاف الارتباطيات فان الواجب فيها
شيء واحد ذو شئون فعند الشك فيه جزءا او شرطا او مانعا يتأتى استصحاب وجوبه الا ان يقال ان الامر في
طائفة من الاعدام من باب الارتباط كما يظهر مما مر فعند الاشتغال في الجملة يتأتى استصحاب الاشتغال
وقاعدة الاشتغال فليس الامر في واقعة الابتلاء في باب الاعدام من باب تعدد التكليف على وجه الاطلاق
كما هو مقتضى تلك المقالة وبعد اللتيا والتي قول الحق ان المدار في الفرق بين الشك في التكليف والشك
في المكلف به على تعلق التكليف بالموضوع فلو شك في تعلق التكليف بالموضوع كما في شرب التتن فالشك
من باب الشك في التكليف ويأتي اصل البراءة واما لو ثبت تعلق التكليف بالموضوع فالشك من باب
الشك في المكلف به ويأتي النزاع في وجوب الاحتياط وحكومة اصل البراءة سواء تطرق الشك
في ثبوت التكليف في واقعة الابتلاء كما لو شك في شمول المطلق للفرد النادر في باب الوجوب النفسي
او انحلال التكليف في واقعة الابتلاء الى تكاليف متعددة كما لو شك في متعلق الزكوة اذ ما يحكم فيه
العقل بالبراءة وهو العمدة في مدرك اصل البراءة انما هو ما لو كان الشك في تعلق التكليف بالموضوع
دون ما لو ثبت تعلق التكليف بالموضوع فعلى القول بشمول اطلاق التكاليف لحال عدم امكان
المعرفة لا بد من الاحتياط لقيام الدليل الاجتهادي على التكليف ولزوم الاتيان بالمشكوك فيه من باب المقدمة
العلمية ولو بناء على عدم وجوب مقدمة الواجب قضية للابدية فالحاق الشك في القسمين المذكورين
في القسم الثاني الى الشك في القسم الاول من باب الاشتباه وتحقيق الحال ان الشك في المكلف به لا
بد فيه من ثبوت تعلق التكليف بموضوع في الجملة فما لو كان الشك في اصل تعلق التكليف بالموضوع ف
الشك في التكليف لكن قد اقتصر جماعة على ذلك في باب الشك في المكلف به فيجب الاحتياط على
القول بوجوب الاحتياط في الشك في المكلف به بعد ثبوت تعلق التكليف بالموضوع في الجملة
سواء كان الشك في تنجز التكليف كما في الشك في صدق الموضوع على شيء والشك في شمول
بعض افراده او كان الشك في وحدة المتنجز وتعدده كما في تداخل الاسباب وسواء كان الشك
في الموضوع من باب التردد بين الاعم والاخص مع الارتباط او بدونه كما في الشك في الجزئية او الشرطية
او المانعية للصلوة او الزكوة او التردد بين المتباينين كتردد الواجب في ظهر الجمعة بين صلوة الظهر

وصلوة الجمعة وسواء كان الشك في الموضوع في باب الاستنباط كما فيما ذكر او في باب التحصيل كما في
اداء الدين وقضاء الفائتة وجرى جماعة على كون المدار في ذلك على تنجز التكليف بالموضوع في الواقعة
الابتلائية فينحصر الشك في المكلف به في الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية للصلوة او الشك في
الجزئية او المانعية للزكوة دون الشك في الجزئية لها بناء على انحلال التكليف فيها بحسب الاجزاء
الى تكاليف متعددة والا فالشك في الجزئية لها ايضا من باب الشك في المكلف به وكذلك الشك في
الواجب المردد بين المتباينين فعلى القول بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به انما يقتصر وجوب
الاحتياط في الشك الاول والاخير على الاطلاق وكذا الشك في الاوسط على الاطلاق او في الجملة لكن
يمكن القول بوجوب الاحتياط لو كان الشك في وحدة المتنجز وتعدده بناء على كون المدار في الشك
في المكلف به على الواقعة الابتلائية بكون الامر فيما ذكر من باب الشك في التكليف نظرا الى الاستصحاب
لكن قد تقدم الكلام فيه ولا ريب ان العقل بناء على حكمه بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به
انما يحكم به بمجرد تعلق الحكم بالموضوع واما استصحاب الاشتغال بناء على جريانه في باب الشك في
المكلف به فيختص جريانه بالشك في الجزئية او اخويها للصلوة او الزكوة مطلقا او في الجملة ولا يجري
في صورة الشك في التنجز واعتباره في صورة الشك في وحدة المتنجز وتعدده غير ثابت وكذا الحال
في الشك في الجزئية للزكوة بناء على انحلال التكليف فيها الى تكاليف متعددة **تنبيهات**

في انواع الشك في التكليف من جنس او نوع

الاول ان الشك في التكليف اما في جنسه كما في صورة الشك في الحرمة وما عدا الوجوب او
الوجوب وما عدا الحرمة او في نوعه كما في الشك بين الوجوب والحرمة ابتداء كما لو كان الشك من جهة
عدم النص او اجمال النص حكما كما لو تردد الامر بين الايجاب والتهديد ابتداء او بالاخرة كما لو كان الشك
بين الوجوب والحرمة من جهة اجمال الموضوع كما لو امر بالتحرز عن امر وتردد الامر بين الفعل
والترك

في ان الشك في المكلف به في جانب العرض او الطول

الثاني ان الشك في المكلف به قد يكون في جانب العرض كالشك في الجزئية او الشرطية
والمانعية والشك بين المتباينين كتردد الصلوة يوم الجمعة بين صلوة الظهر وصلوة الجمعة وقد
يكون في جانب الطول كما لو ثبت وجوب شيء الى حدوث غاية مجملة مرددة بين امرين فالشك في جانب
العرض او الطول حيث انه يتأتى الشك على الاول في استمرار الوجوب في صورة وجود احد الامرين مطلقا
لو كانت الغاية دائرة بين امرين متباينين او في صورة وجود المشكوك فيه من الامرين لو كانت الغاية

رسالة في الفرق بين الشك في التكليف

دائر بين الاعم والاخص ووجد الفرد الاخر من الاعم غير ذلك الاخص على [illegible] يتاتى الشك في استمرار
الوجوب لو وجد الامر السابق في الوجود كما لو ثبت وجوب الامساك الى الغروب وتردد الغروب بين
استتار القرص وذهاب الحمرة المشرقية وفرض استتار القرص فانه يتاتى الشك في وجوب الامساك
حال الاستتار الى زوال الحمرة وعدم الوجوب فمقتضى القول بوجوب الاحتياط في باب الشك في
المكلف به وجوب استصحاب الحكم السابق في صورة الشك في المقام كما ان مقتضى القول بحكومة اصل
البراءة في باب الشك في المكلف به عدم وجوب الاستصحاب في المقام ووجوب الاستصحاب في المقام على القول
الاول انما هو من باب حكم العقل القاطع وبهذا يفترق عن الاستصحاب اذ المدار في الاستصحاب على الظن
او اخبار اليقين وحكم العقل القاطع خارج عن الامرين وبما ذكر يظهر الفرق بين التمسك بقاعدة
الاشتغال والتمسك باستصحاب الاشتغال في باب الشك في الجزئية والشرطية والمانعية والشك
بين المتباينين وقد جرى العلامة الخوانساري في صدر كلامه المعروف وقد اتينا بتمام كلامه شارحا
اجزائه في بحث الاستصحاب على وجوب الاحتياط باستصحاب الحكم اذا ثبت استمرار الوجوب الى حدوث الغاية
في الواقع من دون اشتراطه بشيء من العلم بالغاية وغيره اي ثبت استمرار الوجوب لو مع الجهل بالغاية في
صورة وجود ما شك في كونه غاية من جهة اجمال الغاية كما هو المفروض في المقام وكذا جرى على وجوب
الاحتياط لو شك في صدق الغاية على شيء مع العلم بصدقها على شيء اخر مع العلم بصدقها على شيء اخر
ثبوت استمرار الوجوب على الوجه المذكور وجرى على عدم وجوب الاحتياط عملا باصل البراءة لو شك
في كون شيء غاية اخرى مع ثبوت كون شيء اخر غاية وثبوت استمرار الوجوب في الجملة بحيث لم يثبت استمرار
الوجوب في صورة وجود ما شك في كونه غاية لكنك خبير بان الفرق بين القسمين الاخيرين انما هو من
جهة اختلاف ثبوت كيفية الاستمرار لا اختلاف حال الشك في صدق الغاية على شيء اخر والشك في كون
شيء غاية اخرى فكان المناسب التفصيل بين ما لو ثبت استمرار الوجوب الى حدوث الغاية واقعا ولو
مع الجهل بالغاية وما لو ثبت استمرار الوجوب في الجملة فيجب الاحتياط باستصحاب الوجوب على الاول دون
الثاني سواء كان الشك في استمرار الوجوب من جهة اجمال الغاية من باب التردد بين المتباينين كما في
القسم الاول والتردد بين الاعم والاخص كما في القسم الثاني ومن جهة الشك في كون شيء غاية
اخرى وهذا لما يقتضيه صدر كلامه لم يفرق في الذيل بين الشك في صدق الغاية على شيء اخر والشك في

والشك في المكلف به

كون شيء غاية اخرى بل جمع في الذيل بين ما لو كان الشك في المكلف به في جانب العرض او الطول فقد تحرر
الحال بما احسن الحال في بحث الاستصحاب كشف الغطاء عما وقع للمتاخرين من الاشتباه في تحقيق مذهب
العلامة المشار اليه وفهم كلامه حيث انهم زعموه مفصلا في حجية الاستصحاب مع انه قد انكر حجية الاستصحاب
على الاطلاق وتفصيله انما هو في وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به في جانب الطول وزعموا ان
المقصود بالقسم الاول ما لو كان الشك في حدوث الغاية المعلومة مع ان المقصود بذلك ما
ذكرناه وزعم جماعة منهم ان اختلاف القسمين الاخيرين بمجرد كون الشك في صدق الغاية وكون الشك
في كون شيء غاية اخرى مع انه قد اخذ في جانب الشك في صدق الغاية ثبوت استمرار الوجوب حتى مع الجهل
بالغاية واخذ في جانب الشك في كون شيء غاية اخرى ثبوت استمرار الوجوب في الجملة كما ذكرناه الى غير ذلك
مما وقع من الاشتباه في فهم كلامه وحققنا الحال في محله **الثالث** انه ربما يتوهم كون الامر

في باب الشك بين الوجوب والحرمة من جهة عدم النص واجمال النص حكما من باب الشك في المكلف به [illegible]
بتقريب ان المدار في الشك في المكلف به على الشك في متعلق الحكم ومتعلق الحكم فيما ذكر غير مشكوك الحال مع
ان الوجوب والحرمة نفس التكليف فالاجمال لكون الشك فيهما من باب الشك في المكلف به انما الامر من باب
الشك في نوع التكليف مع اليقين في جنسه لكن لو امكن في المقام الاحتياط لامكن القول بوجوبه بناء
على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به بمقتضية الاستصحاب **الرابع** انه يمكن ان يتوهم
كون الامر في باب الشك بين الوجوب والحرمة من جهة اجمال الموضوع كما في المثال المتقدم قبيل ذلك من
باب الشك في المكلف به ايضا لكنه يضعف بان مرجع الامر بالاخرة الى الشك في نوع التكليف فالامر من
باب الشك في التكليف لكن لو امكن في المقام الاحتياط لامكن القول بوجوبه ايضا اساسا على وجوب
الاحتياط في الشك في المكلف به بمقتضية الاستصحاب فقد فرغ منه ابن محمد ابراهيم ابو المعالي الاسير

في الخميس الخامس من الخمس السادس من الربع الثاني من الربع الاول
من العشر الخامس من العشر العاشر من العشر الثالث
من الالف الثاني من الهجرة النبوية على هاجرها
الف الف سلام وتحية

حررة في سنة ١٣١٣

رسالة في اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع لعلامة العلماء المحققين وقدوة الفضلاء المدققين ابي المعالي حجة الاسلام الحاج محمد ابراهيم عليه الرحمة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين سبحانه الاستعانة

وبعد فهذه رسالة في اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع ولعمري ان ما اتفق فيه من الكلام لا يسمن ولا يغني في الرجوع عن الجوع والحاجة الى تحريره في قصوى درجة الكمال كما انه في قصارا لها وكمال الاشكال فان تمام الابراد الى عشر الامر في ظاهر الحال وقد اضطرب لشدة اشكاله انظار الفكر في ذلك لقلب البال في باب الاستصحاب في سوابق الحال الاحوال الا انه لما كانت الافكار على نهج التلاحق واختلال السؤال صار الانتفاع بها كما غير موذن بالوصال وقد نظرت بعد ذلك متكررا لشدة كارجرنا الفكر والخيال فاعجبني اصلاح المضبوط وضبط غير المضبوط في الحال لبلوغ المذاكرة الى حيال ذلك المقال وعلى الله سبحانه التوكل في المبدء والمال فنقول ان الشرط المذكور انما احدث في الاواخر ولقد المتقدمون من الاصوليين فكلما تهم خالية عنه ومن العجب ان الفاضل التوني قد ذكر اشتراطه ضمن ما اشترطه ولم يعده من الشروط وربما حكى العلامة البهبهاني والمحقق القمي التامل والتوضيح منه من بعض المتاخرين وربما حكى عن المحقق المذكور في بعض تعليقات القوانين كون المقصود بعض المتاخرين هو مجلس صاحب المعالم وهو المراد اي بادي الراي من البحث البنفي تعليقات الاستصحاب حيث انه توقف في تطهير الاستحالة في قوله في كتاب الطهارة في ما الغيل لو نعرت ما ثله ذهب جماعة كالمحقق الشيخ فخر الدين والشهيد وجد في قدس سرهم الى

ان الاستحالة

رسالة في اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع

ان الاستحالة من المطهرات اختار ذلك الفاضل الذي قدس سره مستدلا بان الحكم منوط بالاسم فيزول بزواله وقد ينظر في هذا بان الاسم اذا تحقق الطهارة بزواله يشكل بانه يقتضي طهارة كثير من الاشياء وان لم يحصل الاستحالة والامر لا يخلو عن اشكال وقد احتج المحقق والعلامة على القول بعدم الطهارة بان النجاسة قائمة بالاجزاء لا بالاوصاف فلا تزول بتغير الاوصاف واجيب بان قيام النجاسة في الاجزاء مسلم لكن لا مطلقا بل بشرط الوصف لان المتبادر من تعلق الحكم بالاسم والمعهود في الاحكام الشرعية ولا ريب في انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه لكنه مدفوع بان مرجع كلام المذكور الى التوقف في الموضوع مع الميل الى كون الموضوع هو الكل اي مصداق الاسم ولا امتناس لكلامه بحديث الاستصحاب ولا التوقف في اشتراطه ببقاء الموضوع قوله مستدلا بان الحكم بالنجاسة منوط بالاسم فيزول بزواله يشكل في الاشكال على الاستدلال بانه لا دليل على الاناطة والاشتراط حتى ينافي الزوال بالزوال اذ الاشتراط لا بد له من دلالة تعبدية حتى ينافي الزوال بالزوال من باب المفهوم ودلالة الاشتراط منتفية في المقام فلا دليل على الزوال بالزوال فينافي الاستصحاب بل لا اشكال قوله وقد ينظر الغرض انه لو كان الحكم منوطا بالاسم ويزول بزواله يلزم طهارة الدقيق مثلا لو تنجس الحنطة وصار دقيقا مع عدم تطرق الاستحالة في ذلك قوله والامر لا يخلو عن الاشكال الظاهر ان الغرض توقيفه عما ذكره في ذيل قوله وقد ينظر بانه لو تعلق الحكم بالاسم في صورة عدم الاستحالة مثل ما لو تنجس الحنطة وصار دقيقا حتى ينافي زوال الحكم بزوال الاسم بل تعلق بالعموم على كل ما كان نجسا فهو نجس فينافي النجاسة في المثال المذكور بما دل على ثبوت الحكم في الزمان الاول على كل ما لاقى نجسا فهو نجس قوله واجيب بان قيام النجاسة في الاجزاء مسلم لكن لا مطلقا بل بشرط الوصف يندفع المطلوب بان ما ذكر عين ما انكره المستدل اذا الغرض من دعوى عمكن ان يكون الغرض انه لو كان الحكم منوطا بالاسم ويزول بزواله يلزم دلالة تعلق النجاسة على اسم الكلب مثلا على طهارة جميع ما عداه مما كان في جانب العرض كالملح المبتلا وامثاله مع عدم الاستحالة او يكون الغرض انه على ذلك يلزم طهارة جميع ما عدا الكلب مثلا مما كان في جانب العرض او الطول كما ذكر من الملح المبتلا وامثاله والدقيق المسبوق بنجاسة حنطة نظير مفهوم اللقب

بناء على عموم ما هو في عرض الغاية وما في طولها اعني ما بعد الغاية كما هو الاظهر وان كان مفهوم الغاية في كلمات الاصوليين مختصا بالاخير فلحوق الحال في محله فوكل واجيب بان قيام النجاسة في الاجزاء مسلم لكن لا مطلقا بل بشرط الوصف فيدفع الجواب بان ما ذكر عين ما انكره المستدل اذ الغرض من دعوى قيام النجاسة بالاجزاء مطلقا اي لا بشرط الاوصاف فالجواب من قبيل المصادرة على المدعى فافهم واما التعليل بالنادر فهو عليل لان النادر لا يثبت الاشتراط ان الاشتراط وبوجه اخر الجواب المذكور يرجع الى الجمع بين المتضادين اذ المقصود بقيام النجاسة بالاجزاء انما هو قيامها بها على الاطلاق واين هذا من قيامها بها بشرط الوصف واما التعليل بالنادر فهو عليل لان النادر لا يثبت الاشتراط اذ الاشتراط لا بد له من دوال الشرط او غيرها مما يثبت المفهوم والمفروض انتفاء ما ذكر فلا يثبت اشتراط الاوصاف بعد قيام النجاسة فلا دليل على زوال النجاسة بزوال الاسم فيبنى على الاستصحاب نعم لو قلنا بثبوت المفهوم للانصراف وعموم المفهوم في المقام للمستحال اليه بعد عموم اصل المفهوم كما هو الاظهر يتم الاشتراط لكن على ذلك يلزم دلالة تعليق النجاسة على اسم الكلب مثلا على طهارة جميع ما هو في عرض الكلب من الملح المبدل او المثال له ايضا كطهارة الملح المستحال اليه ولا مجال للقول به بناء على عدم اعتبار مفهوم اللقب اذ لا مجال للدلالة على خصوص طهارة الملح المستحال اليه كيف لا ولكن في المفاهيم ما يختص بما كان في طول المنطوق بناء على عموم مفهوم الغاية لما كان في عرض الغاية وما في طولها كما هو المشهور كما سمعت او هو نادر وبناء على اختصاص مفهوم الغاية بما هو في طولها كما هو المشهور وبالجملة فالمناسب نشر الكلام في فصول

الفصل الاول في المقصود بالموضوع فنقول ان المقصود بالموضوع ما تعلق اليه الحكم وينتفي الحكم بانتفائه وبعبارة اخرى ما تعلق اليه الحكم ويلزم من عدمه العدم ولا يلزم ان يلزم من وجوده الوجود وبعبارة ثالثة معروض الحكم المنتفي بانتفائه الحكم مع عدم لزوم ان يلزم الوجود لكن المقصود بالموضوع فيما اشترطه المحقق الفقيه من تعين مقدار استعداد الموضوع للبقاء والامتداد صنفا او نوعا هو المستصحب فالمقصود بالموضوع في المقام ما هو المعروف في استعمالات في لسان الاصو

في المقصود بالموضوع

والفقهاء من مجرد كون الشيء معروضا للحكم من دون ثبوت الاستغناء بالاستقلال او ثبوت الاستغناء في محل او وجه صدقا موضوع ومن لا يصير المعروض موضوعا ومن هنا انه يشك في بقاء الموضوع في باب الماء الكر المتغير بالنجاسة لو زال التغير بتصفيق الرياح او غيره من جهة كون موضوع النجاسة هو الماء بشرط التغير او ذات الماء الباقية بعد زوال التغير وكذا يشك في باب الكلب الذي صار ملحا بواسطة الوقوع في المملحة في كون موضوع النجاسة هو مصداق الكلب المنتفي بزوال صدق الكلب او الاجزاء الباقية بعد زوال الصدق الاسم والمدار في علم لزوم الوجود عند الوجود كما يظهر مما مر على كون الامر من باب لا بشرط لا ومن هذا بقاء الموضوع بالدليل الاجتهادي في باب الاستصحاب بناء على عموم الموضوع المزبور الوجود عند الوجود عرضا وكذا لزوم العدم عند العدم للزوم حال بلحاظ المحل لولاه هذا كله في صورة انقلاب الحقيقة بالذات كما لو صار الكلب ملحا او صار الخمر خلا او بتوسط الوصف كما لو زال التغير عن الكر المتغير واما في صورة الانعدام من راس فلا مجال لغرض الاحتمال في جانب الانعدام والغرض من الكلام في المقام انما هو تشخيص حال صورة الانقلاب لا صورة الانعدام من راس غير قابلة لتعرض حالها كما لا يخفى ويختص الحال على وجه اخر بان يقال انه لو تعلق حكم بشيء وكان المتعلق منقلبا الى حقيقة اخرى فلا يخلو الحال عن بيئة احوال الحيثية اما ان يثبت الوجود عند الوجود تفصيلا اي يلزم الوجود عند الوجود او يثبت الوجود عنه الوجود اجمالا او على التقديرين اما ان يثبت الانتفاء عند الانتفاء تفصيلا اي يلزم الانتفاء عند الانتفاء او لا يثبت الانتفاء عند الانتفاء او يثبت الانتفاء عند الانتفاء اجمالا ولا مجال للاستصحاب في صورة ثبوت الوجود عند الوجود تفصيلا او اجمالا او لو يثبت الانتفاء عند الانتفاء كما سمعت فيبقى الاستصحاب في ثلث صور صورة ثبوت الوجود عند الوجود اجمالا والسواء ثبت الانتفاء عند الانتفاء تفصيلا او اجمالا او لم يثبت الانتفاء عند الانتفاء وظاهر الكلمات في استعمال الموضوع حيث يقال ان الموضوع باق او تغير اي يسلم الانتفاء او عند الانتفاء في صدق الموضوع واما في المقام فلا مانع من كون المدار في الموضوع على عدم لزوم الوجود عند الوجود

اذ لا مجال للاستصحاب لو كان البناء على لزوم الوجود عند الوجود كما انه ينافي كون البناء على
لزوم الوجود عند الوجود اشتراط تغير الموضوع حيثما ان التغير ان كان بانتفاء ما يعتبر وجوده
في تحقق او بوجود ما يعتبر عدمه في تطرد الحكم فالحكم غير باق قطعا ولا مجرى للاستصحاب
ايضا لاختصاص جريانه بصورة الشك في البقاء والمفروض القطع بعدم البقاء وان كان
التغير بغير ما ذكر فالحكم باق قطعا ولا مجرى للاستصحاب ايضا لاختصاص جريانه بصورة
الشك في البقاء والمفروض القطع بالبقاء بل يرشد اليه ان الحكم الاحكام للمتعلقات في الغفر
ثم بل اشتراط الشك شرائط تجعل الشرائط خارجة عن المتعلق دون ان تجعل موردا لحكم
الا انه لا كلام فيها الشرائط وكذا الحال في الاصول العملية انهم يقولون في عنوان حجية خبر
الواحد بالحجية ثم يجعلون الحجية شرائط الى كون المدار في صدق الموضوع على عدم لزوم
الوجود عند الوجود وان لم يكن فيما ذكر استعمال لفظ الموضوع نعم مدار الحكم ما يلزم
من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم ولما ذكرنا من ان مقتضى كلماتهم ان المدار في
الموضوع على انتفاء الحكم بانتفائه لو نقسم الموضوع الى ستة اقسام اذ عدم ثبوت الانتفاء
عند الانتفاء او ثبوته على وجه المثال الاجمال ينافي صدق الموضوع نعم تعلق الحكم لا يخلو
في طرق الانتفاء عن ثبوت الانتفاء عند الانتفاء تفصيلا او اجمالا او عدم ثبوت الانتفاء
عند الانتفاء وان قلت انه لو كان الموضوع بمعنى معروض الحكم فيما دفاع الحكم بالدليل
الاجتهادي الدال على الحدوث ولا حاجة الى الاستصحاب قلت ان المفروض حدوث تغير فيه
بحيث حصل الشك في بقاء الحكم وتغير الموضوع شرط ايضا في جريان الاستصحاب في بعض
الموارد كما ياتي وان قلت انه لو نظرنا على الموضوع تغير صار موجبا للشك في بقاء الموضوع
فلم يثبت بقاء الموضوع قلت قد سمعت ان المدار في الموضوع على لزوم العدم عند العدم
دون لزوم الوجود عند الوجود وربما يتوهم ان المقصود بالموضوع نفس المستصحب وضعفه ظاهر
لظهور انه لا معنى لاشتراط بقاء المستصحب وبعد تحقيق المقام ان اشتراط بقاء الموضوع
بمعنى الحكم نفيا او اثباتا نافيا في جريان الاستصحاب اذ بقاء الموضوع على ذلك يستلزم
اطراد الحكم بالدليل الاجتهادي كما في الاستصحاب البناء على عموم الموضوع وكذا ينافي اشتراط

التغير

التغير في الموضوع بحيث يطرق الشك في بقاء الحكم اذ التغير الموضوع المذكور كاشف
عن عدم تشخيص موضوع الحكم والذي عندي جعل المدار في الموضوع على لزوم انتفاء
الحكم عند انتفائه دون لزوم الوجود عند الوجود ففي الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال
التغير يكون الماء هو الموضوع لا لعدم النجاسة بانعدامه ان لا يستلزم وجوده للنجاسة
لامكان اشتراط النجاسة بالتغير بالفعل فلا مانع عن جريان الاستصحاب من جهة انتفاء
الموضوع لفرض بقاء الموضوع هذا ما كتبته سابقا الا ان اقول ان اشتراط بقاء الموضوع
لا يصلح للعطاء بعدما افاده ولا حاجة الى البحث عن المقصود به اصلاح حاله وما ذكرنا
في اصلاح حاله خلاف ظاهر الموضوع اذ الظاهر منه ما يلزم من وجوده الوجود ويلزم
من عدمه العدم اذ لم يرد في نص اشتراط بقاء الموضوع في باب الاستصحاب حتى يتاتى ويقتضي
عن المقصود به واصلاح حاله والعمدة البحث عن جريان الاستصحاب في باب الانقلاب
والشك كان فلا بد من خط الرحل في هذه المرحلة ويظهر تفصيل الحال فيما ياتي لكن مع قطع
النظر عن النص والاجماع فيما انفق فيه كما هو الحال في جميع مباحث الاصول ويظهر تفصيل
الحال فيما ياتي ثم انه يشبه المقام انه لو تعلق حكم بفرد من افراد كلي فهل يكون الظاهر او المقطوع
به عدم مداخلة الخصوصية فيكون المدار على الطبيعة وهو الغالب فلا يكون الظاهر او
المقطوع به مداخلة الخصوصية وقد يشك في المداخلة نفيا واثباتا مثلا لو دل الدليل
على حجية خبر الواحد يحتمل ان يكون المدار على الطبيعة اعني حجية مطلق الظن فالامر من باب
اظهار بعض افراد العام كما جرى عليه المحقق القمي حيث حكم بانه لو قال الشارع اعمل بخبر
الواحد مما لم يثبت عدم حجيته فكانه قال اعمل بالظن قال وهذا مما لا يحتاج فهمه الى لطف قريحة
تامة فمن ثم ما اخصه يلزمه حجية سائر افراد الظن مما لم يثبت عدم حجيته بالدليل الخاص ويحتمل ان
يكون المدار على الخصوصية فلا بد في سائر افراد الظن مما لم يثبت عدم حجيته من العمل بالاصل
من اصالة عدم الحجية بناء على كون الحجية من الاحكام الوضعية بعد ثبوت الحكم الوضعي
او اصالة الرجوع العمل بالظن بناء على كون الحجية من الاحكام الوضعية او انكار الحكم الوضعي
او البناء على الحجية من باب مساواة الظنون او غير ذلك لكن لو كان المدار على الطبيعة

فانه لو تعلق حكم بفرد كلي فالظاهر او المقطوع به عدم مداخلة الخصوصية بناء على ما هو الغالب وقد يتفق الشك كما لو دل الدليل على حجية خبر الواحد مع احتمال مداخلة الخصوصية في الحجية فلا بد من الرجوع الى الاصل

رسالة في اشتراط الا

لابدّ من التعدّي الى سائر الافراد سوى الفرد الاوّل غير الفرد المتعلّق للحكم مما كان في
جانب عرض حجية الفرد المشار اليه كما في المثال المذكور فضلاً عما لو كان في جانب الطول
لها كما يظهر مما يأتي واما لو كان المدار على الخصوصية فلا مجال للتعدي الى فرد اخر من
باب اعتبار الطبيعة ويمنع اعتبار الخصوصية عن التعدي المذكور لو كان اعتبار الفرد
الاخر في جانب عرض اعتبار الفرد الاوّل كما في حجية الظنون الخاصة لو ثبت اعتبارها
من حيث الخصوصية ومن ذلك انه لا مجال للقول بحجية مطلق الظن لو ثبت حجية الظنون الخاصة
من حيث الخصوصية الا على القول بعدم كفاية الظنون الخاصة اذ المفروض ان الفرد الاخر
خال عن الخصوصية الموجبة لتعلق الحكم بالفرد الاوّل فاعتباره مبني على اعتبار نفس
الطبيعة وهو خلاف المفروض والمرجع الى لزوم التناقض ومن ذلك ايضاً انه على القول
بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة يلزم القول بالفرضية لصلوة الظهر مثلاً كما
ذكره المحقق القمي لكن لا بأس بالتعدي الى فرد اخر ولا ممانع عن اعتبار الخصوصية في
الفرد الاوّل لو كان في الفرد الاخر خصوصية اخرى تقتضي اعتباره من حيث الخصوصية في جانب
عرض اعتبار الفرد الاوّل واما لو كان اعتبار الفرد الاخر في جانب طول اعتبار الفرد الاوّل
اي بعد تعذّره فلا مجال لممانعة اعتبار الخصوصية في الفرد المتعلق للحكم عن اعتبار الفرد
الاخر قضية بداهة اشتراط التناقض بوحدة المحل مضافاً الى انه قد ذكر في المنطق اشتراط
التناقض بوحدات ثمانية وعد منها وحدة المحل نعم مقتضى اعتبار الفرد الاخر بعد اعتبار
الفرد الاوّل اعتبار الطبيعة في كل من حال امكان الفرد الاوّل وحال امتناعه وبعبارة اخرى
في كل من حال الاختيار والاضطرار لكن لا بد في الفرد الاخر من خصوصية تقتضي اعتباره في
حال امتناع الفرد الاوّل ومن جهة الغفلة عن الفرق بين جانب العرض والطول القول بعدم
وجوب التيمم بدلاً عن غسل الجنابة في وجوب الصوم عند تعذر الماء كيف لا والتيمم
يكفي بدلاً عن الوضوء وغسل الجنابة في اباحة الصلوة مع اناطة اباحة الصلوة تارة بالوضوء
كما هو الغالب اخرى بغسل الجنابة في الجنب وثالثاً بالوضوء مع الغسل كما في من المستبانة على
اشتراط صحة الصلوة في من المستبانة بالغسل كما هو المشهور فوجوب التيمم بدلاً عن غسل الجنابة

في ان المدار اذا كان على الخصوصية يتعلق الحكم بالفرد الذي يمنع عن اعتباره في الفرد الآخر في جانب العرض دون الطول

من صاحب المدارك و الذخيرة

للصوم

استصحاب بقاء الموضوع

للصوم يثبت بعموم البدلية ولا ممانع اعتبار الغسل للصوم عن وجوب التيمم لمرقضية كون
وجوب التيمم عند تعذر الغسل كما هو الحال في وجوب التيمم بدلاً عن الوضوء وغسل
الجنابة للصلوة عند تعذر الماء وبالجملة هذا كله فيما لو دار الامر بين مداخلة خصوصية
الفرد ومداخلة الطبيعة ومزيد الكلام موكول الى الرسالة التي المعمولة في حجية الظن وقد
يدور الامر بين مداخلة خصوصية الفرد ومداخلة الصنف او النوع او الجنس القريب او
الجنس البعيد مثلاً اذا ثبت اعتبار الظن في الركعتين الاخيرتين من صلوة المغرب يمكن ان
يكون المدار على خصوص الاخيرتين من خصوص صلوة المغرب وان يكون المدار على خصوص
الاخيرتين من مطلق الصلوة في الليل وان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من مطلق
الرباعية والثلاثية وان يكون المدار على خصوص الافعال او التركيب في خصوص الصلوة
وان يكون المدار على مطلق الافعال او التركيب في مطلق العبادات ومن ثمّ تمسك القدس
في كتاب الوكالة على كفاية الظن في باب الوكالة بكفاية الظن في ركعات الصلوة وغيره من
باب التمسك بالاستقراء وايضاً لو ثبت كون الاحتلام علامة للبلوغ بمقتضى قوله سبحانه فاذا
بلغ الاطفال منكم الحلم فليستأذنوا يمكن ان يكون المدار على خروج المني في خصوص النوم
من خصوص الطريق المعتاد وان يكون المدار على خصوص الخروج في النوم من مطلق الطريق
اي من الطريق سواء كان معتاداً او غير معتاد وان يكون المدار على مطلق الخروج اي سواء
كان الخروج في النوم او اليقظة من خصوص الطريق المعتاد وان يكون المدار على مطلق الخروج
من مطلق الطريق فهذه اربعة احتمالات كون المدار على خصوص الخروج من خصوص الطريق
وخصوص الخروج من مطلق الطريق ومطلق الخروج من خصوص الطريق ومطلق الخروج من
مطلق الطريق ويمكن ان يكون المدار على مطلق الانفصال والانتقال من المحل وان يكون المدار
على مجرد استعداد الطبيعة لخروج المني وان لم ينفصل فضلاً عن ان يخرج فمجموع الاحتمالات
ستة وقد يدور الامر بين مداخلة خصوصية الفرد ومداخلة خصوصيات اخرى لا تعدد
لا تحصى مثلاً ربما تأتي اشياء عن بعض السادات لا لأجل نفسه ولا لأجل والده او لأجل جدّه
القريب او البعيد او لأجل ابعد الاجداد اعني سيد الانبياء صلى الله عليه وآله وحي ورد

الغالب

العالمين له الفعل او لاجل دلالته او حكمته القريبة او البعيدة او لاجل بعض اخر من
افرادها الخارجة عن حدّ العدم لاحصّنا **الفصل الثاني** في ان الظاهر ان الشرط
المبحوث عنه في كلماتهم انما هو اشتراط استصحاب الحكم واما استصحاب الموضوع فالظاهر
انه خارج عن كلماتهم مع ان فرض الموضوع للموضوع في استصحاب الوجودات بالعناية
لا يشمله كلماتهم على ان غرضهم من اشتراط الشرط المبحوث عنه انما هو الاحتراز عن جريان
الاستصحاب في الانقلابات والتبدلات فمورد الاشتراط هو الاستصحاب في الحكم كيف لا
واشتراط المشار اليه في الموضوعات بعد فرض الموضوع للموضوع من قبيل اللهذلة لا
فائدة فيه رأسا واشتراط استصحاب الحكم انما هو بحسب الجريان لا الحجية كما هو الحال في الشرط
الذي اشترطها الفاضل التوني من ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت
اولا في الوقت الثاني والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا وان لا يكون هناك استصحاب
اخر معارض للاستصحاب يوجب انتفاء الحكم الثابت في الزمان الاول في الزمان الثاني وغيرهما
بل المتعارف في الاشتراط في الاصول اشتراط الحجية والوجه ان الاستصحاب ابقاء المشكوك
بقائه والشك في بقاء الحكم لا بد فيه من بقاء الموضوع لانتفاء الحكم بانتفاء الموضوع
قطعا لو كان تشخص الموضوع بالقطع ودخولها الفساد وظنا لو كان التشخص بالظن وربما
يقال ان الشرط المشار اليه شرط لتحقق ماهية الاستصحاب اذ مع انتفاء الموضوع ينتفي الحكم
قطعا والاستصحاب من اركانه الشك في البقاء فجعله شرطا للجريان ليس على ما ينبغي وهو
ليس على ما ينبغي حيث ان شرط الجريان ليس الا عبارة عن شرط التحقق والتحصل هذا ودعوى
ان للاستصحاب اركانا كما ترى نعم ربما يقال للاستصحاب ركنين وجود الشيء في الزمان السابق
والشك في وجوده في الزمان اللاحق والاظهر ان الاستصحاب هو الابقاء المقيد بهذين الشرطين
لكن مورده يتقوم بالامرين المذكورين فهذا بان في المقام امران كون الشرط المبحوث عنه انما
شرط الجريان لا الحجية وكون المبحوث عنه في كلماتهم اشتراط استصحاب الحكم **الفصل
الثالث** في ان المقصود باشتراط الشرط المبحوث عنه انما هو تنقيح الحال في موارد الحاجة
اليه وهي موارد الانقلابات والمهيات والا فلا حاجة اليه في عروض [موارد] الرافع او صدقه او دفع العارض

كونه

في ان الشرط المبحوث عنه شرط استصحاب الحكم او الموضوع وشرط الجريان او الحجية

في ان المقصود ... المبحوث عنه ...

كيف لا واشتراط الشرط المبحوث عنه في الموارد المشار اليها من باب الهذل والخرافات ومن
قبيل اشتراط وجود وجود الموضوع في تعلق الاحكام الشرعية ولا ينبغي صدوره من
من ذي مسكة فما ترى من كلمات المتعرضين للاشتراط من عموم الاشتراط لجميع الموارد
كما ترى **الفصل الرابع** في وجه اشتراط الشرط المبحوث عنه فنقول انه استدل الوالد
الماجد ره على الاشتراط بانه لو تبدل الموضوع يصدق اسم المبدل اليه فيعمه ما دل على
حكم المبدل اليه فليس المحل محل شك فيه بل مما تعين خلافه وبعبارة اخرى لو تبدل الموضوع
الى شيء اخر فلا محالة ان لهذا الشيء المبدل اليه حكم من الاحكام الشرعية ضرورة ان كل موجود
له حكم في الشريعة فيشمله دليل حكمه ويرتفع الحكم الاول ضرورة عدم اجتماع النقيضين فاذا
صار الكلب ملحا فيشمله دليل طهارة الملح واما احتمال ارتفاع الحكم الاول دليل على ارتفاع
الموضوع لان ارتفاع اللازم على ارتفاع الملزوم ويرد عليه ان الدليل الدال على حكم
المبدل اليه ان كان من باب الاطلاق فلا يكفي مجرد الصدق ولا بد من الشمول ولا شك في ان
شمول الاطلاق للمبدل اليه مشكوك فيه ولو قلنا بعدم شمول الدليل الدال على حكم
المبدل اعني الموضوع السابق وقلنا بالشك في الشمول او قلنا بعدم صدق المبدل
مثلا لو تبدل الكلب الواقع في المملحة الى الملح فشمول ما دل على طهارة الملح للملح المبدل
اليه محل الشك بلا شك سواء كان شمول ما دل على نجاسة الكلب بعد صدق الكلب عليه
مشكوك فيه ايضا فهو مشكوك الطرفين او مظنون العدم وان كان الدليل الدال على حكم
المبدل اليه من باب العموم فاما ان يكون الشك في شمول دليل حكم المبدل مانعا عن الظن
بشمول العام المشار اليه او يكون العموم المشار اليه من جهة قوته قاهرا على الشك وموجبا
للظن الفعلي بالعموم نظير ان الاطلاق لو كان دافعا اي كان في مقام البيان يوجب رفع الشك
في الجزئية والشرطية والمانعية وان الغلبة توجب الحاق المشكوك فيه فلم يخرج المستصحب
بالغالب وكذا نظير تقديم العموم على الاطلاق ولو مع الظن بشمول الاطلاق بنفسه في سائر
الموارد وتقديم النص والاظهر على الظاهر اما على الاول فلم يخرج المستصحب عن كونه
مشكوكا فيه واما على الثاني فما ذكر انما تد انفع من جهة القوة والا فالعموم بنفسه لا يستلزم

في وجه اشتراط الشرط المبحوث عنه

الظن الفعلي بالعموم بالغلبة على الشك ومع ذلك نقول انه ربما لم يحصل الينا دليل اجتهادي يدل على حكم للمبدل اليه او لم يصدر من الله سبحانه حكم للمبدل اليه بناء على ما عليه الواقع من علم جميع صلحاء الاحكام من الله سبحانه وان لم يكن بالوجه فما ذكره في وجه الاشتراط لا يجري في الصورتين اعني صورة خلو المبدل اليه عن الحكم الوصول جديدا الجديد مصوكا او صدرا ومع ذلك نقول انه ربما يكون حكم المبدل اليه مماثلا لحكم المبدل ففي هذه الصورة لا يلزم من شمول دليل حكم المبدل اليه ارتفاع حكم المبدل حتى يدل الانتفاء على ارتفاع موضوعه بل انه من باب تعدد الدليل وتعلق الحكم من جهتين على تقدير بقاء الموضوع نعم في تلك الصورة لا يجري الاستصحاب لفرض شمول دليل حكم المبدل اليه الا انه لا يتم ما ذكره من كونه لنقض باليقين لاختصاصه بصورة مضادة حكم المبدل اليه لحكم المبدل وربما يستدل على الاشتراط بانه لولاه يلزم في الاستصحاب بقاء المستصحب لا في محل وهو محال للزوم قيام العرض بلا محل العرض او يلزم بقاء المستصحب في محل اخر وهو ايضا محال للزوم انتقال العرض ويرد عليه ان غرضهم من اشتراط الشرط المبحوث عنه انما هو الاحتراز عن جريان الاستصحاب في الانقلابات والتبدلات ويظهر بما ياتي جريان الاستصحاب فيها ولا يلزم شيء من المحذورين المذكورين اذ مرجع جريان الاستصحاب فيها الى قيام العرض بمحض الاجمالي تعبدا وبوجه اخر مرجع جريان الاستصحاب في الانقلابات والتبدلات الى المعاملة مع المبدل اليه بالمعاملة مع المبدل عنه تعبدا وعملا لا نقل حكم المبدل عنه الى المبدل اليه ففي باب تبدل الكلب الى الملح يعامل مع الملح بناء على جريان الاستصحاب بالنجاسة مع الكلب كما يعامل بالنجاسة وليس المدار في استصحاب النجاسة على نقل النجاسة القائمة بالكلب الى الملح حتى يلزم انتقال العرض وابن احد الامرين من الاخر بل في البين تعبد المشترع وعلى ذلك المنوال الحال في سائر موارد الاستصحاب حيث ان المدار على المعاملة في زمان الشك بالمعاملة في زمان اليقين تعبدا وعملا لا نقل حكم زمان اليقين الى زمان الشك

الفصل الخامس في تشخيص الموضوع تفصيلا في الموارد الخاصة ومجاري الاستصحاب

فنقول ان المانع عن جريان الاستصحاب النافع في الممانعة عن الجريان في باب الانقلابات

انما هو احراز جانب الموضوع من حيث انتفاء الحكم عند انتفائه اي جانب الانتهاء والا فجانب الوجود عند الوجود في الجملة المعتبر في جريان الاستصحاب اي جانب الابتداء لا كلام فيه في المقام وبوجه اخر للموضوع حد ان حد ثبوتي وحد عدمي والمانع عن جريان الاستصحاب انما هو حد العدمي ولا اشكال في ان حديث الانتفاء عند الانتفاء انما يتعين بالمفهوم ليس الا وثبوت المفهوم انما يتاتى بوجوه احدها ان يكون تعليق الحكم على متعلقه مشروطا بشرط نحو الخمر حرام ان كان مسكرا بناء على حجية مفهوم الشرط وعموم المفهوم وشمول المفهوم هنا لما زال عنه الاسكار بعد انصرافه الى ما كان غير مسكر ابتداء فلا يتاتى الاستصحاب في صورة زوال الاسكار واما بناء على عدم حجية مفهوم الشرط او لاجمال المفهوم او الانصراف المفهوم هنا الى ما كان غير مسكر ابتداء فيتاتى الاستصحاب فالاستصحاب لا يتاتى في صورة واحدة ويتاتى في ثلث صور وهذا انه ربما فرق بعض الفحول وتبعه بعض من تاخر عنه بين ما لو قيل الماء ينجس اذا تغير بالنجاسة وما لو قيل الماء المتغير بالنجاسة نجس بكون الموضوع في الاول هو الماء وكون الموضوع في الثاني هو الماء بشرط التغير وهو مبني على جعل النسبة التقييدية في الاول متاخرة عن النسبة الاسنادية كما هو ظاهر القضية حيث ان الظاهر كون التغير بالنجاسة قيدا للنسبة المحمول الى الموضوع لا الموضوع ولا المحمول بل لا اشكال في ذلك وجعل النسبة التوصيفية في الثاني متقدمة على النسبة الاسنادية كما هو ظاهر القضية ومن هذا ما حررناه في محله من عدم التخصيص بالتوصيف في مثل اكرم كل رجل عالم بكون النسبة التوصيفية في حكم التقدم على النسبة الاسنادية وكون العام هو مجموع العام والصفة بناء على كون العام هو مدخول الكل لا الكل الى السور لكنك خبير بان ما ذكر انما يوجب اختلاف الموضوع المقابل للمحمول في اصطلاح ارباب الميزان لا الموضوع المقابل للحكم كما هو المصطلح عليه في لسان الاصوليين والفقهاء ومع هذا مقتضى كلامه ان الفرق من جهة اختلاف حال الاشتراط والتوصيف مع انه لو قيل الماء اذا تغير بالنجاسة نجس لا يختلف حاله مع الماء المتغير بالنجاسة نجس لكون الاشتراط قبل الاسناد كما هو الحال في التوصيف ومع هذا لا شك في ان متعلق النجاسة هو الماء

المتغير اى مجموع الماء والتغير لا الماء ولو قيل الماء يتنجس اذا تغير لوضوح ان الباعث
على النجاسة هو التغير نظير ما حررناه فى بحث دلالة النهى على الفساد من ان صلوة الحائض
من باب المنهى عنه لوصفه لا المنهى عنه لنفسه سواء قيل الحائض لا يجوز لها الصلوة او قيل
لا يجوز الصلوة فى حال الحيض او قيل دع الصلوة فى زمان الحيض لوضوح ان الباعث على
النهى هو الحيض لا الصلوة ولا المجموع المركب اعنى مجموع الصلوة والحيض الا ان يقال ان
المقصود بالقول بكون موضوع النجاسة فى الماء يتنجس اذا تغير هو الماء انما هو الماء المقيد اى
الماء بشرط التغير وكون الباعث على النجاسة هو التغير لا يقتضى كون موضوع النجاسة هو مجموع
الماء والتغير ولا ينافى كون موضوع النجاسة هو الماء بشرط التغير فكون الباعث على النجاسة
هو التغير لا يقتضى اختلاف الموضوع بزوال التغير والفرق بين كون صلوة الحائض منهيا عنها
لنفسها وكون موضوع النجاسة فى الماء يتنجس اذا تغير ان موضوع النهى فى النهى عن صلوة
الحائض انما هو طبيعة الصلوة وموضوع النجاسة فى المثال المذكور انما هو الماء بشرط
التغير لكن نقول انه لا شك فى انه اذا كان المقصود بالماء المتغير هو المتغير اما ولو قيل باشتراط
صدق المشتق ببقاء المبدء فى سائر الموارد فالموضوع باق بعد زوال التغير وعلى هذا المقال
المحال لو قيل بعدم اشتراط صدق المشتق ببقاء المبدء وكذا الحال لو كان المقصود بالماء
يتنجس اذا تغير هو نجاسة الماء اذا تغير اما ويعبر عن قوله تغير حج بتغير باقية والا اشكال انما هو
اذا كان المقصود بالماء المتغير هو المتغير بالفعل ولو قيل بعدم اشتراط صدق المشتق ببقاء
المبدء فى سائر الموارد وعلى هذا المنوال الحال لو قيل باشتراط صدق المشتق ببقاء المبدء او
كان المقصود بالماء يتنجس اذا تغير هو نجاسة الماء حين ما كان متغيرا ويعبر عن قوله تغير حج بتغير
دامسه ولا خفاء فى ان غاية الامر على هذا كون موضوع النجاسة فى الماء يتنجس اذا تغير هو الماء
بشرط التغير فى حالة التغير وبعبارة اخرى الماء المجاور للتغير قبال مجموع الماء والتغير
وهذا لا يقتضى بقاء الموضوع مع زوال التغير لو لم يقتض زوال الموضوع زوال التغير
بل نقول ان النجاسة انما تعرض مجموع الماء والتغير والفرق بين الماء بشرط التغير والماء مع
التغير لا يرجع الى محصل ومع ما ذكر لا مجال لدعوى دلالة الماء المتغير بالنجاسة يتنجس على

زاد فى حال التغير من اشتراط التغير انما ... على ...

اشتراط

اشتراط النجاسة بالتغير بناء على عدم حجية مفهوم الوصف كما هو المشهور بل دعوى الدلالة
المشار اليها مع القول بعدم حجية مفهوم الوصف تستلزم اثبات المفهوم بالمنطوق هذا وقد
اعجبنى ان اذكر بالمناسبة ما ذكره المدقق الشيروانى فى بحث دلالة النهى على التكرار من ان ما قال
الشيخ اى مفهوم كان انما يرد على المبدء بعد تقييده بما اريد تقييده به فقولنا زيد اعلم من عمرو
فى الهيئة وعمرو اعلم من زيد فى الطب معناه ان علم الهيئة فى زيد اكثر منه فى عمرو واكثر منه فى
زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضى الزيادة فى اصل الفعل مع
قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عما فهمه او لا قوله تقتضى الزيادة فى اصل
الفعل قد ذكر الباغنوى فى تعليقات شرح الاشارات انه اذا فرض ان زيدا اطب من عمرو
وعمرو اعلم منه فى باقى العلوم فانه يصدق على زيد انه اعلم من عمرو بمعنى الزيادة فى الجملة
دون الزيادة فى جميع الوجوه ودون الزيادة فى اصل الفعل ويصدق على عمرو انه اعلم بمعنى
الزيادة فى الجملة وفى اصل الفعل ايضا دون الزيادة من جميع الوجوه واذا فرض ان زيدا
يعرف الطب والفلاحة وعمروا لا يعرف الا الفلاحة وكان معرفة الفلاحة مساوية لمعرفة
زيد يصدق ان زيدا اعلم من عمرو بمعنى الزيادة فى اصل الفعل بعد الزيادة فى قسم منه
فبين الزيادة فى اصل الفعل والزيادة فى قسم منه عموم وخصوص من وجه اقول ان ما ذكره
من ان النسبة بين الزيادتين من باب العموم والخصوص من وجه بملاحظة وجود الزيادة
فى اصل الفعل دون الزيادة فى القسم اى الزيادة فى الجملة فى الفرض الاخير لمساواة زيد وعمرو
فى الفلاحة واختصاص زيد بالزيادة فى قسم من العلم اعنى الطب اى الزيادة فى الجملة فالزيادة
فى الفرض المشار اليه بالقسم لا فى القسم ووجود الزيادة فى القسم اى الزيادة فى الجملة دون
الزيادة فى اصل الفعل فى الفرض الاول بالنسبة الى زيد ووجود الزيادتين فى الفرض الاول
ايضا بالنسبة الى عمرو وربما يتوهم اجتماع الزيادتين فيما لو كان زيد اطب من عمرو وكان له
علم الفلاحة دون عمرو ومع مساواة زيد لعمرو فى سائر العلوم او جهلهما به لكنه يضعف
بان المدار فى الاجتماع فى باب العموم والخصوص من وجه على صدق العامين على فرد واحد
كما اتفق فى زيادة عمرو على زيد فيما عدا الطب فى المثال الاول وفى المثال المذكور قد اجتمع

وعلم الطب عمرو

الزيادة في العتق والزيادة في اصل الفعل في مورد واحد لا في مصداق واحد كما في زيادة عمرو على زيد فيما عدا الطب في المثال الاول وكما في زيادة زيد في الطب في المثال المذكور ويمكن ان يقال انه كما يكون زيادة زيد على عمرو في العتق لا في اصل الفعل في المثال الاول فكذا زيادة عمرو على زيد في اقسام لا في اصل الفعل الا انه مدفوع بان الزيادة في الاقسام في جانب عمرو تستلزم الزيادة في اصل الفعل بعد اخراج ما يوازن الزيادة في العتق في جانب زيد وبالجملة المقصود فيما تقدم من المدقق المتكلم ان القيود المتعقبة للمشتقات انما هي قيود المبادي فالمدار في اسم التفضيل على الزيادة في المبدء ان مطلقا فمطلقا وان مقيدا فمقيد فلو قيل زيد اعلم من عمرو في الهيئة فالقيد فيما نحن فيه اعني قوله في الهيئة انما يكون قيدا للمادة لا للهيئة فهو بمنزلة ان يقال زيد اهيا من عمرو والا فلو كان القيد المذكور قيدا للهيئة يلزم التناقض اعني رجوع العقل عما فهم اولا فيما لو قيل زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب لاقتضاء الاعلم في الصدر زيادة زيد على عمرو في اصل العلم ولا ينافيه التقييد بالهيئة لامكان كون الزيادة في الهيئة من باب الزيادة في اصل العلم لامكان اجتماع الزيادة في الاصل مع الزيادة في الجملة كما في زيادة عمرو على زيد فيما عدا الطب فيما مر من كلام الباغنوي من المثال الاول وكما في زيادة زيد على عمرو في الطب في المثال المذكور كما يقتضي اقتضاء الاعلم في الذيل كون الزيادة في العتق فكما لا ينافي رجوع العقل عما فهم اولا فيما لو قيل زيد اهيا من عمرو وعمرو اطب من زيد فكذا الحال في المثال المذكور للصدر والعكس اذ لو كان تقييد الهيئة في الصدر موجبا لمناقضة الذيل للصدر فكذا تقييد الطب في الذيل موجب لمناقضة الصدر للذيل بان الظاهر من المثال المذكور انما هو كون الزيادة في الهيئة والطب بلا مخفى لتقييد المادة اعني العلم بالهيئة او الطب لعدم الاشتباه بين تقييد العلم بالهيئة في علم الهيئة او الطب في علم الطب كما هو المعروف وتقييد العلم بقوله في الهيئة وقوله في الطب خروجه عن ظهور اسم التفضيل في الزيادة في اصل الفعل انما يتم لو كان مطلقا واما لو كان مقيدا فالظهور محل المنع ومع ذلك ان اسم التفضيل موضوع للزيادة في المبدء المطلق الا ان المبدء المطلق بحيث عرضه عرض المبدأ في الاعلم او مع من

لكنه خير بعيد ان كان المناسب لايراد بلزوم مناقضة العقل في المثال المذكور

عرض المبدأ في الاهيا والاطب مثلا فلا اشكال في فساد دعوى كون اسم التفضيل موضوعا للزيادة في المبدء مطلقا كان او مقيدا فقد بان بما مر ان قوله زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب من الباب المثال الواحد وبما يتوهم كونه من باب مثالين وكون الغرض من رجوع العقل عما فهم اولا هو التناقض بين الاطلاق والتقييد وقد يدفع بان تقييد كل مطلق يناقض اطلاق ذلك المطلق فلا فرق في مناقضة التقييد للاطلاق بين كون قوله في الهيئة قيدا للزيادة وكونه قيدا للعلم وبعبارة اخرى كونه قيدا للمادة ومع هذا نقول ان قوله في الهيئة وكذا قوله في الطب لا يناقض الاعلمية من باب تقييد الاطلاق بناء على كون اسم الجنس في القضية الخبرية من باب المجاز وكذا بناء على كون العموم من باب حذف المقتضي كما في اكرم العالم من هو لاء لا بعنا عموم حذف المقتضي على الفراغ عن الكلام وكذا بناء على كون المدار في اعتبار الاطلاق على عدم ذكر القيد ومن هذا علم مجيء التعارض بين الاطلاق والتقييد المتصل بل قبل بعدم مجيء التعارض بين الاطلاق والتقييد المنفصل الا انه مدخول بان الظاهر من عدم التقييد بالقيد المتصل انتفاء القيد فيأتي التعارض بين الاطلاق والقيد المنفصل وعلى ذلك المنوال الحال بناء على كون اعتبار الاطلاق من باب اصالة الحقيقة على القول بكون التقييد من باب التجوز بناء على القول بعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي قبل الفراغ عن الكلام لكن يمكن ان يقال ان ما ذكر انما يتم على تقدير كون الغرض من مناقضة التقييد للاطلاق في التوهم المذكور هو منافاة قوله للهيئة للاعلم منافاة الخاص بدلالة الاعلم على الاعلم في جميع الافراد ودلالة قوله في الهيئة على كون الاعلمية في الهيئة لكن الظاهر ان الغرض المنافاة باعتبار دلالة الاعلم على كون الزيادة في اصل العلم لا في الفرد ودلالة قوله في الهيئة على كون الزيادة في الفرد لكنك خبير بانه يمكن ان يكون الزيادة في الهيئة من باب الزيادة في اصل الفعل بمنافاة زيد لعمرو فيما عدا الطب او جهله بالطب لما مر من امكان اجتماع الزيادة في الفعل مع الزيادة في العتق بل قد تقدم ذكر اجتماعهما في فرضين بقي انه تقدم من الكلام في مفهوم الشرط انما هو لو كان الامر من باب دال الوصف اما لو كان الامر من باب تعدد الاسم كان نصادا لحكم خلاف مفهوم الشرط غير دال بانتفاء الحكم فيه نعم الوافي بانتفاء الحكم

مفهوم اللقب بناء على حجيته بان كان في مقام بيان المحرمات واحصائها **ثانيها** ان يكون
متعلق الحكم مشتملا على الوصف بحيث لو قلنا بحجية مفهوم الوصف او كان الوصف في
مقام البيان مع عموم المفهوم وشمول المفهوم هنا لما لو زال الوصف بعد ثبوته بعد عدم
انصراف المفهوم الى ما خلى عن الوصف ابتداء مثلا لو قيل الخمر المسكر حرام وزال عن الخمر المسكر
الاسكار وقلنا بحجية مفهوم الوصف او كان الوصف في مقام البيان مع القول بعموم المفهوم
وشمول المفهوم في المقام لصورة زوال الاسكار فحرز الموضوع ولا يتأتى الاستصحاب هذا
لو كان الامر من باب زوال الوصف واما لو كان الامر من باب زوال الاسم كما لو صار الخمر خلا
فلا مجال لاقتضاء مفهوم الوصف طرد الحرمة في الخل وانما الكافل لمؤنة ذلك انما هو مفهوم
اللقب بناء على حجيته او كونه في مقام البيان واحصاء المحرمات كما تقدم في باب مفهوم الشرط
ثالثها ان يكون الحكم معللا بعلة لا تجري في صورة زوال الاسم مع انتفاء العلة او صورة
زوال العلة مع بقاء الاسم بناء على حجية مفهوم العلة واما القول باجمال المفهوم او عدم
شموله لما لو زال عنه العلة بدعوى الانصراف الى ما خلى عن العلة ابتداء فلا مسرح له هنا
اذ زوال الحكم بزوال العلة على القول بالزوال امر عقلي غير متخلف فيه فيها يكفي في جواز المفهوم
بثبوت المفهوم للعلة هذا ما كتبته سابقا والان اقول انه ان كان ظاهر التعليل اختصاص علة الحكم
في جانب العرض فيما علل به فمقتضاه انتفاء الحكم بانتفاء العلة مطلقا ولا مجال لدعوى
الانصراف الى ما خلى عن العلة ابتداء واما لو كان الظاهر اختصاص العلة في جانب الطول
فلا يقتضي انتفاء الحكم بانتفاء العلة في جانب الطول مثلا لو قيل الخمر حرام لاسكاره فان
كان الظاهر منه اختصاص علة حرمة الخمر في الاسكار مطلقا فمقتضاه انتفاء الحرمة بانتفاء
مطلقا
الاسكار ولا مجال لدعوى الانصراف الى الخمر الغير المسكر ابتداء واما لو كان الظاهر اختصاص العلة
فيما علا ما زال عنه الاسكار من افراد الخمر فلا يقتضي انتفاء الحرمة بانتفاء الاسكار نعم لا يتأتى
الاحتمال في المقام بعد فرض دلالة الاشتراط على اختصاص العلة وثبوت المفهوم وعلى هذا
يجري الحال في مفهوم الشرط بناء على اتمامه من باب التعليل نعم بناء على اتمامه من باب لزوم
اللغوية في القيد كما هو المدار في القول باعتباره من باب العقل يتأتى الاجمال وعدم الحجية فالاول

كالو

والا يتأتى الاستصحاب

فيما لو كان متعلق الحكم مشتملا على الوصف

في ما لو كان الحكم معللا بعلة لا تجري في صورة زوال الاسم مع انتفاء العلة او صورة زوال العلة مع بقاء الاسم

كما لو قيل الخمر حرام لانها مسكرة وانقلب الخمر الى الخل ففيه بناء على حجية مفهوم العلة يثبت
ان موضوع الحرمة هو الخمر بشرط الاسكار الا ان يقال ان مقتضى مفهوم العلة في المقام انما
هو عدم حرمة الخمر الغير المسكر لا عدم حرمة غير المسكر راسا وان حكم بعض الفحول بان تعليل
الخمر بالاسكار يقتضي عدم حرمة النبيذ الغير المسكر لكنه مدفوع بما حررناه في بحث مفهوم
العلة بل المقصود بهذه المقالة دلالة تعليل الحرمة بالاسكار على عدم حرمة ما من شأنه
الاسكار حال عدم الاسكار لا حرمة غير المسكر مطلقا حتى ما ليس من شأنه الاسكار كالخل
نعم لو كان الخمر المنقلب اليه من شأنه الاسكار وقد لا يسكر فيقتضي مفهوم التعليل عدم حرمة
حال عدم الاسكار على القول بدلالة تعليل حرمة الخمر بالاسكار على عدم حرمة غير الخمر مما
من شأنه الاسكار مطلقا حتى غير الخمر كما مر فلا يتأتى الاستصحاب في الخل المنقلب اليه لو زال
عنه الاسكار واما الثاني فكما لو قيل الخمر حرام لانها مسكرة وزال عن الخمر الاسكار فبمفهوم
التعليل يحرز ان الموضوع هو الخمر بشرط الاسكار فلا يتأتى الاستصحاب مع زوال الاسكار
هذا كله لو كان التعليل بالادوات واما لو كان التعليل بدلالة الوصف اعني المشتق بناء
على اشعاره بالعلية او في صورة الاشعار كما لو كان الوصف من باب الوصف المناسب كما لو
قيل الخمر المسكر حرام فلا يخلو الحال ايضا عن زوال الاسم والوصف او زوال الوصف وعلى
اي حال فمقتضى بعض الكلمات مساواة المفهوم هنا مع المفهوم فيما مر لكن الاظهر انه لا يحرز
بالمفهوم هنا الموضوع ولا يثبت به زوال الحرمة بزوال الوصف كالاسكار في المثال المذكور
فضلا عن الدلالة على زوال الحرمة عن النبيذ مثلا اعني ما من شأنه الاسكار بزوال الاسكار
فضلا عن الدلالة على عدم حرمة ما ليس من شأنه الاسكار والوجه ان غاية ما يتمشى من الوصف
الدلالة على اختصاص علة الحكم في محل الوصف في الوصف ما دام الوصف واما الدلالة على اختصاص
علة الحكم في محل الوصف في الوصف او انحصار علة الحكم في الوصف فليست ثابتة نعم لو ظهر
احد الامرين من الخارج فعلى الاول يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف في محل الوصف فيلزم
في المثال المذكور عدم حرمة الخمر الغير المسكر وعلى الثاني يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف
فيلزم في المثال المذكور عدم حرمة غير الخمر ولو لم يكن من شأنه الاسكار كالخل فعلى ما ذكر

يجري استصحاب الحرمة في الخمر لو زال عنها الاسكار ومما ذكر يظهر الحال فيما لو قيل المسكر حرام
ثم انه ربما يقال ان الاصل عدم علة اخرى غير الوصف في محل الوصف فانتفاء الوصف يقتضي
انتفاء الحكم في محل الوصف مع تمكين الذب عنه بعدم اعتبار اصالة العدم كما حررناه في محله بان
مدرك اصل العدم انما هو طريقة العقلاء على الاقوم كما حررناه في محله وطريقة العقلاء
جارية على استصحاب الحيوة مع احتياج الحيوة الى الاكل والشرب بل قد يبنى حجية الاستصحاب
على اختلاف علة الحدوث والبقاء ولو قيل انه سيأتي في الباب استصحاب عدم علة اخرى وهذا
الاستصحاب مقدم على استصحاب الحكم لان الشك في ذلك الاستصحاب مسبب بالنسبة الى الشك
في استصحاب الحكم قلنا ان استصحاب العدم لا يفيد الظن ولا يشمله اخبار اليقين فلا دليل
دليل على اعتباره نعم قد ادعى بعض الاتفاق على اعتباره لكنه محل الاشكال كما يظهر بالرجوع
الى ما حررناه في محله مضافا الى انه لا وثوق بالاتفاق كلمات غالبا ونظيره للناظر لو شك
في اشتراط الوجوب بشيء لا اشتراط الواجب كما هو احد اقسام الشك في المكلف به فاصالة
عدم الاشتراط وان يقتضي البناء على الوجوب وان كان الوجوب مخالفا للاصل لان الشك
في الوجوب مسبب عن الشك في الاشتراط والاصل الجاري في الشك السببي مقدم على الاصل
الجاري في الشك المسببي كما في دفع الاشتراط في الشك في اشتراط صحة المعاملة بشيء باصالة
عدم الاشتراط ومجيء الانتقال المخالف للاصل اعني الاستصحاب على القول باصالة الصحة
في المعاملات وقد جرى على القول بذلك نافيا القول بالوجوب بعض لكن الاظهر القول بعدم
الوجوب كما جرى عليه بعض اخر عملا باصالة البراءة لان مدرك اصل العدم طريقة العقلاء
ولا ريب ان طريقة العقلاء ليست جارية على الاحتياط بالفعل ولو كانت جارية على الاحتياط
بالترك كما في شبهة المحصورة حيث ان الظاهر جريان طريقة الناس على الاحتياط في شبهة الحرمة
دون شبهة الوجوب واما استصحاب عدم الاشتراط وان كان مقدما على اصل البراءة
لا سيما لو كان الشك في الاستصحاب سببيا بالنسبة الى الشك في اصل البراءة كما في المقام
لكن يظهر الحال فيه مما سمعت وقد يقال ان ارتفاع الوصف يقتضي القطع بارتفاع الحكم
في محل الوصف قضية القطع بارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلا مسوغ للاستصحاب

وحينئذ

ومنها عدم وجوب ... الاشتراط

استصحاب بقاء الموضوع

وحينئذ نقول قد سمعت من انه قد يبنى حجية الاستصحاب على اختلاف علة الحدوث والبقاء ان
في عدم جريان الاستصحاب الحكمي على القطع بانتفاء نوع الحكم الثابت في الزمان الاول ... لا محالة
الحكم في الزمان الثاني للحكم في الزمان الاول فهو غير ثابت ومقتضى اخبار اليقين لزوم البناء
على معاملة الزمان الثاني بمعاملة الزمان الاول بعينها ولا باس به نعم البناء على الاستصحاب
بناء على حجيته من باب الظن بالبقاء في صورة ارتفاع علة الحكم الثابت في الزمان الاول محل
الاشكال **رابعها** ان يكون القيد الذي علق عليه الحكم في مقام البيان كما لو قيل الخمر
حرام وكان المتكلم في مقام ان لا يبقى حرام الا وهو ينص عليه بحرمة الخمر بعد الانقلاب
الى الخل ينافي ما تعهده المتكلم فمقتضى مفهوم البيان الظن بانتفاء الحرمة بانقلاب الخمر الى
الخل ويتفرع على ما ذكر غير ما ذكر مما يثبت به المفهوم هذا كله بناء على اشتراط بقاء الموضوع
في الاستصحاب ويجري ما تقدم لو لم يات باشتراط بقاء الموضوع لكن جريانا في مقام تشخيص
جريان الاستصحاب في صورة التبدل او الانقلاب لا ابتناء بحقيقة الحال في ذلك على
تشخيص انتفاء الحكم بانتفاء ما تعلق اليه اي بحقيقة مفهوم القضية المشتملة على تعليق الحكم
على متعلقه فلا يختلف الحال فيما تقدم بناء على ذكر اشتراط بقاء الموضوع والجريان في مقام
تشخيص جريان الاستصحاب في صورة التبدل او الانقلاب وربما بنى بعض اصحابنا تشخيص
الموضوع على العرف وهو مبني على الاشتباه بين الموضوع الكلامي والموضوع الواقعي نظير
الاشتباه بين التخصيص والمفهوم في توهم المنافاة بين التخصيص والتقييد بالصفة والقول
بعدم حجية مفهوم الصفة حيث ان غاية ما يتمشى من العرف انما هي تشخيص المعروض الواقعي لا
الكلامي للحكم واما تشخيص المعروض الواقعي فلا يتمشى لانضباط جانب الانتفاء ولا مجال
للعرف فيه مثلا لو قيل الكلب نجس فغاية ما ينصرف به العرف الدلالة على كون معروض
النجاسة في العبارة هو مصداق الكلب لا الاجزاء الباقية في الملح لو صار الكلب ملحا واما
تشخيص كون معروض النجاسة دائما هو مصداق الكلب بحيث ينتفي النجاسة بانتفاء صدق
اسم الكلب فلا تصرف للعرف فيه ولا مسرح له فيه وكما قال المؤيد ذلك يحصر في المفهوم ولا كلام فيه
فلا محيص عن الرجوع الى ما تقدم ويظهر الامر فيه بالظهور بما ياتي **الفصل السابع**

فيما لو كان القيد الذي علق عليه الحكم في مقام البيان

فيه انه ينبغي التخصيص الموضوع على العرف

دعني

رسالة في اشتراط الا

في تحقيق الحال في اشتراط الشرط المبحوث عنه

في تحقيق الحال في اشتراط الشرط المبحوث عنه فنقول ان كان المقصود بالموضوع هو المعروض
على التفصيل اي ما اخذ جهات عروض الحكم عليه تفصيلا وبعبارة اخرى ما لزم من وجوده الوجود
ومن عدمه العدم وهذا الوجه يكون الموضوع معروضا للحكم على الاطلاق اي في صورة وجود
الشرط وما يثبت الحكم مع ثبوته من دون انتفاء الحكم بانتفائه وبعبارة اخرى ما له دخل في ثبوت
الحكم في الجملة مع قطع النظر عن الشرط وعدم المانع قضية ان المعروض تطرق الشك في ثبوت الحكم
مع عدمه وبعبارة ثالثة ما شك في شرطيته وانتفاء المانع على تقدير انما طرء المعروض بما
يتوقف من وجود الشرط وعدم المانع فلا ريب في كفاية بقاء الموضوع في ترتب الحكم بالدليل
الاجتهادي ولا مجال للاستصحاب فاشتراط بقاء الموضوع بالوجه المذكور ظاهر الفساد وان
قلنا انه لا باس باشتراط بقاء الموضوع لو كان البقاء مشكوكا فيه قلت ان الظاهر من الاشتراط
كون البقاء معلوما كما هو الحال في جميع القضايا بل في كلام بعض التصريح باشتراط العلم
بالبقاء وعلى اي حال لا ثمرة هنا للتقسيم الى المعروض الثاني والمعروض بالفعل وان كان
المقصود هو المعروض الاجمالي اي ما يثبت تطرق الحكم عليه في الجملة اي من دون ثبوت الانتفاء
عند الانتفاء في الجملة فاما ان يكون المقصود هو المعروض الثاني اي الذات المعروض للحكم
على تقدير وجود الشرط وما يثبت الحكم مع ثبوته من دون ثبوت انتفاء الحكم بانتفائه وانتفاء
المانع فالحق اشتراط البقاء ان كان الانتفاء بالانعدام دون الانقلاب اما الاول فللزوم
وجود الحال بلا محل او وجود الشيء بلا شرطه او مع وجود المانع بل صورة الانعدام
خارجة عن منظور النظر في كلماتهم كما مر واما الثاني فلعدم ممانعة شيء عن جريان الاستصحاب
الا المفهوم وهو لا يكون الا من باب مفهوم اللقب وهو لا يكون حجة نعم لو فرض الحجية بان كان في
مقام البيان بحيث كان وافيا بالدلالة على زوال الحكم في حال الانقلاب فلا اشكال في عدم
جريان الاستصحاب واما الذات المعروض للحكم في الجملة على الاطلاق وان لا باس بتصويره اذ
الغرض من الاجمال هو ما يقابل التفصيل لا ما يقابل الاطلاق فلا باس باجتماع الاطلاق و
الاجمال كيف لا ولا باس بثبوت الحكم للموضوع باطلاق غير ناهض بالورود مورد الاجمال
ويثبت الحكم على الاطلاق اي من دون الاشتراط بوجود شيء او بعدم مانع في الجملة لكن

لا يتأتى

ستصحاب ببقاء الموضوع

لا يتأتى دخول ذلك في باب المعروض الاجمالي اذ الذات معروض الحكم فعلا لا شأنا اذ المدار
في الشأنية على قطع النظر عما وراء ذات المعروض مما له دخل في ترتب الحكم والمفروض عدم
ما له دخل من شيء آخر واما ان يكون المقصود الذات المعروض للحكم بنفسه فعلا لا شأنا اذ المدار
في الشأنية على قطع النظر يكون الامر من باب الاطلاق ومجموع الذات والشرائط وجودا وكذا
محو ما يثبت الحكم مع ثبوته مع عدم ثبوت الانتفاء بالانتفاء والموانع عدما في صورة الاناطة فا
اشتراط البقاء لو كان الانتفاء بالانعدام دون ما لو كان الانتفاء بالانقلاب في القسم
الاول واشتراط البقاء لو كان الانتفاء بالانعدام وانتفاء ما يثبت اشتراطه او وجود ما
ثبت ممانعته دون ما لو كان الانتفاء بانقلاب الذات او انتفاء ما ثبت ثبوت الحكم معه دون
انتفائه بانتفائه في القسم الثاني ووجه الاشتراط في صورة الاشتراط وجود الحال بدون المحل
في صورة الانعدام بل هذه الصورة خارجة عن مورد الكلام كما مر غير مرة ولزوم وجود
الشيء بدون الشرط او مع وجود المانع فيما لو كان الانتفاء بانتفاء ما ثبت اشتراطه او وجود
المانع ووجه عدم الاشتراط في صورة عدم الاشتراط عدم ممانعة شيء عن جريان الاستصحاب
الا مفهوم اللقب الغير الحجة نعم لو فرض حجيته بالورود مورد البيان فلا مجال للاستصحاب
بلا اشكال كما مر هذا ما كتبته سابقا والان اقول لا يخفى عليك ان المناسب طي اشتراط بقاء
الموضوع على غيره والجريان على البحث عن جريان الاستصحاب في باب التبدل والانقلاب و
قد ظهر مما مر جريان الاستصحاب ولا حاجة في المقام الى مزيد كلام ثم ان الكر المتغير بالنجاسة
بعد زوال التغير لو قلنا فيه بكون المقصود بالماء المتغير او الماء اذا تغير هو الماء المتغير او
الماء الذي تغير اما ما بناه على عدم اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق على الاقل فان
امكن بناء على هذا كون المقصود هو الماء المتغير بالفعل فينتفي النجاسة بحكم الاطلاق كما انه
لو قلنا بكون المقصود بالماء المتغير او الماء الذي تغير هو الماء المتغير او الذي تغير بالفعل
بناء على اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق او عدمه على الاول لكن قلنا بحجية مفهوم الوصف
وشموله بعد العموم لصورة زوال الوصف يكون انتفاء النجاسة بالدليل الاجتهادي اعني
المفهوم واما لو قلنا بكون المقصود هو الماء المتغير او الماء الذي تغير بالفعل وعدم حجية

في احكام الكر المتغير بالنجاسة بعد زوال التغير

صفة

رسالة في اشتراط الا

معهوم الوصف او اجمال المفهوم او انصراف المفهوم هنا الى ما لم يكن متغيرا من اصله فيأتي
الاستصحاب للشك في اشتراط النجاسة بالتغير بحيث يلزم من عدمه العدم غاية الامر ثبوت
مداخلة التغير الفعلي في تطرق النجاسة قبال كفاية التغير انا ما في النجاسة فانتفاء الموضوع
بزوال وصف التغير لا ينافي الا ثبوت المفهوم وشموله بعد العموم لصورة زوال الوصف
والانفعال الامر ثبوت الحكم في حال الوصف هذا وان كان اعم من مداخلة الوصف في الحكم
وعدمه الا ان الامر من باب المداخلة في الجملة اي من جهة الدلالة في البين على الانتفاء
بالانتفاء فلا يكون الامر من باب اشتراط الوصف فلا مانع من جريان الاستصحاب كيف لا ولا بأس
باختلاف علة الحدوث والبقاء بل قد يبنى حجية الاستصحاب نفيا واثباتا على اتحاد علة
الحدوث والبقاء وتعددها وان امكن القول بان الكلام في اتحاد العلة الحدوث والبقاء
وتعددها وانما يأتي فيما كان شيء باقيا من حيث اتحاد علة حدوثه وبقائه وتعددها او
الكلام في استصحاب الكلام الحكم بعد تسليم عدم اختصاصه بالموضوعات الخارجية واطراده
في الاحكام الشرعية ونحوها انما هو في اصل البقاء فالامر مبني على الاشتباه بين الباقي والبقاء
الا ان يقال ان مرجع القول باتحاد علة الحدوث والبقاء الى القول بان علة الحدوث يقتضي
البقاء ما لم يطرأ ما يمانع عن الاقتضاء فينقطع فمقتضاه القول بحجية الاستصحاب واما
اقتضاء القول بتعدد علة الحدوث والبقاء للقول بعدم حجية الاستصحاب فهو ظاهر
ان على القول المشار اليه لا بد في البناء على البقاء من ثبوت علة البقاء فما لم يثبت علة البقاء
لا يجوز البناء على البقاء فمقتضى القول بتعدد علة الحدوث والبقاء القول بعدم حجية
الاستصحاب اذ المفروض عدم ثبوت علة البقاء كيف لا والمفروض الشك في البقاء ولو ثبت
قيام علة البقاء لما تطرق الشك في البقاء لكن يمكن ان يقال ان مجرد اقتضاء البقاء ووجودها
بمقتضى البقاء لا يجدي بنفسه في البناء على البقاء لفرض الشك في البقاء واما ما حدث
ان مجرد الظن بالبقاء من جهة مجرد الكون في الزمان الاول وغيره فهو امر آخر لا يرتبط باقتضاء
علة الحدوث [illegible] البقاء بمقتضى القول بعدم حجية الاستصحاب الا انه بالنسبة الى الاستصحاب
من باب الظن ببقاء الحكم واقعا ظنا واما بملاحظة اخبار اليقين فلا بد من البناء على

قد ذكرنا في الكلام بناء على كون ... من الامور اللغوية يمكن ثبت ابتناؤه على الشارع ... كثير من الموارد ... الكلام في التقية في الرسالة المعمولة في ... عفي عنه

للبقاء نعم القول باختلاف علة الحدوث

استصحاب ابقاء الموضوع

البقاء عملا اذ ليس اختلاف العلة مانعا عن العمل باخبار اليقين كيف لا ولا يتجاوز الامر
عن الشك في البقاء وان قلنا انه لو تأدى الامر جريان الاستصحاب في المقام الى احتمال اختلاف
علة الحدوث والبقاء فالاصل عدم علة اخرى للبقاء غير علة الحدوث فلا يجري الاستصحاب
في المقام وان كان الاستصحاب مقدما على اصل العدم لكون الشك في اصل العدم هنا
مسببا بالنسبة الى الشك في الاستصحاب قلت ان اصل العدم لا اعتبار به على الاقوم كما
حررناه في محله مع ان مدرك اصل العدم على الاقوم انما هو بناء العقلاء وبناء العقلاء
في موارد الاستصحاب ليس على عدم العلة حيث ان بناء المستصحب في باب الاستصحابات
الموضوعية مبني كثيرا ما على علل شتى وبناء العقلاء على البقاء مثلا بقاء زيد مبني
على الاكل والشرب وغيرهما من امور شتى ومع هذا بناء العقلاء على استصحاب وجوده و
ان قلنا انه لو لم يتم اصل العدم من باب بناء العقلاء فيأتي الاستصحاب عدم العلة وهو
مقدم على استصحاب الحكم لكون الشك فيه سببيا بالنسبة الى الشك في استصحاب الحكم قلت
انه ليس في البين حالة سابقة الا من باب السالبة بانتفاء الموضوع بملاحظة عدم خلقة
الموضوع ولا يتحمله اخبار اليقين ومع ذلك نقول انه لو كان الامر على البناء على عدم علة
البقاء غير علة الحدوث لما تأتى حجية الاستصحاب في شيء من الموارد الا ان يقال ان البناء على
عدم علة البقاء انما هو فيما اذا انتفى علة الحدوث وفي كثير من الموارد يحتمل اتحاد العلة
فلا يلزم من البناء على عدم علة البقاء غير علة الحدوث عدم حجية الاستصحاب في شيء
من الموارد وبقي ان المانع عن جريان الاستصحاب في باب الكلب المبدل الى الملح بملاحظة
عدم بقاء الموضوع يندفع بان غاية الامر ورود النجاسة على الميتة بالكلب بحكم العرف لا
على الاجزاء الباقية في الملح لكن يمكن ان يقال بتعين وتشخص الموضوع الكلامي لا الموضوع الواقع
لامكان نجاسة الملح المبدل اليه وان كان الملح الابتدائي طاهرا فيتجه نجاسة الملح باحتمال
كون علة البقاء غير علة الحدوث فكما لا يقتضي نجاسة الكلب طهارة الملح الابتدائي في جانب
العرض بالمفهوم فكذا لا يقتضي نجاسة الملح المبدل اليه في جانب الطول بالمفهوم ايضا فلما لم
يقم دليل اجتهادي على طهارة الملح المبدل اليه فيأتي النجاسة بالاستصحاب بخلاف الملح

الابتدائي

الابتدائي فانه لو لم يكن على طهارته لكان اصالة الطهارة كافية في طهارته فمنشأ الطائع الذكو دليل
الاشتباه بين الموضوع الكلامي والموضوع الواقعي فالتنازع ان كان من حيث ان كها بتبدل الموضوع
الواقعي فضعفه ظاهر لغرض احراز الموضوع الواقعي اذا احرازه بضبط جانب المبدء والمنتهى
المفروض اجمال الحال المنتهي وعدم تشخيصه بالجملة اجزاء الكلب الباقية في الملح ضرورة كون
الامر من باب الانقلاب لا الوجود بعد الانعدام صارت مصداق الكلب تارة وصارت اخرى
مصداق الملح ولا دليل على ارتفاع النجاسة الثابتة للاجزاء في صورة التبدل باشيء غير ما هو
الكلب هو غير قابل للارتفاع لعدم اعتبار مفهوم اللقب فرض الورود مورد
البيان بحيث كان نافيا بالدلالة على زوال النجاسة في صورة الاستحالة الى الملح مجرد فرض
لا يكاد يوجد بعد الشيء الذي اقول انه قد يزول الوصف ويزول الحكم مع عدم اعتبار
مفهوم الوصف اما لاجماله او عدم شموله لما زال عنه الوصف بعد ثبوته فيه بانصرافه الى ما
خلى عن الوصف ابتداء من جهة شمول دليل حكم العنوان الثاني كما لو صار الكلب معدوما فانه
لا اباني الرواج لشمول ما دل على عدم الربوا في المعدود من غير فرق بين ما كان معدودا
ابتداء وما صار معدودا بالاخرة بلا اشكال لو في غير هذا الكلام وعلى كونها يجري الحال لولم
يكن اولوية دليل حكم العنوان الثاني لما زال عنه الوصف بعد ثبوته فيه بل كان منصرفا الى ما خلى
عن الوصف ابتداء لكن كان عدم الفرق بين ما خلى عن الوصف ابتداء وما زال عنه الوصف
بالاخرة مقطوعا به كما لو قيل في المثال المذكور بانصرافها المعدود الى المعدود ابتداء والقطع
بعدم الفرق بين المعدود ابتداء والمعدود بالاخرة وبما ذكرنا يظهر الحال في صورة تبدل
الاسم مع شمول الاسم الثاني للمتبدل اليه او القطع بعدم الفرق بين ما كان مصداقا للاسم
الثاني ابتداء وما صار مصداقا له بالاخرة **الفصل السابع** في ان بقاء الموضوع واستصحاب
الحكم اما ان يكون معلوما او مظنونا او مشكوكا فيه اما على الاول فان كان معلوم البقاء وهو
معروض الحكم تفصيلا فيتطرق الحكم بحكم الدليل الاجتهادي ولا يجري الاستصحاب في الامر
على ظاهر في باب المعروض التفصيلي فان كان البقاء بمجرد عدم الانعدام فالحكم باق بالدليل
الاجتهادي ايضا الا انه خارج عن مورد الانظار على حسب ما سمعت من خروج الاعدام

فيه تحقيق بديع في المثال

في اقسام الشك في بقاء الموضوع واستصحاب الحكم بل في تحقيق الحال في اقسام الشك في الموضوع

عن محط الانظار وان كان البقاء مع التبدل فالحكم باق بحكم الاستصحاب وان كان معلوم
البقاء وهو المعروض الفعلي الاتي في المعروض الاجمالي فيتطرق الحكم ايضا بحكم الدليل الاجتهادي
واما على الثاني فاما ان يكون عروض الحكم مطلقا او منوطا اما على الاول فان كان الظن
من باب الظن في الموضوع من حيث التحصل فان قلنا بحجية الظن في الموضوع من حيث
التحصل فهو في حكم العلم بالبقاء فيتطرق الحكم بحكم الدليل الاجتهادي اذ كان الموضوع
معروض الحكم تفصيلا او فعلا ومن باب الاستصحاب ان كان الموضوع معروض الحكم شأنا
كالظن ببقاء الكلب الذي صار ملحا في موضع ولا فيه مرطوب هذا على تقدير الانفلا
والا فيتطرق الحكم ايضا بالدليل الاجتهادي وان لم نقل بحجية الظن في الموضوع من حيث
التحصل فالامر في حكم الشك في البقاء وان كان الظن من باب الظن في الموضوع من حيث
الاستنباط بان كان البناء على الاطلاق من باب الظن بالاطلاق في قبال الاناطة فالامر في
حكم العلم بالبقاء ويتطرق الحكم بالدليل الاجتهادي بناء على الثاني فهو يكون الظن بالبقاء
من باب الظن في الموضوع من حيث التحصل كالظن ببقاء التغير بعد ثبوت اشتراط التغير
فالظن حجة بناء على حجية الظن في الموضوع من حيث التحصل ويتطرق الحكم بالدليل الاجتهادي
والا فالامر في حكم الشك في البقاء هذا هو الكلام في صورة الظن ببقاء الشرط المعلوم
شرطيته ومثل الكلام في الظن ببقاء ما شك في شرطيته وكذا الحال في الظن بعدم حدوث
المانع الا ان يقال باعتبار اصالة عدم المانع مبنيا على تطرق المانع ولو مع عدم اعتبار
الظن في الموضوع من حيث التحصل وقد يكون الظن ببقاء الذات فان كان الظن بالمعروض
تفصيلا او فعلا فالحكم باق بحكم الدليل الاجتهادي وقد ظهر بما ذكر حال هذه الاقسام فيما لو كان الظن
بالبقاء من باب الظن في الموضوع من حيث التحصل على الاول اعني فرض الاطلاق عروض الحكم وقد
يكون الظن من باب الظن في الموضوع من حيث التحصل على الاول اعني فرض الاطلاق عروض الحكم
وقد يكون الظن من باب الظن في الموضوع من حيث الاستنباط كالظن بعدم مدخلية ما حدث
في الزمان الثاني ولا مجال هنا لكون الظن من باب الظن بالشرطية او الظن بالذات واما على
الثالث فان كان الموضوع من باب المعروض التفصيلي فيأتي استصحاب بقاء الموضوع ولا

من باب استصحاب الموضوع المعروف فالشك في هذا القسم من باب الشك في الموضوع من
حيث المحصّل ليس الا واما ان كان الموضوع من باب الموضوع الاجمالي سواء كان من باب
الموضوع الثاني او الموضوع الفعلي فان كان الشك في البقاء من باب الشك في الموضوع
من حيث المحصّل فيبنى على استصحاب الموضوع والامر من باب استصحاب الموضوع المعروف
ولا حاجة الى استصحاب الحكم سواء كان الشك في البقاء بعد الانقلاب وقبله وان كان
الشك في الموضوع من حيث الاستنباط فيأتي فيه استصحاب الحكم بناء على ما تقدّم
من جريان استصحاب الحكم في باب الانقلاب بل يأتي الاستصحاب في الموضوع بمعنى
المعروضية للحكم لو لم نقل بعدم شمول اخبار اليقين له لكن استصحاب الموضوع بهذا الاعتبار
يغني عن استصحاب الحكم وان قلنا ان اعتبار استصحاب الحكم مبني على اعتبار الاصل المثبت
لاقتضائه عموم الموضوع قلنا انه ليس الغرض من استصحاب الحكم تعميم الموضوع بل الغرض
انما هو استصحاب الحكم ليس الا وعدم اعتبار الاصل المثبت بناء على عدم الاعتبار انما
يختص بالاثبات لا مطلقا كما حررناه في محله وقد ظهر مما سمعت ان في المقام وجوه ثلثة
استصحاب كل من الموضوع والحكم واستصحاب الموضوع فقط واستصحاب الحكم فقط هذا
ما كتبته سابقا والان اقول انه لا حاجة الى الكلام في المقام كما تقدّم انه لا حاجة الى الكلام
في الفصل السابق بعدما تقدّم من ان الصواب الاضراب عن اشتراط بقاء الموضوع والجريان
على البحث عن جريان الاستصحاب في باب التبدلات والانقلابات وفيما كتبته سابقا في باب
الاستصحاب كلام لا حاجة اليه الا انه لما كان مبنيا على التدقيق فلا باس بايراده وهو
انه اما ان يكون الشك في بقاء الموضوع غير موجب للشك في بقاء الحكم او يكون موجبا له
فعلى الاول يستصحب الموضوع ويستصحب الحكم مثلا لو شك في عدالة زيد وكذا شك في حيوته
فيستصحب الحيوة ويستصحب العدالة الا ان يقال انه لا حاجة في استصحاب العدالة الى
استصحاب الحيوة اذ موضوع العدالة هو زيد على فرض الحيوة حيث ان الشك في العدالة
انما يأتي على فرض الحيوة فالشك فرضي فالموضوع المشكوك بقائه غير موضوع العدالة المشكوك
بقائها بل لو قيل بعدم مداخلة الحيوة في العدالة لكون العدالة غاضّة للروح من دون

الاشتراط

الاشتراط بالحيوة فيأتي استصحاب العدالة بعد الموت ايضا وكذا الحال على الثاني مثلا
لو علم ان الموضوع للنجاسة هو الماء بوصف التغير المتلبس به فعلا لكن شك في بقاء التغير
فيستصحب النجاسة الا ان يقال ان استصحاب التغير يكفي ولا حاجة الى استصحاب النجاسة اذ
استصحاب التغير يقتضي ترتيب اثاره فباستصحاب التغير لا بد من ترتيب النجاسة فلا حاجة الى
استصحاب النجاسة وان قلت كما يجري استصحاب العدالة ولا حاجة الى استصحاب الحيوة لكون
موضوع العدالة زيد على فرض الحيوة فكذا يجري استصحاب النجاسة ولا حاجة الى استصحاب
التغير لكون الماء المتنجس هو الماء على فرض التغير قلت ان الفرق في البين واضح من حيث ان منشأ
الشك في استصحاب العدالة ليس هو الشك في الحيوة واما في استصحاب النجاسة فمنشأ الشك
هو الشك في التغير فلا بد من سد طريق الشك في التغير وهو باستصحابه فلا بد من استصحاب
التغير وباستصحابه يترتب النجاسة من غير حاجة الى استصحابها وبوجه اخر المقصود من
استصحاب العدالة عدم تاثير ما اوجب الشك في العدالة على فرض الحيوة فلا حاجة الى
استصحاب الحيوة واما استصحاب النجاسة فالمقصود به عدم تاثير ما اوجب الشك في بقاء
النجاسة من الشك في بقاء التغير وهو لا يتم الا باستصحابه واستصحابه يغني عن استصحاب
النجاسة نعم يمكن ان يقال باستصحاب النجاسة اكتفاء بامكان بقاء الموضوع وبوجه ثالث فرض
الحيوة لا يغني عن استصحاب العدالة لكن فرض التغير يغني عن استصحاب النجاسة فلا معنى
لاستصحاب النجاسة على فرض التغير بخلاف استصحاب العدالة على فرض الحيوة وان قلت انه
على ما ذكرت يغني استصحاب الموضوع عن استصحاب الحكم مع ان العلم ببقاء الموضوع لا يغني
عن استصحاب الحكم قلت ان المفروض هنا انحصار وجه الشك في بقاء الحكم فاذا انسد باب
الشك في بقاء الموضوع وصار محكوما بالبقاء شرعا فيثبت الحكم من غير حاجة الى
استصحابه واما العلم ببقاء الموضوع فقد يشك في بقاء الحكم لتطرق التغير الموجب
للشك في بقائه فيحتاج الى الاستصحاب وبالجملة ففي صورة بقاء الموضوع قطعا قد
يقطع ببقاء الحكم كما لو خلي عن تطرق التغير ومن هذا القبيل الامر فيما نحن فيه اعني صورة
استصحاب التغير لفرض بقاء الموضوع شرعا مع خلوه عما يوجب الشك في بقاء الحكم

الحكم

الحكم وقد يشك في بقاء الحكم بواسطة تطرق التغير الموجب للشك في بقاء الحكم كما هو مورد الاستصحاب على الثاني يستصحب معروضية الباقي للحكم ونقول بكفاية امكان بقاء الموضوع وقد ظهر مما قررناه انه لا يشترط في استصحاب الحكم بقاء الموضوع الكلامي واما الموضوع الواقعي فيكفي في استصحاب الحكم امكان بقائه كما في باب تبدل الاسم كما في باب الاستحالة او زوال الوصف كما لو اخذ في متعلق الحكم بعض الاوصاف كما في زوال التغير عن الكر بتصفيق الرياح وغيره بل في صورة امكان بقاء الموضوع يمكن استصحاب الموضوع اعني المعروضية للحكم بناء على شمول اخبار اليقين له لكن استصحاب المعروضية بعد اعتباره يغني عن استصحاب الحكم **الفصل الثامن** في انه على تقدير تخصيص الموضوع وانقطاع الحكم لتبدل العنوان بانقلاب الماهية ان كان للعنوان الثاني دليل يقتضي حكمه ويشتمل على بعض العموم او الاطلاق فعليه المدار وان كان الدليل مشكوك الشمول او لم يكن له دليل فلا بد من العمل بالاصل والاصل الجاري في المقام هو الاستصحاب وهذا واضح لا اشكال فيه وربما يتوهم وقوع المعارضة بين الاستصحاب واصل البراءة من دون ترجيح في البين على تقدير عدم تخصيص الموضوع واقتضاء الاستصحاب الوجوب او الحرمة مع خلو العنوان الثاني عن الدليل على الوجوب او الحرمة او الشك في شمول الدليل اقول ان مرجع التوهم المشار اليه الى توهم التعارض بين الاستصحاب واصل البراءة كلية من دون ترجيح في احد الطرفين وتحقيق الحال ان عمدة مدرك اصل البراءة انما هي العقل وحكمه بالبراءة انما يأتي في صورة خلو الواقعة عن الدليل على التكليف الواقعي والظاهري ففي صورة مجيء استصحاب التكليف لا يأتي حكم العقل والامر من باب انتفاء الموضوع كما هو الحال في صورة ثبوت الدليل على التكليف الواقعي واما الآيات والاخبار فالمقصود منها اما عدم لزوم خصوص التكليف الواقعي الغير المبين كما هو الظاهر او عدم لزوم مطلق التكليف الغير المبين واقعيا كان او ظاهريا اما على الاول فالامر في صورة مجيء الاستصحاب من باب اختلاف الموضوع فلا معارضة في البين فلا بد من العمل بالاستصحاب بل ربما توهم كون الحال على هذا المنوال في معارضة اصل البراءة

والاحتياط

والاحتياط وهو مدفوع بانه لا يخلو الامر على الوجه المذكور من كون المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين بشخصه تفصيلا اي على وجه المعرفة به اولا تفصيلا ولا اجمالا اي كالتكليف في موارد الاحتياط كما هو الاظهر او عدم لزوم التكليف الغير المبين راسا اي لا بشخصه ولا بوصفه اي كما بلزم من اشتراكه حيث لا بالاحتياط تفصيلا اولا تفصيلا ولا اجمالا او بوجه آخر اما ان يكون يؤخذ الخصوص في جانب الموضوع والحكم او يؤخذ العموم في الجانبين او يؤخذ الخصوص في جانب الموضوع والعموم في جانب الحكم او بالعكس اما على الاول فلا تعارض في البين لاختلاف الموضوع وعلى هذا يبقى التوهم المشار اليه الا انه خلاف الظاهر بلا اشتباه واما على الثاني فيأتي التعارض لاقتضاء ما دل على وجوب الاحتياط وجوب الاتيان اجمالا واقتضاء اصل البراءة عدم وجوبه كما يقتضي عدم وجوب الاتيان تفصيلا واما على الثالث فلا تعارض لاختلاف الموضوع وكذا الحال على الاخير وتوضيح الحال مع انه مثلا اما ان يقال ان التكليف الغير بشخصه لا يجب الاتيان به تفصيلا او لا تفصيلا ولا اجمالا او ان التكليف الغير المبين راسا لا يجب الاتيان به تفصيلا او لا تفصيلا ولا اجمالا لكن القسم الثالث عما يقتضي وجوب الاحتياط فيما لم يتم فيه دليل على اصل التكليف لا على الاحتياط لكنه مبني على ثبوت المفهوم للتفصيل لكن التفصيل غير مذكور في العبارة والامر من باب ارجاع كلام الى كلام آخر والتفصيل الغير المذكور في اللفظ لا يثبت له المفهوم كما انه لا يثبت المفهوم لنفي الوجوب الظاهر في الوجوب التعييني بالدلالة على ثبوت الوجوب التخييري فضلا عن عدم ثبوت المفهوم في النفي الداخل على النكرة في المنفي مما ولا المشابهين بالدلالة على ثبوت بعض درجات ما فوق الواحد وان قلنا ان القسم الاخير من قبيل توضيح الواضح فهو من قبيل اللغو قلت كلا وحاشا ان المفاد عدم التكليف وعدم وجوب الاحتياط فيما لم يتم فيه دليل على التكليف لا على وجوب الاحتياط واما على الثاني فلا تعارض في صورة مجيء الاستصحاب ايضا الا ان الامر من باب انتفاء الموضوع فلا بد من العمل بالاستصحاب وربما يتوهم كون الامر على هذا المنوال في صورة معارضة اصل البراءة والاحتياط وهو مدفوع بانه مبني على كون المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين

تفصيلا لكن الاظهر بناء على الثاني كون المقصود عدم لزوم مطلق التكليف بغير المبين لا تفصيلا ولا اجمالا وح يتأتى المعارضة نعم لا يتأتى بالنسبة الى الحكم الظاهري لو كان مستقلا غير منوط بالواقع كما هو الحال في الاستصحاب بناء على حجيته من باب اخبار اليقين ومثله ما لو دل الدليل على الوجوب التخييري فيما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة فمقتضى هذا القول ان علم التعارض بين ادلة اصل البراءة وما يدل على الحكم الظاهري انما يتأتى فيما لو كان الحكم الظاهري مستقلا غير منوط باستلزامه وقوع الواقع واما لو كان الحكم الظاهري من لوازم استلزامه وقوع الواقع كما في الاحتياط فالامر من باب نفي الملزوم واثبات اللازم ويتحقق التعارض

تنبيهات الاول انه قد يتأتى الرأي الى عدم اشتراط الشرط المبحوث عنه ممن يقول بتطهير الاستحالة وهو مدفوع بان الظاهر بل بلا اشكال ان مدار كلام الفاضلين في المعتبر والمنتهى والتحرير ونهاية الاحكام على تعميم الموضوع حيث انهما حكما بان الاعيان النجسة لا تطهر بالاستحالة تعليلا بان النجاسة قائمة بالاشياء النجسة باجزائها لا باوصافها والاجزاء باقية فتبقى النجاسة بل على ذلك المنوال الحال في كلام غيرهما نعم عن فخر المحققين الاستدلال بالاستصحاب في باب الاستحالة وتطرد لكنه قد اختلف فيما لو تغير ماء البئر بالنجاسة وزال التغير بنفسها او بعلاج على القول بنزح الجميع وكفاية المزيل التقديري ومقتضى الاتفاق على بقاء النجاسة ولعل هذا الا بواسطة قيام النجاسة بنفس الماء المفروض انفعال ماء البئر واحتمال كون الاتفاق من جهة الاستصحاب بعيد

الثاني انه حكى المشهور القول في باب الكر المتغير بالنجاسة مع زوال النجاسة بتصفيق الرياح او غيره على القول بالنجاسة وحكى في المدارك الاستدلال بالاستصحاب وهو مبني في اشتراط الاستصحاب بالشرط المبحوث عنه لوضوح اختلاف الموضوع ورد بما ذكره في المدارك ان مرجع الاستصحاب الى عموم الادلة الدالة على نجاسة الكر المتغير فانها شاملة بحال التغير وما بعدها واستجيد بان الارجاع خلاف الظاهر وان تكرر الاستدلال مع وضوح الامر الى الاستدلال بالاطلاق وايضا دعوى شمول الادلة الدالة على نجاسة الكر بالتغير لما بعد التغير محل الاشكال بل الظاهر العدم وقد جرى غير واحد على وجوب البقاء على تقليد الميت استدلالا بالاستصحاب مع انه حجة باختلاف الموضوع بالحيوة وانما

فيما يأتي في اشتراط الشرط المبحوث عنه وقع في موارد

المراد فالاستدلال المشار اليه مبني في اشتراط الاستصحاب بالشرط المبحوث عنه نفيا الا ان يقال ان الاختلاف انما يتم لو كان الاستدلال باستصحاب حجية ظن المجتهد لتقوم الحجية بظن المجتهد الحي واما لو كان الاستدلال باستصحاب وجوب عمل المقلد بظن المجتهد فلا يأتي فيه اختلاف الموضوع وعن بعض اهل الكتاب في المناظرة مع السيد السند النجفي الاستدلال باستصحاب نبوة عيسى وموسى ولم ينقل عن السيد المشار اليه الجواب باختلاف الموضوع بالحيوة والممات ومقتضاه تقرير جريان الاستصحاب وهو مبني في اشتراط الاستصحاب بالشرط المبحوث عنه نفيا وربما يتوهم سبقه بالجاثليق وكذا صاحب الجاثليق الى الاستدلال بالاستصحاب في المناظرة مع مولينا الرضا عليه السلام وهو مردود بان استدلال الجاثليق لم يكن بالاستصحاب بلا ارتياب وانما كان استدلاله بالقدر المتيقن للاتفاق على نبوة عيسى وموسى والاختلاف في نبوة نبينا صلى الله عليه وآله والاستدلال بالقدر المتيقن معروف في كلام صاحب الحاشية خال عن الاستدلال بالكلية الا انه غير خال عن الاستدلال بالقدر المتيقن بالاشارة ولو اصلح حال الاستصحاب في الموارد المذكورة بتجشم تصوير بقاء الموضوع فلا يبقى موضع لتغير الموضوع ومن العجيب الاستدلال على وجوب صلوة الجمعة عينا في اعصار الغيبة بالاستصحاب مع وضوح اختلاف المحل اعني محل اليقين والشك

الثالث انه تظاهر في ظاهر النظر المنافاة بين قول الفقهاء الاحكام تتبع الاسامي وقولهم الاحكام لا تختلف باختلاف الاسامي ويندفع بان المقصود بالعبارة الاولى تبعية الاحكام للاسامي في صورة تعلق الحكم على الاسم والعنوان واختلاف الاسم باختلاف المسمى والمعنون بواسطة اختلاف الذات او الوصف فلو صار الكلب ملحا بكون الملح طاهرا لتعلق النجاسة على الكلب واختلاف المسمى باختلاف الذات وكذا لو صار المكيل غير مكيل فلا ربوا فيه لتعلق الحكم فيه على المكيل واختلاف العنوان باختلاف الوصف والمقصود بالعبارة الثانية عدم اختلاف الاحكام باختلاف الاسامي فيما لو تعلق الحكم على الاسم وعلق عليه لكن اختلف الاسم لا باختلاف المسمى بل باختلاف التسمية اي الوضع والاصطلاح فانه يتعلق الحكم عليه باسمه لا يختلف حكمه باختلاف اسمه لا اختلاف مسماه كما لو صار الحنطة المتنجسة دقيقا وكذا ما علق الحكم عليه لكن اختلف الاسم لا باختلاف

رسالة في اشتراط ال

المیتة بل باختلاف التسمیة کما لو سمیا لکلب ملحا فاختلاف الحکم باختلاف الاسم فی صورة جامعة للامرین وعدمه فی صورتین والی ما ذکرنا ینظر فی الجملة ما ذکره السید السند المحقق فی شرح الوافیة حیث جمع بین العبارتین بانصباب الاولی فیما لو حدث فی الشیء تغیر یمکن استناد اختلاف الحکم الیه ولو بالتفات الاعتباریة کما فی المکیل والموزون وانصباب الثانیة فیما اذا کان اختلاف الاسم باختلاف الوضع والاصطلاح لکن نقول ان الحکم بالتبعیة فی صورة زوال الاسم کالوشا الکلب ملحا وبعض صور زوال الوصف کما فی زوال التغیر عن الکر المتغیر بالنجاسة مضعف بان مقتضی الاستصحاب بقاء الحکم الثابت سواء کان الاختلاف باختلاف الاسم او اختلاف المقدار او باختلاف الوصف نعم فی باب اختلاف المکیل والموزون یکون الظاهر التبعیة والمنشأ شمول دلیل الحکم الثانی فالمدار علی شمول دلیل الحکم الثانی فان کان شاملا فلا ینافی الاستصحاب والا فینافی الاستصحاب ونظیر هذا ان الفقهاء قد یقدمون الاستصحاب علی العموم نحو اوفوا بالعقود وقد یقدمون العموم علی الاستصحاب والوجه کما ذکرنا والا لدلالة کبعض الاماجد هو ظهور شمول العموم وعدمه فان لم یکن کان ظاهر الشمول یقدمونه والا فیقدمون الاستصحاب لکن الوجه المذکور لا ینافی مع کون اعتبار الاستصحاب عند الاکثرین من باب الظن لاطراد الظن واقتضائه عموم العمل بالاستصحاب مع تقدم الاستصحاب علی العموم فی عموم الموارد والسید السند المحقق قد وجه العبارة الاولی فی مصابیحه ببعض ما ذکرناه بان المقصود الرد علی القائلین بالقیاس فی التعدی من الاصل الی الفرع ودفع توجیه الحنفیة **الرابع** ان السید السند المحقق قد استدل فی المصابیح علی حرمة العصیر الزبیبی باستصحاب حکم العنب تقریبا بانه قد ثبت للعنب قبل ان یصیر زبیبا حکمان معلومان هما الحلیة قبل الغلیان والتحریم بعده وبعبارة اخری الحلیة بالفعل والتحریم بالقوة واذا جف العنب صار زبیبا فطرء تغیر فی صفته وبقیت حقیقته فیجب ان یبقی علی ما کان علیه قبل الزبیبیة والجفاف فیحرم بما یحرم به عصیر العنب ویحل بما یحل به لان الاصل فیما ثبت بقاؤه ما لم یختلف الحقیقة او یدل دلیل علی الزوال وهو معنی الاستصحاب ثم اورد بان التحریم الثابت للعنب لا یتعدی الی الزبیب لانه لا یطلق علیه اسم العنب حقیقة و

الاحکام

استصحاب بقاء الموضوع

الاحکام الشرعیة تتبع الاسامی علی ما صرح به الفقهاء واطلاق العنب علی الزبیب باعتبار ما کان مجاز لا یلتفت الیه لان الالفاظ تحمل علی معانیها الحقیقیة دون المجازیة فاجاب بانا لو نستدل علی تحریم الزبیب بالغلیان بکونه عنبا یحرم به حتی یقال ان اسم العنب لا یطلق علیه حقیقة بل باستصحاب حکم العنب فان الزبیب لما کان عنبا من حکمه التحریم بالغلیان فیجب ان یبقی علی ذلک بعد صیرورته زبیبا وان زال عنه الاسم استصحابا للحکم الشرعی الی ان یثبت المزیل ولا یشترط فی الاستصحاب بقاء الاسم لعموم المقتضی وانتفاء ما یصلح دلیلا للاشتراط ولذا تری الفقهاء یستصحبون حکم الحنطة بعد صیرورتها دقیقا والدقیق بعد صیرورته عجینا والعجین بعد صیرورته خبزا وکذا حکم القطن بعد ان یصیر غزلا والغزل بعد ان یصیر ثوبا وکذا حکم اللبن بعد ان یصیر اقطا بل اللبن بعد صیرورته جبنا او جوزا والاسم فی ذلک کله لیس باقیا قطعا وایضا لو تنجس العنب ثم صار زبیبا فانه یبقی علی النجاسة کما لم یزل التسمیة وانتفاء وصف العنبیة ولیس الا استصحاب حکم النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم فی حجیة الاستصحاب اقول ان التمسک بحجیة الاستصحاب فی الباب من باب التمسک بالاستصحاب مع اختلاف الموضوع علی طریقة الاولی او الاخری ومع هذا اقول ان ظاهر کلامه کون حجیة الاستصحاب من باب حجیة الظن حیث انه جعل الاصل فیما ثبت الدوام ولا یتم هذا الحدیث الا بناء علی حجیة مطلق الظن وهو قد جعل فی بعض کلماته حجیة مطلق الظن خارجا عن المذهب مضافا الی عدم الظن بالبقاء فی باب الاحکام اللهم الا ان یکون غرضه من اصالة الدوام فیما ثبت الاصالة باعتبار الاخبار الیقین ومع هذا اقول ان مقتضی کلامه ان الحکم بحرمة عصیر الزبیب باستصحاب تقوم الحرمة بقاء العنب من دون ملاحظة صدق الاسم فینتفی الحرمة بعد اختلاف الاسم ولا اخفاء فی کونه اثباتا للحرمة بالدلیل الاجتهادی کیف لا وهو قال واذا جف العنب صار زبیبا فطرء تغیر فی صفته وبقیت حقیقته فیجب ان یبقی علی ما کان علیه قبل الزبیبیة والجفاف فیحرم بما یحرم به عصیر العنب ویحل بما یحل به وکیف کان ولا اشکال فی ان بقاء الحکم فی الامثلة التی ذکرها بواسطة الدلیل الاجتهادی اذ ما تعلق بالحنطة من الاحکام انما قد تعلق بذاتها لا مع ملاحظة الاسم وعلی هذا المنوال الحال فی سائر ما ذکره من الامثلة کما ان

لا اشكال في ان بناء النجاسة فيما لو تنجس العنب ثم صار زبيبا بواسطة الدليل الاجتهادي لان
نجاسة العنب انما كانت بواسطة الجسمية الباقية بعد التبدل الى الزبيب لا لمدخلية الاسم العنب
في التنجس ومع هذا اقول ان مقتضى كلامه استصحاب الحرمة المعلقة ولا شك في ان اخبار
اليقين لا تشمل مثل الحرمة المشار اليها وان قلنا بثبوتها في الزمان الاول اعني اتصاف العنب
بها قبل الاعتصار ومع هذا اقول انه لو تمسك العنب في الاخبار كما هو ظاهر كلامه وانما
اخذ العصير وقد وقع الكلام في اختصاص العصير بعصير العنب لغة او عرفا وعمومه لعصير
الزبيب والتمر وقد نص السيد المستدل بالاستصحاب بعدم اختصاص العصير
بعصير العنب وعلى تقدير عموم العصير لعصير الزبيب فلا اخفاء في ان بناء النجاسة بالدليل
الاجتهادي لا بالاستصحاب نعم بناء على اختصاص العصير بعصير العنب فالحال على منوال
ما لو كان المأخوذ في الاخبار هو العنب وقد اورد عليه بانه يشترط في حجية الاستصحاب
ثبوت امر او حكم وضعي او تكليفي في زمان من الازمنة قطعا ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب
من الاسباب ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقديري
باطل ويرد عليه ان قابلية الشيء بمعنى استعداده لتطرق امر وترتبه عليه بشرط شيء امر
محقق في نفس الامر قبال عدمه ومن صفات الشيء ونظير الاحكام الشرعية الثابتة للشيء
ولا اشكال في جواز استصحاب الصفات والاحكام الشرعية نعم ضابطة ما يكون القابلية
له منوط بوجود شيء لا انه يوجب القدح في استصحاب الاستعداد كيف لا ولو كان شجاع
بحيث يقاوم مع الف شجاع ومضى سنة وشك في بقاء الشجاعة بالكيفية المشار اليها
فلا اخفاء في جواز استصحاب الشجاعة بالكيفية المشار اليها لو فرض ترتب اثر شرعي عليه
بل استصحاب قابلية الامر المنظور بمعنى استعداده في الزمان الاول للتطرق بشرط شيء في الزمان
الثاني لا باس به فان القابلية المشار اليها امر محقق في نفس الامر قبال عدمه نعم مجرد امكان
ثبوت المستصحب في الزمان الاول منجزا او على بعض التقادير لا جدوى فيه اذ لا يترتب
ثمرة خارجية على مجرد الامكان والفرق بين القابلية بمعنى الاستعداد والامكان ان
المدار في القابلية على استعداد الامر المنظور في شيء ترتبا عليه او استعداده للتطرق فيه

على امر

على امر على بعض التقادير وهذا يتم في البناء على التطرق على تقدير فعلية بعض التقادير
واما مجرد الامكان فلا جدوى فيه في ترتب الاثر قوله ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت فقد ظهر
ضعفه بما سمعت لكن يمكن ان يقال ان مرجع الامكان الى ما ذكر امكان الاستصحاب وهو
لا يكفي بل اللازم دعوى شمول اخبار اليقين ولعل هذه الدعوى خالية عن الاشكال
اذ الغالب في موارد الاستصحاب عما يترتب على شيء ما كان بنفسه منجزا غير مشروط اللهم
الا ان يدعى القطع بعدم الفرق هذا ما كتبته سابقا وتحرير المقام ان استصحاب القابلية
اما ان يكون مبنيا على كون القابلية من باب الحكم الوضعي وكونه من باب الموضوع اما الاول
فلا مجال لكون القابلية من باب الحكم الوضعي الا من جهة كشف اثبات الحكم للموضوع من
الشارع المقدس عن قابلية الموضوع عنده للحكم المذكور وقضية ان اثبات شيء لشيء من
الحكيم كاشف عن قابلية الشيء الثاني للشيء الاول لكن على هذا يلزم افراد جميع الموضوعات
بالاحكام الوضعية وهو خلاف الاجماع بل الضرورة فليس في البين غير الحكم التكليفي اعني
الحرمة المعلقة كما انه لا يرجع الامر في باب قابلية الحيوان للتذكية وهو حديث معروف
الا الى جواز اكل اللحم بعد الذبح وليس القابلية من باب الحكم الوضعي وربما وقع التمسك
باستصحاب القابلية من بعض فيما لو شك المتحصل المشغول بالصلوة في عروض مبطل على
صلوته من جهة ترك الجزء او الشرط او الاتيان بالمانع من باب الشبهة الموضوعية باستصحاب
قابلية الاجزاء السابقة لانضمامها الى غيرها او انضمام غيرها اليها بملاحظة ان تعبير
الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلوة بالقواطع يكشف عن كون الصلوة لها هيئة
اتصالية فيها لو توسط بعض الاشياء في خلال اجزائها الموجب لخروج الاجزاء اللاحقة
عن قابلية الانضمام والاجزاء السابقة عن قابلية الانضمام اليها فاذا شك في عروض القاطع
وجودا او عدما يجري استصحاب القابلية لكن القابلية لا ترجع فيه ايضا الا الى العنوان
الامر اللغوي وقد حررنا الكلام في تزييف المقالة المذكورة في محله نعم الجزئية من باب
الحكم الوضعي مع كونها بالمعنى اللغوي وعدها من باب الحكم الوضعي بواسطة تصرف
الشارع بجعل الركوع مثلا مصداقا للجزء اللغوي بالنسبة الى الصلوة وقد حررنا الكلام

في محله ومقتضى ذلك كون القابلية من باب الحكم الوضعي لكونها بتصرف الشارع وان كان من باب الامر اللغوي لكن قد سمعت المحال في كونها من باب الحكم الوضعي الثاني واما الثاني فاما ان يكون الحرمة عارضة لمعتصر العنب بناء على مغايرة معتصر العنب مع العنب او يكون الحرمة عارضة للعنب عند الاعتصار بناء على اتحاد معتصر العنب مع العنب اما الاول فلا مجال لاستصحاب قابلية العنب للحرمة معتصرة في اثبات القابلية للحرمة معتصرة للزبيب حيث ان اثبات شيء لشيء انما يكشف عن قابلية الشيء الثاني للشيء الاول كما جرينا في استصحاب القابلية لو شك في قابلية الشيء الثاني للشيء الاول لكن لا يكشف الاثبات المشار اليه عن قابلية الشيء المشابه للشيء الثاني للشيء الاول فلا مجال لاثبات القابلية للشيء المشابه بالاستصحاب في لا ريب ان معتصر الزبيب غير معتبر العنب بعد فرض مغايرة معتصر العنب مع العنب واما الثاني فقد تقدم ان الظاهر من اخبار اليقين ترتيب الاثار المترتبة على المتيقن على وجه التنجيز ولا يعم الاثار المترتبة على المتيقن على وجه التقدير وان قلت ان كثيرا من الاثار انما يكون ترتبه على المتيقن على وجه التقدير مثلا ترتب التنجيس على النجس انما يكون منوطا بالملاقاة فلو كان ثمرة الاستصحاب مختصة بالاثار المنجزة يكون ثمرة الاستصحاب قليلة قلت ان النجس انما يكون منجسا منجزا لكن نجاسة الملاقي منوطة بالملاقاة واما الحرمة في باب العنب فانما يكون ترتبها على تقدير الاعتصار ولا يكون العنب حراما الا ان يقال انه لو كان المدار في التنجيز على الفعلية فالعنب ان لا يكون حراما بالفعل قبل الاعتصار لكن النجس لا يكون منجسا بالفعل الا بعد الملاقاة مع الظاهر ايضا وان كان المدار على الشانية فكما ان النجس منجس شانا فكذا العنب حرام شانا ايضا ومع ذلك لنا القابلية للاثار المعلقة لا تنفي ترتب تلك الاثار بعد حصول شرط التنجيز لاحتمال وجود المانع فقابلية الزبيب للحرمة عند الاعتصار وان قلنا ان الاصل عدم المانع بحكم الاستصحاب لا تقتضي الحرمة لامكان وجود المانع اذ عدم المانع عن حرمة العنب عند الاعتصار لا يقتضي بعدم المانع عن حرمة الزبيب عند الاعتصار وان قلنا ان الاصل عدم المانع فلنا بعد عدم اعتبار اصل العدم انه يخرج الكلام عما هو المفروض اذ المفروض التمسك بالاستصحاب بالاستقلال لافادة

الحرمة المقدرة والتمسك على ذلك بالاستصحاب انما هو بانضمام اصل العدم وان قلنا انه يثبت باستصحاب القابلية على وجه الخلو عن المانع كما كانت على وجه الخلو عن المانع كما كانت على وجه الخلو عن المانع في الزمان الاول قلت اسرا انما يتم لو كان المانع المحتمل في نفس الزبيب لكن يحتمل ان يكون المانع من باب الامر الخارج ولا مجال للاستصحاب ح ثم وقد يورد على ذلك بمعارضة الاستصحاب المتمسك به باستصحاب الحل المتحقق قبل الغليان بل ترجيح استصحاب الاباحة بالشهرة ويرد عليه ان الاستصحاب المتمسك به من باب الاستصحاب الوارد بالنسبة الى استصحاب الاباحة لكون الشك فيه مسببا حيث ان الشك في بقاء الاباحة ناش من الشك في بقاء استعداد العنب لطرو النجاسة على عصيره عند الغليان او من الشك في بقاء استعداد النجاسة للطرو فباستصحاب النجاسة لا يبقى مجال لاستصحاب الاباحة واما ترجيح استصحاب الاباحة بالشهرة فبعد ترجيح احد الاستصحابين المتعارضين بالشهرة العملية خلافا لمن لا يقول بترجيح الاستصحاب بالظن بناء على اعتباره من باب اخبار اليقين فهو لا يتجه في المقام لكون الامر من باب الشهرة المطابقة بل لو قلنا بترجيح الشهرة المطابقة في ترجيح احد الخبرين المتعارضين لا يتاتى الترجيح في المقام اذ مفاد الشهرة هو الحكم الواقعي ومفاد الاستصحاب هو الحكم الظاهري واين احدهما من الآخر نعم لو وقع الشهرة في مقام العمل كما لو بني المشهور على ما يطابق الاستصحاب استنادا الى الدليل على ما في الترجيح بناء على ترجيح الشهرة المطابقة

الخامس انه ربما استدل على حجية اصل البراءة في باب الشك في التكليف باستصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر وربما اورد عليه باشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع وموضوع البراءة السابقة ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف ضعفه ظاهر اذ التكليف المشكوك فيه لم يتعين لا انتفائه بخصوص الصغير موضوعا ولا خفاء غاية الامر انتفائه حال الصغر فيأتي الاستصحاب ولو بناء على اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع

السادس ان السيد السند العلي في الرياض قد جرى في سقوط خيار الغبن فيما لو بذل الغابن على ان كان المستند في خيار الغبن هو الاجماع المنقول فيتجه التمسك بالاستصحاب على بقاء الخيار وان كان المستند قاعدة نفي الضرر فيسقط الخيار بالبذل الا ان الحكم ح مدار الضرر وجودا عدما في المناهل

[illegible]

[illegible]

على التمسك بالاستصحاب نعم مع استناد الخيار الى قاعدة نفي الضرر واستنادا الى احتمال
اختلاف علة الخيار من حيث الحدوث والبقاء باستناد بقاء الخيار الى علة اخرى غير نفي
الضرر علة الحدوث فينافي الاستصحاب وربما يقال انه لو استند الخيار الى نفي الضرر فالموضوع
للخيار المتضرر العاجز عن تدارك الضرر وهو غير متحقق في الزمان اللاحق لان المغبون متمكن
من تدارك الضرر وكذا الحال فيما لو علم المغبون بالغبن بعد الاطلاع على الغبن فورا فان
المغبون في الزمان الاول كان عاجزا عن تدارك الضرر ومتمكن من التدارك ولو تدارك فالموضوع
في الزمان الاول غير الموضوع في الزمان الثاني ويشكل بانه لو تحقق الموضوع غاية الامر ثبوت
الخيار في حال العجز عن تدارك الضرر ونفي حال التمكن عن تدارك الضرر يجري الاستصحاب كيف
لا وليس الامر في المقام من جهة جريان الاستصحاب اصعب من الامر في الكر المتغير بالنجاسة مع
زوال التغير وعن المشهور البناء على استصحاب النجاسة وبوجه اوجه نقول انه ان كان مستند
الخيار هو الاجماع فلا مجال للتعيين الموضوع في العاجز عن التدارك اذ لم يقع هذا اللفظ
في طي الحكم بالخيار ولم يعلق الخيار عليه ولم يعتبر العقل في موضوع الخيار وعلة البقاء
لعلها غير علة الحدوث وعلم علة للبقاء غير علة الحدوث فظهور الكلام فيها ما عاجز وليس العجز
عن التدارك الا من قبيل الاحوال المتصادفة لصاحب الخيار وان كان المستند هو نفي الضرر
فمع عدم المفهوم في البين لعدم تعليل الخيار بالضرر في دليل لفظي لا مجال ايضا لتعيين العاجز
عن التدارك في الموضوع فيما ان الاستصحاب لا احتمال الاختلاف علة الحدوث والبقاء لكن
نقول ان ادلة نفي الضرر انما تدل على ان نفي الضرر لو كان مثبتا لخصوص الخيار فلا يسقط الخيار
بالبذل ولو كان الخيار يسقط بالبذل فلا يثبت الخيار بالخصوص بنفي الضرر بل يثبت احد
الامرين من الخيار والارش بل احد الامور منهما ومن بطلان البيع بل يمكن ان يقال ان مقتضى عموم
العلة في اخبار [illegible] خصوص البطلان وقد حررنا تفصيل الكلام في محله فلا حاجة للاعادة فيما يجري
عليه ويمكن ان يقال ان اخبار نفي الضرر بعيدة لانها على نفي الاحكام المضرة بعدم اختصاصها
بالضرر بالعبد بالعبد كما لعله الاظهر عندنا لعبد فالظاهر منها نفي الحكم المضر الشخصي المقتضي
للضرر شخصا وان ربما يقال انهم قد يعتبرون الضرر النوعي كما في حكمهم بشرعية الخيار للمغبون

استصحاب بقاء الموضوع

نظرا الى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وان فرض عدم تضرره في خصوص مقام كما لو لم
يوجد راغب في المبيع وكان بقاؤه مضرا بالبائع وكما في حكمهم بالشفعة ولو لم يترتب على ترك
الشفعة ضرر على الشفيع بل كان له فيه نفع وقد يعتبرون الضرر الشخصي لكن الظاهر منها بعد
الظهور المذكور نفي الحكم المضر الشاني لا المضر بالفعل فلو كان الحكم مضرا شخصا لكن لم يستند
اليه ضرر المكلف كما لو توضأ باعتقاد عدم الضرر لكن كان الوضوء مضرا احيانا لضرر فيه مستند
الى اعتقاد عدم الضرر لا الى وجوب الوضوء فيأتي الكلام في صحة الوضوء وقد حررنا الحال
في محله لكن الظاهر منها نفي الحكم المضر في صورة الضرر الفعلي واما الضرر الشاني فلا يشمله الاخبار
ففي المقام لو بذل البائع الارش ففي الضرر الفعلي وان كان البيع المغبون فيه مضرا بشخص
قبال ما لم يضر بشخصه من افراد البيع المغبون فيه كما لو لم يوجد الراغب في المبيع بالبيع المغبون فيه
كما مر ولا يشمل اخبار نفي الضرر مع الفرق بين هذا القسم والقسم السابق ان الضرر حادث وثابت بالـ
الفعل في القسم السابق الا انه غير مستند الى الحكم فالقصور من جانب الفاعل في الحكم واما
في القسم الاخير فلا يكون فيه ضرر بالفعل فالقصور من جانب الفعل وبالجملة فبقاء الخيار
فيما نحن فيه منوط بالاستصحاب ولا مجال لبقاء الخيار بواسطة الضرر لفرض ارتفاع الضرر
كيف لا وارتفاع العلة يقتضي ارتفاع المعلول نعم لما احتمل قيام علة اخرى لبقاء الخيار
غير علة الحدوث بناء على اختلاف علة الحدوث والبقاء فيأتي الخيار بحكم الاستصحاب
فلا يجري في القول بان نفي الضرر لو اقتضى خصوص الخيار فهو مقتض له في صورة بذل الارش
ثم لو كان المدار ولو كان الخيار يسقط بالبذل فلا يثبت الخيار بالخصوص بنفي الضرر في اول
الامر لما اتضح ان المدار في الخيار على الضرر الفعلي وهو منتف في صورة بذل الارش نعم لو
كان المدار على الضرر الشاني يتجه القول المذكور وايضا يمكن ان يقال ان نفي الضرر في الزمان
الاول انما يقتضي الخيار بالخصوص لا احد الامرين من الخيار ولزوم الارش والكلام في الزمان
الثاني اعني زمان بذل الارش في نفس الارش ولا شك في ان نفس بذل الارش يرفع الضرر المقتضي
للخيار فبقاء الخيار بالاستصحاب فلا باس باقتضاء نفي الضرر خصوص الخيار وانه قاطع
ببذل الارش لوضوح ان نفي الضرر لو اقتضى الخيار فلا يجتمع مع لزوم بذل الارش ولا بأس

باجتماعه مع الارش فبوجه آخر الكلام في الزمان الاول فيما يقتضيه نفي الضرر فبدل الارش
لا يكون في الفرض المفروض من باب اقتضاء نفي الضرر بل انما هو من جانب المشتري من عند نفسه
وبدل الارش يرفع الضرر بلا شبهة فيرتفع الخيار المتطرق بتوسط الضرر قضية ارتفاع
المعلول بارتفاع العلة نعم يتأتى استصحاب الخيار وبقاء على امكان اختلاف علة الحدوث
والبقاء واما دعوى امتناع اجتماع الضرر مع الارش على القول باقتضاء نفي الضرر للخيار
فلا مجال لها اذ التنافي بناء على اقتضاء نفي الضرر للخيار انما هو بينه وبين اقتضاء نفي الضرر
للارش لا بينه وبين اجتماعه مع بذل الارش من المشتري من عند نفسه بل عن اقتضاء الحكم
لكن نقول انه لو كان المدار على الضرر الثاني فلو اقتضى نفي الضرر الخيار بالخصوص فلا
لسقوط الخيار ببذل الارش قضية بقاء الضرر الثاني واما لو كان المدار على الضرر الاول
فيرتفع الضرر بالارش ولا منافاة بين اقتضاء نفي الضرر للخيار وسقوط الضرر بالارش
وبما ذكر يظهر الحال فيما لو تلف احد المشتبهين في شبهة المحصور حيث انه لا باس بالقول بوجوب
الاجتناب على القول بوجوب الاجتناب في شبهة المحصور عملا بالاستصحاب وما يتوهم من
اختلاف الموضوع لكون موضوع وجوب الاجتناب هو ما اشتمل على العلم الاجمالي بضعف
بانه لو تعين الموضوع غاية الامر ثبوت وجوب الاجتناب بعلة العلم الاجمالي وهو لا ينافي
بقاء وجوب الاجتناب اذ لو تبع العلم الاجمالي علة لوجوب الاجتناب بعلة في دليل لفظ
حتى يمكن ينافي المفهوم ويقتضي سقوط الخيار وانما كانت العلية بحكم العقل بعلية العلم
الاجمالي لا تنافي بقاء الوجوب لاحتمال اختلاف علة الحدوث والبقاء كما انه لا ينافيه عدم
وجوب الاجتناب في باب الشبهة المنفردة لاحتمال اختلاف حكم الانفراد الابتدائي والانفراد
الاخير وانما الحذر مما تقدم من موارد الاستدلال بالاستصحاب مع اختلاف الموضوع
على طريقة المتأخرين او الايراد على الاستدلال بالاستصحاب باختلاف الموضوع مع عدم
الورود ومن ذلك ما جرى عليه المحقق الثاني فيما اذا اشتبه بعض الثوب
لحرمة شيئا او متنجسا او ما الحق بالشبهة المحصورة بال الاستثناء وعلم بجلية المعقود عليها
على احتمال الواسطة في البطلان سبق الحكم بطلانا اتفقوا ومقصوره الا استصحاب

البطلان ومحرره انه ثبت سبق البطلان ظاهرا في حال الجهل بل بعد زوال البطلان الظاهري بزوال
الاشتباه اذ غاية الامر ثبوت البطلان في حال الاشتباه لا بشرط الاشتباه فمقتضى الاستصحاب
بقاء البطلان لاحتمال اختلاف علة الحدوث والبقاء وانت خبير بان مقتضاه جواز الصلوة
بالوضوء بالماء المستصحب طهارته مع انكشاف نجاسته بل مقتضاه اعتبار الاستصحاب
في جميع الموارد مع انكشاف الخلاف ولا يلتزم به ملتزم ثم وجه الفرق بين الفرض المذكور
بل بناء موارد انكشاف الخلاف في تلف احد المشتبهين الى القطع بانقطاع حكم الاستصحاب
في الفرض المذكور بواسطة انكشاف الخلاف بخلاف باب تلف احد المشتبهين اذ غاية الامر
فيه القطع بارتفاع الحكم السابق وهو لا يقتضي القطع بارتفاع الحكم لاحتمال قيام علة
اخرى للبقاء غير علة الحدوث **السابع** انه لا بد في استصحاب الحكم من طرو تغير يوجب
الشك في بقاء الحكم في الموضوع والا فليس كل تغير موجبا للشك في بقاء الحكم مثلا الوضوء
الحنطة دقيقا لا اشكال في بقاء النجاسة وانما النجاسة بواسطة عموم ما دل على نجاسة
الملاقي للنجس اذ مقتضاه نجاسة الجسم الملاقي للنجس والجسمية باقية مع اختلاف الاسم
والصورة فبقاء النجاسة بحكم الدليل الاجتهادي ووجه الاشتراط انه لو لم يتطرق التغير
يكون بقاء الحكم في الزمان الثاني بالدليل كما يظهر مما سمعت لكن اشتراط الشرط المذكور انما
يتم في بعض المواضع والا ففي باب الشك في عروض الرافع او رافعية الموجود لا يتأتى الاشتراط المذكور
فانه اي من اشتراط تغير الموضوع في كلمات المتأخرين من عموم الاشتراط كما ترى **الثامن**
انه قد جرى غير واحد ممن قال باعتبار الاستصحاب في باب الشك في اقتضاء المقتضي
في بعض المواضع على عدم جريان الاستصحاب فيما لو ثبت حكم بالاجماع وشك في حقية
الحكم وامثاله تعليلا بعدم ثبوت الموضوع هنا فان من شرائط الاستصحاب كون الموضوع
في الحالة الثانية معينا ومعلوما وبعبارة اخرى من شرط العلم بكون الموضوع مما يمكن بقاؤه
بعد طرو الشك فلو علم الموضوع مجملا لكن تردد بين ان يكون مما يمكن بقاؤه فيما بعد طرو الشك
وان يكون مما لا يمكن بقاؤه الى هذا الوقت لا يمكن اجراء الاستصحاب هنا وبالجملة من شروط
الاستصحاب كون الموضوع معلوم القابلية للبقاء والظاهر ان ما ذكر انما كان قبل تنقيح

وكان اشتراط استصحاب الحكم
بعض الموضوع

فيما لو ثبت حكم بالاجماع
وشك في حقية الحكم
وامثاله

رسالة في اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع

البحث عن الاستصحاب وكان من باب الغفلة ومع هذا لم يذكر احد ما ذكر بشرط للاستصحاب
شرطا الرجا لظاهر انه من باب الاشتباه بين ما ذكر من تعيين قابلية المستصحب للبقاء وما
اشترطه المحقق القمي من تعيين مقدار قابلية المستصحب للبقاء كما حررناه في محله نعم اورد
التتابع انه قد حكم بعض الفحول بسقوط وجوب رد السلام عند الاخلال به فورا وعدم
جريان الاستصحاب في الباب نظرا الى ان الامر بمنزلة ان يقول افعل هذا الان فكما لا يجري
فيه فكذا الحال فيما نحن فيه اقول انه ان كان المقصود منع بقاء الموضوع فيه بعد تسليم اشتراط
بقاء الموضوع في الاستصحاب كما يظهر مما مر آنفا المنع عن بقاء الموضوع مدفوع بان الموضوع
هو المجيب والحكم وجوب رد السلام اما الموضوع هو ورود السلام والحكم هو الوجوب وعلى الاول
الموضوع مفروض البقاء وعلى الثاني لم يوجد الموضوع حتى يتاتى منع عن بقائه وان كان
المقصود منع بقاء الحكم قضية المفهوم ففيه ان استفادة المفهوم اما ان يكون من الغاء
الجزائية او يكون استفادته من ظهور الامر عند تعلقه على الشرط في وجوب الاتيان بالمامور
به عند تحقق الشرط اما الاول فهو مبني بعد عدم اعتبار مفاهيم الكتاب كما هو الحال في
عموم اوقاتها مطلقا فانه بل هو الحال في انصراف اوامر على دلالة الفاء الجزائية على الفور
كما عن الشيخ في التهذيب القول به بل دعوى الاجماع عليه وهو المنقول عنه في الخلاف و
المحكي عن ابن زهرة والعلامة والعميدي والفاضل الرضي جماعة من العامة لكن المنقول
عن المحقق الثاني والشهيد الثاني والمحقق الخوانساري وصاحب كشف الرموز القول بالعدم
وعن التفتازاني القول به بل نقله عن الاكثر واختاره بعض الفحول فلعله الاظهر وانما الثاني
فيشكل بعد اعتبار الظهور المذكور في باب الامر المذكور لكون الامر المذكور من اوامر الكتاب
بان الظاهر عدم دلالة الفورية المستفادة من الامر على المفهوم قضية ان الظاهر كون المدار
في مفهوم القيد على القيد الملفوظ وعدم دلالة القيد الغير الملفوظ على المفهوم ومن هنا
على عدم دلالة النكرة المفردة المنفية بلا المشابهة بليس نحو لا رجل في الدار على ثبوت غير الرجل
الواحد في الدار كالرجلين مثلا من باب رجوع النفي الى قيد الوحدة وكذا عدم دلالة الجمع
المنكر المنفي بلا المشابهة بليس نحو لا رجال في الدار على ثبوت الرجل الواحد في الدار من باب

رجوع

الاستصحاب ببقاء الموضوع

رجوع النفي الى قيد الجمعية ولا على ثبوت الجمع المتجاوز عن جمع واحد من الرجال في الدار
من باب رجوع النفي الى الجمعية الواحدة من جهة عدم ذكر قيد الوحدة سواء قلنا بدلالة
التنوين على الوحدة كما هو المعروف او قلنا بظهور النكرة المنفية مفردا كان او جمعا في الفرد
الواحد او الجمع الواحد وكذا عدم نفي دلالة الوجوب على ثبوت الوجوب التخييري من باب
ظهور الوجوب في الوجوب التعييني ورجوع النفي الى التعيين من جهة عدم قيد التعيين (كما هو الاظهر)
وان جرى الشيخ في التهذيب واخوانا ذات البحر وكذا المولى التقي المجلسي في شرح الفقيه
في باب صلوة الجمعة على دلالة نفي الوجوب على ثبوت الوجوب التخييري وبالجملة فالقدر
الثابت في المقام انما هو الوجوب في حال الفورية لا بشرط الفورية فيتاتى الاستصحاب
نظير الاستصحاب النجاسة في الكر المتغير بالنجاسة بعد زوال النجاسة من قبل نفسه او بتصفيق
الرياح هذا آخر ما اوردناه من الكلام في المقام ولله الحمد على الاقدام والاتمام قد فرغ
ابن محمد ابرهيم ابو المعالي الشريف في اواخر ليلة الاثنين العشر العاشر من الثلث الثالث من
الثلث الاول من الربع الثالث من العشر السادس من العشر التاسع من العشر الثالث من
الالف الثاني من الهجرة النبوية على صادعها الاف الثناء والتحية ولله الحمد وله الشكر
فوق حمد الحامدين وشكر الشاكرين والسلام على نبينا خاتم النبيين وخير الخلق اجمعين
وعلى اهل بيته الطيبين الطاهرين سيما ابن عمه الشافع يوم القيمة للمذنبين سلاما دائما
بدوام رب السموات والارضين وها انا فيما اقول يا من يجيب دعا المضطر في الظلم يا كاشف
الضر والبلوى مع السقم نام العيون بوجه الارض قاطبة وانت وحدك يا قيوم لم تنم ادعوك
يا رب دعاء فلا ترد به فارحم بكاء بحق البيت والحرم ان كان يرجوه ذو سرف فمن يجود
على العاصين بالكرم يا من يجيب انين العبد في الندم يا من اليه دعا وا الداء والسقم نام العيون
وعين العبد ساهرة سهرا يباكي وسط الليل في الظلم اذنبت كل ذنوب واعترفت بها اني عرفتك
بالتوحيد خير كلم لا تقطعن رجائي منك يا سندي يا غافر الذنب للراجين يا اكرم ارحم بفضلك
لا تنظر الى عملي ان الكريم عظيم
العفو والنعم

رسالة في تعارض بين الاستصحابين من مصنفات سماء العلم والتقى بدر فلك الفضل والعلى

بسم الله الرحمن الرحيم ومنه سبحانه الاستعانة للتتميم

وبعد فهذه رسالة في تعارض الاستصحابين وقد حررت هذا الكلام في سوابق الايام لكن لما تلاحق الافكار بتكرار البحث واكثار التذكار فقد سنح في الحال تجديد المقال صيانة للافكار عن الضياع والاختلال وعلى الله سبحانه التوكل في جميع الاحوال فانه المرجع في المبدء والمآل فنقول انه لو وقع التعارض بين استصحابين فهما اما ان يكونا في موضع او موضعين وعلى الثاني اما ان يكونا حكميين او موضوعيين او مختلفين وعلى الاولين و الاول اعني ما لو كان الاستصحابان في موضع اما ان يكون الشك في احدهما سببا للشك في الآخر وبعبارة اخرى يكون عدم احدهما لازما لثبوت الآخر وعدم الآخر ملزوما وموقوفا عليه لثبوت الاول وبعبارة ثالثة احدهما لا ينافي عين الآخر وانما ينافي لازمه والآخر ينافي الاول وانما ينافي لازمه وبعبارة رابعة احدهما يثبت الملزوم والآخر ينفي اللازم وبعبارة خامسة عدم احدهما متقدم على الآخر بالطبع حيث ان المدار في التقدم بالطبع على احتياج المتأخر الى المتقدم مع كفاية المتقدم في وجود المتأخر والآخر متقدم على عدم الاول بالعلية وبعبارة اخرى عدم الاول متأخر عن الآخر بعلية الآخر له وبعبارة سادسة احدهما بنفسه ينافي في موضع بعض مقتضيات الآخر وبعض مقتضياته ينافي في موضع آخر نفس الآخر

فالآخر

رسالة في تعارض الاستصحابين

فالآخر ينافي بنفسه بعض مقتضيات الآخر في الموضع الآخر وينافي بعض مقتضياته نفس الآخر في الموضع الاول لكن هذه العبارة انما تختص بصورة تعدد الموضوع في تعارض الاستصحابين وقد يعبر عما كان الشك فيه سببا بالرافع وبالوارد عما كان الشك فيه مسببا بالمرفوع والمورود وقد يعبر عن الاول بالموضوعي وعن الثاني بالحكمي ولا يكون الامر كذلك فالاول مسامحة والمقصود بالسبب انما هو السبب الشأني لا الفعلي فما كان الشك فيه سببا للشك في الآخر اعم من ملاقاة مستصحب النجاسة مع الطاهر وملاقاة مستصحب النجاسة مع مستصحب الطهارة الا ان يرى ان الظاهر من السبب هو السبب الفعلي والامر في ملاقاة مستصحب النجاسة مع مستصحب الطهارة من باب الاطراد لتقديم استصحاب النجاسة في ملاقاة مستصحب النجاسة مع الطاهر في تقديم استصحاب النجاسة في ملاقاة مستصحب النجاسة مع مستصحب الطهارة او من باب الفحوى او من باب اطراد بعض الادلة كالاكثر دون بعض كما في الاستدلال بقضية البينة ومع ذلك يأتي الفحوى الا ان يرى انه لو كان تقديم استصحاب النجاسة منوطا بتبعية فيها لا يتأتى لا يتأتى التقديم ولا فحوى في البين والمقصود بالاستصحاب اما ان يكون بقاء المستصحب او بترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة او بتوسط الامر العقلي او الامر العادي او ترتيب الامر العقلي او الامر العادي الغير المستتبع بالحكم الشرعي وعلى التقديرين الاخيرين اما ان يكون اللازم ثابتا للمتيقن في الزمان الاول او يكون حادثا في الزمان الثاني على فرض وجود المتيقن فلو كان الاثر من الآثار السابقة يجري الاستصحاب في نفس الشيء يقينا كما هو الحال في التنجيس في باب مستصحب النجاسة وملاقاته للطاهر حيث ان الاستصحاب يجري في نفس التنجيس مع قطع النظر عن استصحاب النجاسة كما يأتي بخلاف ما لو كان اللازم ثابتا للمتيقن في الزمان الثاني فلا يجري الاستصحاب فيه بنفسه ومن الاخير استصحاب عدم التذكية في الجلد المطروح حيث انه يترتب عليه النجاسة وهي انما تلزم عدم التذكية في الزمان الثاني اعني زهوق الروح دون الزمان الاول اعني زمان الحيوة واما ان يكون المقصود بالمستصحب ترتيب الملزوم وعلى هذا اما ان يكون الملزوم ملزوما لوجود المستصحب في الزمان الاول او يكون ملزوما لوجوده في الزمان الثاني ولعله ينحصر في

في القسم الثاني او يكون المقصود ترتيب الملازم والظاهر اختصاره فيما كان ملازما
لوجود المستصحب في الزمان الثاني ومثل استصحاب طهارة الجلد المطروح على فرض الاغماض
عن استصحاب عدم التذكية سواء قلنا بتقدم استصحاب عدم التذكية او قلنا بالتساقط
حيث ان طهارة الجلد تستلزم طهارة الملاقي وطهارة الملاقي تستلزم طهارة الجلد
الامر من باب الملازمة المعنى وقد يكون حكم العقل بحكم شرعي كما في التمسك باستصحاب الاشتغال
في باب الشك في المكلف به وقد حررنا الكلام في الاقسام في محله وكيف كان فان كان +
الاستصحاب ان المتعارضان حكمين وكان الشك في احدهما سببا للشك في الاخر
كالوضوء على الموضع الثاني للثوب المغسول من النجاسة المشكوك بقائه على النجاسة حيث ان استصحاب
طهارة الموضوع المتوضأ عليه معارض بان تستصحب النجاسة الثوب المغسول والشك في
استصحاب النجاسة سبب للشك في استصحاب الطهارة فقد حسب بعض ان تقديم الاستصحاب
الوارد فيه مبني على انفهام ترتيب اللوازم الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة و
عدم انفهام ترتيب الملزوم توهما من عبارة بعض الاصحاب حيث حكم بانه كما يثبت بالاستصحاب
بقاء مورده كذلك يثبت به لوازمه الشرعية التي تترتب عليه من غير توسط امور عادية وان
كان ترتبها مخالفا للاستصحاب ثم قال واحترزنا بذلك عن الاحكام الغير المترتبة على
المستصحب فانها لا تثبت باستصحابه وان كان شرعية كطهارة الملاقي لاحد المشتبهين
فانها وان استلزمت شرعا طهارة ما لاقاه لكنها ليست من احكامها المترتبة عليها فلا تثبت
باستصحابها ثم قال وبالجملة فالذي يثبت بالاستصحاب على ما يستفاد من الاخبار بقاء مورد
وحدوث ما يترتب عليه من احكامه الشرعية فيثبت باستصحاب الطهارة بقائها فيترتب عليه صحة
الصلاة المأتي بها معها وحصول البراءة بها وباستصحاب الكرية بقائها ويترتب عليه طهارة
ما يرد عليه من المتنجس وكذا يترتب على استصحاب نجاسة متنجس نجاسة ملاقيه برطوبة وعلى استصحاب
ملكية ما اعطاه براءة ذمته وصحة ما عقد عليه الى غير ذلك فان هذه الامور وان كانت
حادثة ومقتضى الاستصحاب عدمها لكن قضية ذلك تعارض الاستصحابين الا ان المستفاد
من الاخبار الواردة في المقام حجية الاستصحاب بالنسبة الى ذلك لان المفهوم عرفا من عدم

نقض

نقض اليقين الا بمثله هو البناء على ثبوت ما حصل اليقين به واثبات ما يترتب عليه
من احكامه الشرعية وان كانت مخالفة للاستصحاب بمفاد وبه يتضح الفرق فيما يتطرق ويظهر
من بعض المحققين من تحكيم الوارد على المورد ثم قال واما بالنسبة الى ترتب الاحكام العادية
وما يترتب عليها من الاحكام الشرعية فالحق عدم الحجية الى اخر ما ذكره حيث ان الحسبان المذكور
مبني على كون الضمير في قوله في العبارة المذكورة وبه يتضح الفرق راجعا الى مجموع ما تقدم
في صدر العبارة من انه يثبت بالاستصحاب بقاء مورده وا للوازم الشرعية المترتبة بلا واسطة
دون الملزومات والظاهر ان الضمير المذكور يرجع الى ما ذكره بالاخرة في ذيل قوله وبالجملة
من انه يثبت بالاستصحاب بقاء مورده وحدوث ما يترتب عليه من احكامه الشرعية المترتبة
عليه بلا واسطة فلا ينبغي تعليل الاستصحاب الوارد على امرين فهم ترتيب اللوازم
الشرعية المترتبة بلا واسطة وعدم فهم ترتيب الملزومات وانما يكفيه امر واحد هو
فهم ترتيب تلك اللوازم الا ان يقال ان مقتضى قوله المستفاد من الاخبار بحكم تعريف المتبادر
انحصار المفهوم من الاخبار في بقاء المورد وما يترتب عليه من الاحكام الشرعية المترتبة
بلا واسطة كما هو الحال في قوله عقيب قوله وبالجملة فالحاصل فالذي يثبت بالاستصحاب آه
فمثل الانضاح هو الانحصار الا ان يقال ان كلا من قوليه المشار اليهما في مقابل من يقول
بعدم انفهام ترتيب ما يترتب على المستصحب من الاحكام الشرعية بلا واسطة كالمحقق القمي
لا في قبال دعوى انفهام ترتيب الملزوم كاللازم الا ان يقال انه خلاف ما يقتضيه التحبس
انعقاده وبالجملة الى الاخر مما ذكره تلخيص ما سبق في كلامه المذكور في سابق كلامه كل من
الامرين انفهام ترتيب اللوازم الشرعية المترتبة بلا واسطة وعدم انفهام ترتيب الملزومات
والتلخيص لا يتم الا بكون الغرض دعوى الانحصار في مقابل دعوى انفهام ترتيب الملزوم كا
للازم وبالجملة فالغرض من انضاح الفرق بين الوارد والمورود مما ذكره اما الانضاح من
مجموع ما تقدم في كلامه او الانضاح مما ذكره بالاخرة وعلى الثاني الغرض من الانضاح اما
الانضاح من ثبوت المورود وا للوازم الشرعية المترتبة بلا واسطة او انحصار الثابت فيهما
وعلى الثاني اما ان يكون الحصر حقيقيا او اضافيا وعلى الثاني اما ان يكون المضاف اليه ترتيب

الملزوم او انكار ترتيب اللازم فعلى الاول المدار في الفرق على مجموع فهم ترتيب اللازم وعدم فهم ترتيب الملزوم وكذا الحال على الثالث والرابع على الثاني المدار في الفرق على مجرد فهم ترتيب اللازم وكذا الحال على الاخير وعلى اي حال فتحقيق الحال انه ربما يأتي الكلام في المقام تارة في تعارض الاستصحابين وان كان الامر من باب عدم التعارض واخرى في كون التأثير موجبا للترجيح اما الاول ففي ملاقاة مستصحب النجاسة مع الطاهر كما في المثال المتقدم ينبغي تأتي التعارض في مستصحب الطهارة اعني الطاهر الملاقي لمستصحب النجاسة على فهم ترتيب اللوازم الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة والا فاستصحاب الطهارة خال عن المعارض ويبتني تأتي التعارض في مستصحب النجاسة على فهم ترتيب الملزوم والا فاستصحاب النجاسة خال عن المعارض فلو كان ترتيب كل من اللازم والملزوم مفهوما يتأتى التعارض بين الاستصحابين في موضعين والمرجع الى وقوع تعارضين وان كان المفهوم ترتيب اللازم فقط يتأتى التعارض في موضع واحد اعني مستصحب الطهارة وان كان المفهوم ترتيب الملزوم فقط يتأتى التعارض في موضع واحد ايضا اعني مستصحب النجاسة ففي مستصحب الطهارة يتأتى تعارض استصحاب النجاسة واستصحاب الطهارة بتوسط فهم ترتيب اللازم وفي مستصحب النجاسة يتأتى تعارض الاستصحابين بتوسط فهم ترتيب الملزوم فمورد فهم ترتيب اللازم غير مورد فهم ترتيب الملزوم ومورد فهم ترتيب الملزوم غير مورد فهم ترتيب اللازم يوجب تأتي التعارض في مستصحب الطهارة وفهم ترتيب الملزوم يوجب تأتي التعارض في مستصحب النجاسة فلان استصحاب الطهارة في مستصحب الطهارة يعارض لازم استصحاب النجاسة في مستصحب النجاسة وذاك استصحاب النجاسة في مستصحب النجاسة يعارض ملزوم استصحاب الطهارة في مستصحب الطهارة فظهر ان التعارض متعدد والمعارضات اربعة ويأتي مزيد الكلام واما الثاني فالترجيح بالتأثير وكون الرجحان في جانب التأثير مبني على فهم ترتيب اللازم والمرجع الى عدم التعارض بكون الامر من باب التخصص وفطنة الترجيح بالخصوصية في تعارض العام والخاص المطلق على القول بانتفاء التعارض في باب العام والخاص بناء على ان المدار في التعارض على المعاندة المستقرة والتعاند بين

العام والخاص بناء على ان المدار بعد ... تعلى ان المدار في التعارض على معاندة المراد لا معاندة الظاهر كما في العام والخاص الا انه لا خروج بانتفاء التعارض خروج الجمع بالكلية بل خروج الترجيح عن التعارض لا اجمال لا التزام ذلك واما لو لم يفهم ترتيب اللازم فلا مجال لتقديم استصحاب النجاسة في المثال المتقدم لكن فهم اللازم لا يكفي في الترجيح لامكان القول بالمعارضة بالمثل ولو لم يفهم ترتيب الملزوم كما يظهر مما يأتي بل لا بد من دفع المعارضة بالمثل فما يأتي مما سوى من كفاية فهم ترتيب اللازم في تقديم استصحاب النجاسة ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يقال ان العمدة في الترجيح فهم ترتيب اللازم ودفع المعارضة بالمثل شرح لشأن ترتيب اللازم وحاله وهو بالنسبة الى ترتيب الملزوم في جانب الطول لا العرض فالمدار في الترجيح على فهم ترتيب اللازم ولو فهم ترتيب الملزوم اذ فهم ترتيب الملزوم متفرع على الاستصحاب الموجود فلو سقط الاستصحاب عن درجة الاعتبار فمن اين يجيء فهم ترتيب الملزوم نعم فهم ترتيب الملزوم انما يجدي في صورة خلو الاستصحاب عن المعارض كما في استصحاب الطهارة في ملاقاة الطاهر لاحد الانائين وبالجملة فربما يستدل على الترجيح بالتأثير اعني تقديم الوارد بان مقتضى اخبار اليقين كون المشكوك فيه كالمتيقن فكما كان النجاسة المتيقنة موجبة لنجاسة الملاقي مع رطوبة احدهما فكذا الحال في النجاسة المستصحبة الا ان يقال ان استصحاب النجاسة في الطاهر الملاقي للثوب المستصحب نجاسته في المثال المتقدم معارض باستصحاب الطهارة ولو لم نقل بانفهام ترتيب الملزوم على المستصحب ولو قلنا بانفهام ذلك فالتعارض من جانب استصحاب الطهارة اكد واما في الثوب المشار اليه فاستصحاب النجاسة معارض باستصحاب الطهارة بناء على انفهام ترتيب الملزوم وبوجه آخر اليقين بطهارة الموضع واليقين بنجاسة الثوب كل منهما يقين سابق شك في بقائه وارتفاعه وحكم الشارع بعدم النقض لنسبته اليهما على السواء لان نسبة العام الى الافراد على حد سواء فكيف يلاحظ ثبوت ذلك الحكم لليقين بالنجاسة اولا حتى يجب نقض اليقين بالطهارة لانه من لوازمه ومقتضاه لكن نقول ان صدق نقض اليقين بالشك على نقض الطهارة في المثال المتقدم متوقف على خروج نقض النجاسة المتيقن عن صدق نقض اليقين بالشك عليه وفردية للعموم ...

العموم والا لكان نقض الطهارة باليقين الشرعي ولا مجال للحكم بالخروج والتخصيص بدليل المخرج في المخصص فلابد من الحكم بالدخول اخذا بظاهر العموم واصالة عدم التخصيص فيتفرع عليه خروج نقض الطهارة عن فردية العموم فليس نسبة العموم الى النقضين على حد سواء ولا مجال للمعارضة بالمثل وبوجه آخر فردية نقض الطهارة موقوفة على خروج نقض النجاسة المتيقن فردية عن حكم العموم فلابد من الخروج عن الموضوع دون الخروج عن الحكم اى الحكم بعدم فردية نقض الطهارة لا الحكم بخروج نقض النجاسة عن الحكم والا فالحكم بخروج بالخروج عن الحكم لو كان له موجب ومقتض لكان هو دخول نقض الطهارة في العموم والمفروض توقفه على خروج نقض النجاسة عن الحكم وهذا دور ظاهر وبوجه ثالث النجاسة المستصحبة منجسة بناء على انفهام ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة فاذا فلا تنافي مع الطاهر بتاتي المؤثر والمتأثر ولا مجال لمعارضة المؤثر فلا مجال لاستصحاب الطهارة فتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة باقتضاء ذات المستصحبين لكون احدهما مؤثرا والآخر متأثرا الا بواسطة سبق ملاحظة استصحاب النجاسة ولا مجال لمعارضة استصحاب الطهارة لاستصحاب النجاسة وبوجه رابع لا اشكال في انه لو ثبت استصحاب النجاسة يرتفع استصحاب الطهارة بناء على انفهام ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة ولا مانع من ثبوت استصحاب النجاسة الا استصحاب الطهارة ولا يمكن ممانعته لتوقفه على عدم ثبوت استصحاب النجاسة فقضية امتناع ممانعته فانه يلزم علي عدم الشيء عن وجود الشيء ويمكن ان يقال بعد ان الحكم بخروج نقض اليقين بالطهارة عن الفردية لنقض اليقين بالشك بواسطة شمول نقض اليقين بالشك لنقض اليقين بالنجاسة ليس اولى من العكس في مورد استصحاب الطهارة وكذا في مورد استصحاب النجاسة بناء على فهم ترتيب المترتب فمن ان صدق نقض اليقين بالطهارة لا يتوقف على خروج نقض اليقين بالنجاسة عن حكم العموم اذا المقصود بالشك في اخبار اليقين هو الشك اللغوي وهو لا ينافي عدم اعتباره شرعا وكون الامر من باب اليقين شرعا فيقدم نقض اليقين بالشك على نقض اليقين بالطهارة بالشك في النجاسة مع عدم اعتبار الشك

في النجاسة وعموم اخبار اليقين لنقض اليقين بالنجاسة ودخول نقض اليقين بالنجاسة في الحكم فلا مجال لانكار فردية نقض اليقين بالطهارة لنقض اليقين بالشك نعم اما ان يدعى الشك في شمول نقض اليقين بالشك لنقض اليقين بالطهارة فهو يستلزم الشك في شمول نقض اليقين بالشك لنقض اليقين بالنجاسة او يدعى عدم الشمول وهذا لا يتم الا بالقول به في مورد استصحاب النجاسة بناء على عدم فهم ترتيب المترتب لكن القول به في مورد استصحاب الطهارة غير مربوط بمسئلة الثوب المتنجس في المثال المتقدم محكوم بالنجاسة لكن الموضع الطاهر محكوم بالطهارة عملا بقاعدة الطهارة بناء على كون المقصود بقوله عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ثابتا سابقا اصالة الطهارة في الشبهة الموضوعية العرضية اى دوران الموضوع بين الطاهر والمتنجس او الطاهر والمتنجس وقد فصلنا الكلام فيه في محل المعارضة استصحاب الطهارة لا استصحاب النجاسة فطهارة الموضع الطاهر بواسطة وجود المعارض لا لعدم المقتضي للنجاسة كما هو الحال على القول بعدم ثبوت تنجيس مستصحب النجاسة لكن استصحاب التنجيس يقتضي نجاسة الموضع الطاهر فيتاتى التعارض بين قاعدة الطهارة واستصحاب التنجيس لكن فيما لو لاقى الجلد المطروح رطبا اعني ما كان التاثير فيه من لوازم الزمان الثاني لا يتاتى استصحاب التنجيس بعد تساقط استصحاب الطهارة واستصحاب عدم التذكية بل لابد من الرجوع الى اصل آخر نعم استصحاب التنجيس في المقام مقدم على قاعدة الطهارة بناء على تقدم استصحاب النجاسة على قاعدة الطهارة لكنه خلاف المفروض وكما يتعارض استصحاب النجاسة باستصحاب الطهارة وقاعدة الطهارة فكذا يتعارض استصحاب التنجيس بقاعدة الطهارة فلابد من ملاحظة ان الشك من باب الشك في التكليف او الشك في المكلف به فيجب الاحتياط او يعمل باصل البراءة على الخلاف في باب الشك في المكلف به وبوجه آخر بعد فرض فردية استصحاب الطهارة لاخبار اليقين كاستصحاب النجاسة فالامر من قبيل تعارض البينة في نجاسة الرطب الشيء وطهارته مثلا فاما او تعارض الخبرين وكما لا ترجيح في هذين التعارضين فكذا الحال فيما نحن فيه ولا فرق في البين بوجه فلا محيص في العمل باستصحاب النجاسة في الثوب في المثال

المتقدم من دعوى عدم فهم معارضة وهو بعض مقتضيات استصحاب الطهارة اعني دعوى عدم فهم الملزوم ولا محيص في العمل باستصحاب النجاسة في مستصحب الطهارة من عدم انفهام نقض استصحاب الطهارة في صورة معارضته مع استصحاب النجاسة قضية كون المعارض لاستصحاب النجاسة في باب الثوب هو ملزوم استصحاب الطهارة وفي الموضع الطاهر نقض استصحاب الطهارة الا انه منافي لازم استصحاب النجاسة وبالجملة فقد تقدم ان في تعدد موضع الاستصحابين المتعارضين احد الاستصحابين منافي في نفسه بعض مقتضيات الآخر وبعض مقتضياته منافي في موضع اخر نقض الآخر ففي المثال المتقدم لما كان استصحاب النجاسة في الثوب منافيا لملزوم استصحاب الطهارة فتخليته عن المعارض على اثر انما هي بدفع المنافي المذكور بدعوى عدم فهم الملزوم وفي الموضع الطاهر يكون لازم استصحاب النجاسة وهو التنجيس منافيا لاستصحاب الطهارة فتخليته اللازم المشار اليه عن المعارض انما هي بدفع استصحاب الطهارة بدعوى عدم فهمه من الاخبار وبوجه ثالث تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة انما يتم على تقدير عموم اليقين في النهي عن نقض اليقين الا باليقين لليقين الشرعي واما بعد فرض ظهور اليقين في اليقين اللغوي وعموم الشك في النهي عن نقض اليقين بالشك للشك المتطرق في استصحاب النجاسة فلا شك في ان كلا من استصحاب النجاسة واستصحاب الطهارة فرد من اخبار اليقين فلا مجال لتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة الا بدعوى عدم شمول اخبار اليقين لاستصحاب الطهارة ولما دعوى ان قضية التأثير والتأثر تقتضي انفعال المتأثر بالمؤثر ولا مجال لمعارضة المتأثر بالمؤثر فاستصحاب النجاسة مقدم على استصحاب الطهارة مدفوعة بان القضية المشار اليها انما تقتضي انفعال المتأثر بالمؤثر في صورة خلو المتأثر عن المانع عن التأثير والا فلا مجال للتأثير كيف ولا مجال لتأثير النار في الخشب المرطوب فبعد فرض قيام استصحاب الطهارة في جانب الطهارة لا مجال لانفعال الطاهر عن استصحاب النجاسة وسيتقرر اخر الامر في المقام من باب اجتماع المؤثر الشاني والمتأثر الشاني ولا اخلل في هذا الاجتماع من باب الانفعال لوضوح ان الانفعال انما يتأتى في المؤثر الفعلي والمتأثر

الفعلي وهو غير ثابت في المقام تأثير النجاسة المستصحبة بالفعل في الطاهر لمعارضته استصحاب النجاسة قضية فرض كون استصحاب الطهارة فردا للاخبار كاستصحاب النجاسة فقصارى انفعال المتأثر بالمؤثر عند الاجتماع لا يجدي في المقام ولو قيل ان مقتضى اخبار اليقين عدم نقض اليقين بالشيء بالشك في هذا الشيء والنقض في استصحاب الطهارة في الموضع الطاهر في المثال المتقدم انما هو بالشك في الثوب بخلاف استصحاب النجاسة فان نقض اليقين بالنجاسة انما هو بالشك فيه فاستصحاب الطهارة لا يشمله الاخبار بخلاف استصحاب النجاسة قلنا ان نقض اليقين بالطهارة في الموضع الطاهر انما هو بالشك فيه ايضا لفرض حدوث الشك في الطهارة فيه غاية الامر ان حدوث الشك فيه بتوسط الشك في نجاسة الثوب وهو لا يوجب الفرق في شمول الاخبار لاستصحاب النجاسة دون استصحاب الطهارة و يمكن الاستدلال على تقديم الوارد بان المسبب تابع للسبب فلو فرضنا جعل الشارع الشك السببي في حكم القطع باحد طرفيه اي القطع بالبقاء او القطع بالفناء فلا بد من الجريان على مقتضاه في الشك المسببي من الحكم بالفناء لقضاء البناء على البقاء في الشك السببي بذلك لكن يمكن ان يقال ان كون الشك السببي في حكم القطع بالبقاء مبني على سلامة استصحاب النجاسة عن معارضة استصحاب الطهارة وهو ليس بسالم عنها في مورد استصحاب النجاسة وكذا في مورد استصحاب الطهارة بناء على فهم ترتيب الملزوم من الاخبار فلم يثبت كون الشك السببي في حكم القطع بالبقاء حتى يبنى على الفناء في الشك المسببي وسيقرر اخر حكم المسبب وان كان تابعا لحكم السبب لكن حكم المسبب لا ينفك عن حكم السبب فحكم السبب يجري في باب المسبب لو لم يعارضه حكم المسبب فما يجدي انما هو متبوعية السبب فعلا وهي غير ثابتة فيما نحن فيه نعم المتبوعية الشانية جارية في المقام لكن لا جدوى فيه ويمكن الاستدلال على ذلك بان نجاسة الماء الملاقي للنجس من الاحكام اللازمة شرعا لنجاسة النجس المتأخر عن نجاسته والمترتبة على نجاسته بلا واسطة والمفهوم من اخبار اليقين استصحاب المشكوك بقاء وترتيب لوازمه الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة والا فلو لم يكن المقصود تلك اللوازم اصلا بل كان المقصود هو ابقاء مشكوك البقاء ليس الا مرجع الامر الى اعتقاد بقاء النجاسة مثلا

في ادلة الاستدلال على الاستصحاب بعدة روايات مع الكلام فيه

في ادلة الاستصحاب والنقوض عليه في الاستصحاب الوارد مع الكلام فيه

بل الى حصول البقاء لقبح الامر بالاعتقاد مع عدم الاعتقاد والتفصيل بين اللوازم
بوجوب الاجتناب للازم للنجاسة بناء على كون الاحكام الوضعية احكاما على حدة وعدم
صحة الصلوة مع مستصحب النجاسة دون نجاسة الملاقي بحكم بحث فلما اجتمع مستصحب النجاسة
مع الطاهر في المثال المذكور جاء النجاسة قاهرة على الطهارة لكون الامر من قبيل اجتماع
الطاهر والنجس المؤثر والمتاثر فلا مجال للمعارضة بالمثل ففي الحقيقة لا تعارض في البين
والاستصحاب المورود خارج عن مورد اخبار اليقين خروجا كالتخصص وبعبارة اخرى في
الاستصحاب الوارد يقين شرعي فالاستصحاب المورود خارج عن مورد اخبار اليقين
كخروج النقض باليقين اللغوي الا ان خروج النقض باليقين اللغوي بالتخصص وخروج
النقض باليقين الشرعي في حكم التخصص على حسب كون اليقين الشرعي في حكم اليقين اللغوي
وبعبارة ثالثة الاستصحاب المورود مجراه بعد الملاقاة والمفروض ان الاستصحاب الوارد
قد اخرج الاستصحاب المورود بالملاقاة عن مورد اخبار اليقين خروجا كالتخصص ومن اين
يجيء الاستصحاب المورود فقد وقع في المحل ما وقع من الشهيد في التمهيد من الطوران في حدث
الطيران حيث انه قد ادعى التعارض في الاصلين فيما اذا طار الذباب عن نجاسة رطبة مشكول
الجفاف على ثوب فحكم بان فيه وجهين احدهما انه نجس لان الاصل بقاء الرطوبة والثاني لا لان
الاصل طهارة الثوب فقال ويمكن ان يدفع الاصل الاول الثاني لانه طار عليه ولا فرق فيما
ذكر بين انفهام ترتيب الملزوم وعدمه كما يظهر مما تقدم ويمكن ان يقال ان الاستدلال المذكور
راجع الى الاستدلال الاول اخيرا في غيره من الكلام فما تقدم من الكلام في الاستدلال الاول
ومع هذا نقول انه بعد فردية نقض اليقين بالشك قضية صدق نقض اليقين بالشك على
نقض اليقين بالطهارة بالشك في النجاسة وظهور اليقين المستثنى في النهي عن نقض اليقين
بغير اليقين في اليقين اللغوي فما يترا استصحاب النجاسة في مورد استصحاب الطهارة غير
ثابت لمعارضة استصحاب النجاسة باستصحاب الطهارة وكذا الحال في مورد استصحاب
النجاسة بناء على فهم ترتيب الملزوم فاستصحاب الطهارة خارج عن مورد اخبار اليقين
وانما يجري حين الملاقاة ويمنع عن جريان استصحاب النجاسة ودعوى ان استصحاب النجاسة

من باب اليقين الشرعي مبنية على عموم اليقين المستثنى في النهي عن نقض اليقين باليقين لليقين
الشرعي والظاهر من اليقين المذكور انما هو اليقين اللغوي كما مر فلا وجه لتعليم استصحاب
النجاسة مضافا الى المعارضة بان استصحاب الطهارة من باب اليقين الشرعي ايضا بعد فرض
كون نقض اليقين بالطهارة من باب نقض اليقين بالشك بل نقول انه لو كان اليقين المستثنى
اعم من اليقين الشرعي فلا يقتضي خروج استصحاب الطهارة عن الفردية لنقض اليقين بغير
اليقين اذ كون استصحاب النجاسة من باب اليقين الشرعي انما يثبت بالاخبار وظاهر اليقين
المستثنى ما ثبت كونه يقينا بغير اخبار اليقين قضية انصراف ما يدل على الاحكام للموضوعات
عن الدال والمخاطبين ومن هذا عدم شمول الآيات الناهية عن العمل بالظن للظن المستفاد
من تلك الآيات وكذا عدم شمول ذم الناس من بعض مع بعض المتكلم والمخاطب بلا ارتياب في
الباب وان قلنا ان الاستصحاب بمنزلة اليقين ولو بالخارج وفيه الكفاية قلنا ان يقول اعتبار
الاستصحاب من باب الجملة انما هو بواسطة اخبار اليقين ليس الا فليس امر خارج من اخبار
اليقين يقتضي حجية الاستصحاب وما يقتضي حجية الاستصحاب هو اخبار اليقين غير
منتهض ولو فرضنا قيام الاجماع على حجية الاستصحاب فلم يثبت الاجماع في محل النزاع
اعني تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود لكن يمكن ان يقال انه لو لم يكن اخبار
اليقين منصرفة عن نفسها لكان الاستصحاب الوارد مقدما فكذا الحال في صورة الانصراف
للقطع بعدم اختلاف الحكم بالانصراف وعدمه ثم انه بعد ما للنيا والذي يمكن ان يقال ان
استصحاب الطهارة لا يتحمل اخبار اليقين وان لم يكن هذا مبنيا على عدم فهم ترتيب الملزوم
وكذا الحال في مورد استصحاب النجاسة بناء على عدم فهم ترتيب الملزوم كما هو الاظهر
وان يأتي فهم ترتيب الملزوم بل اشكال لعينا لو سئل عن ملاقاة شيء مع شيء فاجيب بطهارة
الملاقي بالكسر فان مقتضاه طهارة الملاقى بالفتح كترتيب اثار الطهارة على الملاقي بالكسر
بل عمدة الغرض من الجواب بالاضافة الى ترتيب اثار الطهارة وطهارة على الملاقي بالكسر بالفتح ولو منع
طهارة الملاقي بالكسر على حسبان عمدة الغرض من السؤال تعرف طهارة الملاقى بالفتح
ولو منع طهارة الملاقي بالكسر فدلالة الجواب على طهارة الملاقي بالفتح في غاية القوة

نظير ان دلالة العام في الجواب عن السؤال على دخول مورد السؤال في غاية القوة كيف
وقد حكم غير واحد بعدم جواز خروج مورد السؤال وان يتطرق القدح عليه بان غاية الامر
تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا باس به كما انه لو قيل بتقديم العام لورود دليل على خروج
المورد عن العموم لكن يتطرق القدح عليه بان غاية الامر قوة دلالة العام لكن الخاص
الدال على الخروج اقوى فيقدم الخاص من باب تقديم النص على الظاهر لا تقديم الخاص
على العام كما هو الحال بالنسبة الى افراد العمومات وسائر افراد العام في المقام بل يجري الامر
على ما ذكر في عموم التشبيه وعموم المنزلة حيث ان الظاهر من التشبيه ترتيب اثار المشبه به على
المشبه فالتشبيه ينصرف الى المشابهة في الاثار ولا يفيد العموم في المشابهة في المدارك و
كذا الحال في التنزيل بالمنزلة والظاهر ان الوجه كثرة الاثار وقلة المدارك ولعل الحال
يجري على ما ذكر في افادة سمحض ومقام اخو من جانب السلطان وبالجملة فالحاكم في باب التعارض
في المقام هو العرف نظير حكومة العرف في باب اجتماع الامر والنهي بتخصيص النهي وحكومته في
تعارض الامر بالشيء مع النهي عنه بحمل الامر على الرخصة في الفعل والنهي على الكراهة و
مع هذا نقول انه لولا تقديم استصحاب النجاسة مثلا على استصحاب الطهارة للزم استصحاب
المعارض استصحاب الملزوم باستصحاب عدم اللوازم وان اختلف الامر في باب تعارض
استصحاب النجاسة والطهارة بان الامر فيه من باب اعدام الموجود بناء على كون الطهارة
من باب الحكم الوجودي وفي سائر موارد تعارض استصحاب الملزوم واستصحاب عدم
اللازم يكون الامر من باب ايجاد المعدوم وعدم شمول الاخبار لاستصحاب عدم اللازم
في سائر الموارد غير تعارض استصحاب النجاسة والطهارة لا يقتضي عدم الشمول لاستصحاب
عدم اللازم اعني استصحاب الطهارة في تعارض استصحاب النجاسة والطهارة لكن القطع
بعدم الفرق يكفي في لزوم الاهمال وبعد ما مر اقول تلخيص الكلام مع تحرير المقام ان استصحاب
النجاسة انما يتأتى في بتوسط ترتيبه اللازم استصحاب الطهارة فترتيبه اللازم انما يجدي
في التعارض في مورد استصحاب النجاسة ولا يتأتى في تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب
الطهارة بعد اختصاص اليقين باليقين اللغوي وعموم نقض اليقين بالشك لنقض الطهارة

بالنجاسة واما بناء على تعميم اليقين المستفاد لليقين الشرعي وشموله للاستصحاب فاستصحاب
النجاسة مقدم على استصحاب الطهارة في مورد استصحاب الطهارة وكذا في مورد استصحاب
النجاسة ولو بناء على فهم ترتيب الملزوم قضية ان العام لو كان فرد منه غاية للفرد الاخر على
حسب مفاد العام فلابد من خروج المغيا ولا مجال لدخول الغاية والمغيا فلا حاجة في
تقديم استصحاب النجاسة الى التمسك بالعرف نظير انه لو كان عموم العام لنفسه مستلزما
للزوم عدمه من وجوده فلابد من خروج نفسه ومنه قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة
حيث انه لو كان مقتضى الشهرة الاصولية عدم حجية الشهرة مطلقا ولو كانت اصولية
فلابد من خروج شهرة عدم حجية الشهرة اعني الشهرة الاصولية فتبقى الشهرة الفرعية
خالية عن المعارض وكذا ما لو قلد الشخص مجتهدا في مسائل فقهية ثم مات المجتهد فوصى
المجتهد الحي وجوب العدول لعدول الشخص المزبور تقليدا للمجتهد الحي المذكور ثم مات
هذا المجتهد والمجتهد الحي بنائه على وجوب البقاء حيث انه يجب البقاء في المسائل الفقهية
لكن لا مجال للبقاء في مسئلة البقاء اعني المسئلة الاصولية لتحقق العدول في مسئلة
البقاء قهرا بالرجوع الى المجتهد الحي لوضوح لزوم الرجوع الى المجتهد الحي وعدم جواز
بقاء المقلد من عند نفسه على فتوى فهم ترتيب الملزوم انما يجدي في صورة بقاء المستصحب
كما في ملاقاة الطاهر لاحد الانائين واما في صورة عدم بقاء المستصحب وخروجه عن
تحت الاخبار فمن اين يجدي فهم ترتيب اللازم وتمام الكلام في غسل ان يطهر الذنب عما لو قيل ان الامر
في المقام من قبيل تعارض البينتين في نجاسة شيء وطهارة ثم الاقاة لكون البينة في حكم
اليقين الشرعي فكما لا تقدم بينة النجاسة على بينة الطهارة فكذا لا يقدم استصحاب
استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة حيث ان دليل حجية البينة وان له شمول صورة
تعارض البينتين قضية عدم شمول العام للفردين المتعارضين لكن مقتضى اخبار اليقين
بناء على عموم اليقين لليقين الشرعي وشموله للاستصحاب عدم امكان تعارض الغاية
والمغيا على حسب قضية دلالة اخبار اليقين على كون استصحاب النجاسة غاية لاستصحاب
الطهارة وبوجه اخر مفاد البينتين المتعارضين النجاسة بالفعل والطهارة بالفعل وا

في تحرير الحال على الوجه الاكمل

الاستصحابان المتعارضان فلا يفيدان النجاسة بالفعل ولا الطهارة بالفعل قضية فرض دلالة
اخبار اليقين على كون استصحاب النجاسة غاية لاستصحاب الطهارة هذا وتحرير الحال على
الوجه الاكمل انه ان قلنا بانفهام ترتيب اللازم الشرعي والملزوم على المستصحب تاتي التعارض
في المقام في كل من مورد الاستصحاب في مورد الاستصحاب المورود وان قلنا بانفهام ترتيب
الوارد
اللازم دون الملزوم كما هو صريح بعض الكلمات تاتي التعارض في مورد الاستصحاب المورود
دون مورد الاستصحاب الوارد وان قلنا بانفهام ترتيب الملزوم دون اللازم كما هو مقتضى ما
ياتي من المحقق القمي حيث جرى على عدم تنجس مستصحب النجاسة وبنى على عدم اعتضاد استصحاب
الطهارة في الجلد المطروح باستصحاب طهارة الملاقي تاتي التعارض في مورد الاستصحاب
الوارد دون الاستصحاب المورود وان قلنا بعدم انفهام ترتيب اللازم ولا الملزوم فلا مجال
للتعارض راسا وتحقيق المقام على الوجه الاتم انه ان قلنا بان المقصود باليقين المستثنى في
النهي عن نقض اليقين بغير اليقين هو اليقين اللغوي فيتطرق التعارض في مورد استصحاب
الطهارة بناء على فهم ترتيب اللازم ولا مجال لتقديم استصحاب النجاسة الا بدعوى عدم
شمول الاخبار لاستصحاب الطهارة واما في مورد استصحاب النجاسة فيتطرق التعارض
اذ لا مجال لتقديم استصحاب النجاسة الا بدعوى عدم انفهام ترتيب الملزوم واما ان قلنا
بكون المقصود باليقين هو اليقين الشرعي فان قلنا بعدم دلالة الاخبار على انتقاض استصحاب
الطهارة باستصحاب النجاسة لكون استصحاب النجاسة من باب اليقين الشرعي من باب انصراف اليقين
المشار اليه عن اليقين المتحصل بالاستصحاب فيتاتي التعارض لكن يقدم استصحاب النجاسة
بناء على التحقيق بعدم الفرق بين انواع اليقين الشرعي وعدم الفرق بين شمول اليقين لليقين
المتحصل بالاستصحاب فلا بد من تقديم استصحاب النجاسة قضية اقتضاء الاخبار كون
استصحاب النجاسة غاية لاستصحاب الطهارة من دون حاجة الى التمسك بالعرف فضلا عن الاجماع
علم فردية استصحاب الطهارة لاخبار اليقين اي للمستثنى منه وتحرير الحال بعبارة اخرى يقال
ان تاتي انه لا مجال لكون مدرك تقديم الاستصحاب الوارد شيئا مركبا من فهم ترتيب اللازم وعدم
فهم ترتيب الملزوم اذ في الطاهر الملاقي لمستصحب النجاسة لا ياتي عدم فهم ترتيب الملزوم والمناط

في تحقيق المقام على الوجه الاتم

فيما لو كان الاستصحابان المتعارضان كلاهما حكميين او كان الشك في احدهما مسببا للشك في الآخر

في تحرير الحال بعبارة اخرى

منه انما هو فهم ترتيب اللازم وفي مستصحب النجاسة لا ياتي فهم ترتيب اللازم والمناط فيه
انما هو عدم فهم ترتيب الملزوم فلا مجال لكون المدرك وحدانيا منحصرا في فهم ترتيب اللازم
على الاطلاق فلا بد من كون المدرك في الطاهر المذكور هو فهم ترتيب اللازم وفي مستصحب
النجاسة المذكور عدم فهم ترتيب الملزوم الا ان يقال انه يمكن ان يكون المدرك في مستصحب
النجاسة هو فهم ترتيب اللازم ايضا مضافا الى المدرك الآخر اعني عدم فهم ترتيب الملزوم
لكن ذلك [illegible] الطاهر المذكور حيث انه لو كان استصحاب النجاسة موجبا لارتفاع
الطهارة وسقوط استصحاب الطهارة فلا يبقى استصحاب الطهارة حتى يكون ملزومه
معارضا لاستصحاب النجاسة في مستصحب النجاسة فتقديم استصحاب النجاسة في مستصحب
النجاسة بتوسط سقوط استصحاب الطهارة في الطاهر المذكور لا بلا واسطة كما في تقديم
استصحاب النجاسة في مستصحب النجاسة من جهة عدم فهم ترتيب الملزوم وان قلنا انه يمكن
ان يكون المدرك في الطاهر المذكور اعني مدرك تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب
في الطاهر المذكور عدم فهم ترتيب الملزوم في مستصحب النجاسة اذ هذا يجعل استصحاب الطهارة
النجاسة في مستصحب النجاسة خاليا عن المعارض فيقدم على استصحاب الطهارة فتقديم
استصحاب النجاسة في الطاهر المذكور على استصحاب الطهارة بتوسط سقوط استصحاب
الطهارة في مستصحب النجاسة لا بلا واسطة كما في تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب
الطهارة في الطاهر المذكور من جهة فهم ترتيب اللازم فلك مجرد عدم فهم ترتيب الملزوم
لا يكفي في تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة في الطاهر المذكور من جهة فهم
بل لا بد من فهم ترتيب اللازم ومجرد عدم فهم ترتيب الملزوم لا يكفي في تقديم استصحاب النجاسة
في الطاهر المذكور على استصحاب الطهارة هذا وفهم ترتيب اللازم امر وكونه موجبا لتقديم
اللازم استصحاب النجاسة في مستصحب النجاسة على ذات استصحاب الطهارة في الطاهر المذكور
امر آخر فلا يظهر به امر وعدم فهم ترتيب الملزوم امر وكفايته في تقديم ذات استصحاب النجاسة في
مستصحب النجاسة على ملزوم الطهارة في الطاهر المذكور في غاية الوضوح واما تقديم
استصحاب النجاسة في مستصحب النجاسة على ملزوم الطهارة في الطاهر المذكور مع فهم ترتيب

الملزوم بظهر حاله بما مر لكن تقديم لازم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة في الطاهر المذكور اسهل من تقديم استصحاب النجاسة على ملزوم الطهارة على تقدير فهم ترتيب الملزوم لا احتياج الثاني الى توسط الواسطة اعني سقوط استصحاب الطهارة في الطاهر المذكور بخلاف الاول هذا ما كتبته في سوابق الايام وليت شعري متى ليسفر الصبح ويرتفع الظلام والذي يختلج بالبال في الحال انه سياتي الكلام تارة بناء على شمول اليقين في جانب المستثنى في اخبار اليقين لليقين الشرعي ومنه الاستصحاب واخرى بناء على ظهور اليقين في اليقين اللغوي كما هو الاظهر كما ترى اما على الاول فالامر سهل حيث انه يكفي فهم ترتيب اللازم في تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة في كل مورد استصحاب النجاسة ومورد استصحاب الطهارة ولو بناء على فهم ترتيب الملزوم كما هو المفروض في باب التعارض كما يظهر مما مر فضية لزوم خروج استصحاب الطهارة عن عموم اخبار اليقين بناء على انه لو كان بعض افراد العام غاية للفرد الاخر على حسب ما يستفاد من النص او غيره من المحاورات العرفية لا بد من خروج المغيا دون الغاية كما يظهر مما مر في تعداد التقادير وحال في حيث انه منحصر في فهم ترتيب اللازم واما بناء على ظهور اليقين في اليقين اللغوي كما هو الاظهر باليقين فلا يتم تقديم استصحاب النجاسة بعد فرض كون التعارض في صورة فهم ترتيب اللازم مع فهم ترتيب الملزوم كما يظهر مما مر والامر نظير ما لو تعارض البينتان على طهارة شيء ونجاسة اخرى ثم وقع الملاقاة بينهما لكن التعارض هنا ايضا مبني على فهم ترتيب اللازم على البينة مع فهم ترتيب الملزوم ولا مجال التاثير النجاسة المستصحبة في الطهارة المستصحبة فعلا وفاسيرا اي بادي الراي من التاثير نعم يمكن الالتجاء الى العرف في باب تقديم استصحاب النجاسة بدعوى شمول اخبار اليقين لاستصحاب النجاسة دون استصحاب الطهارة نظير دعوى ظهور تقييد الامر بالنهي في باب اجتماع الامر والنهي على القول بعدم جواز الاجتماع بمعنى شمول النهي لمورد الاجتماع دون الامر هذا كله على تقدير ثبوت التعارض في باب استصحاب النجاسة والطهارة والا فقد ظهر بما مر ان الحق فهم ترتيب اللازم على المستصحب دون فهم ترتيب الملزوم بمعنى الظن بعدم دلالة اخبار اليقين على ترتيب الملزوم والا فمجرد عدم فهم ترتيب الملزوم لا يكفي

فتقديم

ثم الظاهر ان كشف ... العامي عن ... على قول ...

في تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة اذ الشك في ثبوت المعارض للدليل يكفي في عدم ثبوت خلوه عن المعارض فلا يتم اعتباره لكن يمكن ان يقال ان مجرد الظن بعدم دلالة اخبار اليقين على ترتيب الملزوم لا يكفي في تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة بل لا بد من ثبوت عدم ترتيب الملزوم شرعا ولو ظنا نظير انه علم دلالة دليل على امر يعارض دليلا اخر لا يكفي في خلو الدليل الاخر عن المعارض بل لا بد من ثبوت عدم المعارض للدليل الاخر ايضا ولو ظنا ومن اين والى يثبت عدم ترتيب الملزوم ولو ظنا فغاية الامر الشك في ترتب الملزوم وان كان المظنون عدم دلالة اخبار اليقين عليه فلا يتم تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة للشك في ثبوت المنافي حيث ان الشك في ثبوت المنافي للشيء يوجب الشك في ثبوت ذلك الشيء لكن نقول ان ما ذكر انما يتم بناء على اعتبار الظن الشخصي او عدم صدور الاحكام كلا من الله سبحانه الى النبي صلى الله عليه وآله او عن النبي صلى الله عليه وآله الى الائمة عليهم السلام او عن الائمة عليهم السلام الى الصحابة واما بناء على اعتبار الظن النوعي فلا بأس بتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة عملا باخبار اليقين كما انه لا بأس بذلك بناء على صدور جميع الاحكام عن الائمة عليهم السلام الى الصحابة بعد صدور الجميع عن الله سبحانه الى النبي صلى الله عليه وآله وعن النبي صلى الله عليه وآله الى الائمة عليهم السلام لحصول الظن بعدم ترتب الملزوم بعد عدم الظفر بعدم الدليل عليه ولو لم نقل باختصاص حصول الظن ببعض الاحيان الا ان يقال انه لا مسرح لاعتبار الظن النوعي في باب تعارض الاخبار كما حررنا في الرسالة المعمولة في حجية الظن والظن بعدم ترتب الملزوم بواسطة عدم الظفر به بعد الفحص بناء على صدور جميع الاحكام عن الائمة عليهم السلام الى الصحابة انما يبتني على حجية مطلق الظن كما ان الظن بعدم التكليف بواسطة عدم الظفر به بعد الفحص في باب اصل البراءة بناء على كون المدار فيه على الظن انما يبتني على اعتبار مطلق الظن وبعد ما مر اقول بالله سبحانه من متاعب الفكر وطالما يحترق القلب من حرارته ان نار الفكر يقدح في الصدر وجمرها من حر الجمر وتحقيق الكلام في المقام انه ياتي الكلام تارة في دلالة اخبار اليقين على ترتيب اللازم وترتيب الملزوم واخرى في كفاية فهم ترتيب اللازم في

وتحقيق الكلام في ... الراجح

رسالة في تعارض

هل يقدم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة في الطاهر الملاقي لمستصحب النجاسة او في مستصحب الطهارة النجاسة لرجوع الامر الى تعارض استصحاب النجاسة واستصحاب الطهارة تارة في مستصحب النجاسة واخرى في الطاهر الملاقي لمستصحب النجاسة لكن عمدة ما يلحظ في الانظار هي الاخير واشتراط التقديم المذكور بعدم فهم ترتيب الملزوم وثالثة في ممانعة فهم ترتيب الملزوم عن التقديم المتقدم وعدمها اما الاول فالحق ولا لان الاخبار على ترتيب اللازم دون ترتيب الملزوم بمعنى الظن بعدم شمول الاخبار لترتيب الطهارة على احد الانائين بعد ملاقاتها للطاهر مثلا واما الثاني فالحق ان المدار في تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة في مستصحب الطهارة او مستصحب النجاسة على فهم ترتيب الملزوم والا فلا يتحقق التعارض في مستصحب الطهارة او مستصحب النجاسة والتقديم فرع التعارض الا ان تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة في مستصحب الطهارة بلا واسطة وفي مستصحب النجاسة بتوسط تقديمه عليه في مستصحب الطهارة واما الثالث فالتحقيق فيه انه ان كان الغرض من اليقين في جانب المستثنى في اخبار اليقين هو اليقين الشرعي فلاخبار اليقين بانفسها تقتضي تقديم استصحاب النجاسة فقضية كون الطهارة مغياة بحكم تلك الاخبار بعدم ورود اليقين الشرعي بالنجاسة فانه لو لاقى الطاهر مع مستصحب النجاسة يصير الطاهر محكوما بالنجاسة كما لو لاقى الطاهر اليقيني مع النجس اليقيني او قام البينة على نجاسته اللهم الا ان يدعى انصراف تلك الاخبار الى ما ثبت كونه يقينيا شرعا بغير اخبار اليقين كما تقدم لكن نقول انه لا فرق بين افراد اليقين الشرعي يقينا فلا مجال لمعارضة استصحاب الطهارة مع استصحاب النجاسة ولا يكون الامر في ملاقاة الطاهر مع مستصحب النجاسة الا مثل ملاقاة الطاهر اليقيني مع النجس اليقيني او قام البينة على نجاسته كيف لا ولا ريب ولا شك في الفرق بين المقارن للشيء والمتأخر عنه واستصحاب النجاسة حين الملاقاة يوجب نجاسة الطاهر الملاقي لمستصحب النجاسة واستصحاب الطهارة انما يأتي بعد الملاقاة واين ما بعد الملاقاة من حين الملاقاة بل بعد البون في البين اضعاف البعد بين المشرقين بل لو لم يسبق التقارن على التأخر يلزم الطفرة وبالجملة الفرق بين المقارن للشيء والمتأخر عنه في غاية الظهور واستصحاب

الاستصحاب

النجاسة حين الملاقاة يوجب نجاسة الطاهر الملاقي لمستصحب النجاسة فلا مجال لاستصحاب الطهارة لوضوح ان استصحاب الطهارة انما يتم بعد بقاء الطهارة وان فرض بقاء الطهارة حين الملاقاة فكيف يأتي استصحاب الطهارة مع زوال الطهارة رأسا والنقض المعارضة بالمثل بناء على فهم ترتيب الملزوم الا مثل اجراء استصحاب الطهارة في الطاهر اليقيني بعد ملاقاته للنجس اليقيني او ما قام البينة على نجاسته كما سمعت وان كان الغرض من اليقين هو اليقين اللغوي فالاخبار غير وافية باثبات امر التقديم المتقدم فلا محيص عن التمسك بامر خارج ولا يتعين من الاصل غير مرضية التاثير بناء على فهم ترتيب اللازم كما هو المفروض والا فلا تعارض في الباب حتى يأتي الكلام في التقديم لكن يندفع ذلك بالمعارضة بالمثل بناء على فهم ترتيب الملزوم كما هو المفروض والا فلا تعارض حتى في الطاهر الملاقي لمستصحب النجاسة اذ التعارض فيه انما يتم بمعارضة استصحاب الطهارة لاستصحاب النجاسة في مستصحب النجاسة فيتفرع المعارضة في الطاهر الملاقي لمستصحب النجاسة من معارضة استصحاب الطهارة لاستصحاب النجاسة في مستصحب النجاسة بلا واسطة وفي مستصحب الطهارة بتوسط المعارضة مع استصحاب النجاسة في مستصحب النجاسة الا ان يقال لو فهم ترتيب الملزوم فيبني على نجاسة مستصحب النجاسة بلا اشكال وكذا على نجاسة الطاهر الملاقي لمستصحب النجاسة بلا اشكال ايضا كما يبنى على نجاسة الطاهر الملاقي للنجس اليقيني الا ان يقال ان الظاهر شمول اخبار اليقين لاستصحاب النجاسة دون استصحاب الطهارة بمعنى الظن بعدم شمول اخبار اليقين لاستصحاب الطهارة نظير ما سمعت في باب الاجماع لا مريا فيه لكن لعل القول بشمول احد الدليلين على القاعدتين فيما لو كان الشك الموجب لجريان احدى القاعدتين موجبا للشك الموجب لجريان القاعدة الاخرى اسهل من القول بشمول اخبار اليقين لاستصحاب النجاسة دون استصحاب الطهارة في المقام مثلا او يقال ان الظاهر ان تقديم استصحاب عدم النوم على استصحاب الاشتغال في باب الخفقة والخفقتين بناء على كون المدار فيه على العمل باستصحاب عدم النوم لا استصحاب الطهارة عن الحدث ناش عن تقديم الاستصحاب الموضوعي على الاستصحاب الحكمي في النص من باب تقديم الاستصحاب في الشك السببي على الاستصحاب

في الشك المسببي بل من باب تقديم ما كان الشك فيه سببا على ما كان الشك فيه مسببا و
وان اختلفا في النوع كما في تعارض اليد مع استصحاب الملكية وقد حررنا فيه رسالة منفردة
لا لخصوص تقديم الاستصحاب الموضوعي على الاستصحاب الحكمي حيث انه لو علق على فرد من
افراد الكلي فقد يكون الظاهر او المقطوع به عدم مداخلة الخصوصية بكون المدار على الطبيعة
وقد يكون الظاهر او المقطوع به مداخلة الخصوصية وقد يشك في مداخلة الخصوصية نفيا
واثباتا فيعمل فيما علا متعلق الحكم من افراد الكلي بالاصل او الغالب هو القسم الاول بعد ان الركون
في الطباع اصالة اشتراك احاد الامة بل اشتراك النبي صلى الله عليه واله والامة في الفعل
المعلوم الوجه الصادر من النبي صلى الله عليه واله ويرشد الى الاول انه لو سأل سائل عن الامام
عليه السلام عن حكم واقعة متعلقة به واستمع به سامع فرض له الواقعة فلا يسأل السامع عن
حكم بناء على عدم مداخلة خصوصية السائل في الحكم اعني اشتراك سائر افراد الامة
في الحكم المذكور ومن ذلك ما ذكره المحقق القمي من انه لو قال الشارع اعمل بالخبر الواحد
انما اذا عمل بالظن لا بالظن الحاصل من خبر الواحد لانه خبر احد فالحاصل اما لا يحتاج
فهمه الى لطف قريحة ثاقبة حرز ما ضربل قد يعمل الحكم على فرد من افراد الكلي ويتردد الامر
بين مداخلة الخصوصية ومداخلة الصنف ومداخلة النوع ومداخلة الجنس القريب و
مداخلة الجنس البعيد بل الابعد مثلا اذا ثبت اعتبار الظن في الركعتين الاخيرتين من
صلوة المغرب يمكن ان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من خصوص صلوة المغرب وان يكون
المدار على خصوص الاخيرتين من مطلق الصلوة في الليل اعني العشائين وان يكون المدار على
خصوص الاخيرتين من مطلق الصلوة الرباعية والثلاثية وان يكون المدار على مطلق الافعال
والزوال في خصوص الصلوة وان يكون المدار على مطلق الافعال والزوال في مطلق العبادات
بل مطلق الاحكام الشرعية حتى غير العبادات نظرنا حكم بالمقدس من كفاية الظن في باب
التوكيل نظرا الى كفاية الظن في عدد ركعات الصلوة وعدد الطواف والاشواط وقد
حررنا الكلام في المراحل المذكورة في البشارات الرسالية المعمولة في حجية الظن
وان كانا حكميين وكان الشك في احدهما سببا للشك في الاخر كاستصحاب الطهارة في

الواقعة

الاناءين المشتبهين فلا ريب في عدم الترجيح وان كانا موضوعيين وكان الشك في
احدهما سببا للشك في الاخر كاستصحاب عدم المانع في محل الغسل المانع المعارض
باستصحاب عدم وصول الماء فيقدم ما كان الشك فيه سببا للشك في الاخر اي الاستصحاب
الوارد بل الامر هنا اظهر حيث ان تاثير الاستصحاب الوارد في الاستصحاب المورود هنا
عادي حيث ان عدم المانع شرعا لا يستلزم الحكم بوصول الماء وليس التاثير هنا شرعيا كما
في استصحاب النجاسة في ملاقاة مستصحب النجاسة للطاهر حتى يتوهم بالشك في شمول ادلة
التاثير وتنجس المتنجس للمتنجس بالاستصحاب لكن ذلك مبني على انفهام الحكم بترتيب الامور العادية
المستتبعة للاحكام الشرعية والا فلا ترجيح بل الحق انه لا تعارض على تقدير عدم انفهام الحكم
بترتيب الامور المشار اليها ويأتي الجمع كما يأتي الجمع في تعارض الاستصحاب الوارد والمورود
في تعارض الاستصحابين الحكميين على تقدير عدم تاثير الوارد في المورود فلا تعارض بين
استصحاب عدم وصول الماء واستصحاب عدم المانع ولا يذهب عليك انه بعد انفهام ترتيب
الامور المشار اليها لا يأتي تقديم ما كان الشك فيه سببا للشك في الاخر بناء على عدم تقديم
ما كان الشك فيه سببا للشك في الاخر في تعارض الاستصحابين الحكميين وان كانا موضوعيين
ولم يكن الشك في احدهما سببا للشك في الاخر كاستصحاب عدم مسح الرجل اليمنى المعارض
باستصحاب عدم مسح الرجل اليسرى فلا ترجيح في البين وان كانا مختلفين كاستصحاب طهارة
الماء المعارض باستصحاب عدم التذكية المقتضي للنجاسة في الصيد الواقع في الماء القليل
بعد رميه بما يمكن موته واشتباه استناد الموت الى الماء والجرح فيقدم الاستصحاب الموضوعي
لكون الشك فيه سببا للشك في الاستصحاب الحكمي فمقتضى ما تقدم تقديم استصحاب عدم
التذكية مقدم على استصحاب طهارة الماء في المثال المذكور فيثبت نجاسة الصيد فيثبت نجاسة
الماء وان قلنا ان ترتب النجاسة على الصيد باستصحاب الحيوة بتوسط استناد الموت الى الماء
فعلى القول بعدم اعتبار الاستصحاب في الاحكام الشرعية المترتبة بتوسط الامر العادي لا
يجدي استصحاب الحيوة في نجاسة الصيد فضلا عن نجاسة الماء فطهارة الماء خالية عن
المعارض فلنا ان ما ذكرنا معارضة لاستصحاب الطهارة وتقديمه عليه انما هو استصحاب

فيما اذا كان الاستصحابان متعارضين موضوعين فلم يكن الشك في احدهما سببا للشك في الاخر

علم التذكية لا استصحاب الحيوة الى الوقوع في الماء وعدم تطرق التذكية يكفي في ترتب
النجاسة والنجاسة تترتب على عدم التذكية بلا واسطة فبا ستصحاب الحيوة يثبت نجاسة الصيد
فيثبت نجاسة الماء ولا يذهب عليك ان تقديم الاستصحاب الموضوعي لا يتم بناء على عدم
تقديم ما كان الشك فيه سببا للشك في الآخر في تعارض الاستصحابين الحكميين وربما
يستدل باخبار اليقين على تقديم الاستصحاب الموضوعي بملاحظة تقديم الاستصحاب
الموضوعي في تلك الاخبار على الاستصحاب الحكمي اقول انا متن تلك الاخبار مضمر
زرارة المروي في التهذيب صحيحا في كتاب الطهارة في فواتح باب الاحداث الموجبة للوضوء
لا عن الباقر عليه السلام كما ذكره جماعة قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة
والخفقتان عليه الوضوء قال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت
العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء قلت فان حرك في جنبه شيء ولم يعلم به قال
لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا
ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر والظاهر ان الاستدلال بتقديم الاستصحاب
الموضوعي فيه على الاستصحاب الحكمي من جهة تقديم استصحاب عدم حدوث النوم
في الخارج على استصحاب وجوب الصلوة لو اكتفى فيها بالوضوء المتعقب بالخفقة والخفقة
الا انه يمكن القول بانه لا اقل من احتمال الكون الاستصحاب المعمول في الصحيح المزبور هو
استصحاب الطهارة وهو من الاستصحاب الحكمي الا ان يقال ان الطهارة المستصحبة انما
هي الطهارة المتحصلة عن الحدث وهي ملحقة بالموضوع اتفاقا الا ان الظاهر من توجيهه
كما ان الطهارة المتحصلة عن الخبث ملحقة بالموضوع ولذا يعامل مع الظن بالطهارة المتحصلة
سواء كانت عن الحدث او الخبث معاملة الظن بالموضوع اتفاقا الا ان الظاهر من توجهه الى ما به
يتحقق النوم من استيلائه على القلب والاذن والعين وقوله حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء
من ذلك امر بين هو انه بني على استصحاب عدم النوم الا ان يقال ان استصحاب العدم ليس من
الاستصحاب الموضوعي لكنه مدفوع بان عدم النوم لا يكون الحكم بلا شبهة فهو من باب الموضوع
اذ لا واسطة بين الحكم والموضوع وان كانا في موضع كما في الجلد المطروح حيث ان استصحاب

الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي الطهارة واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه
ذبح الحيوان بالموت او الذبح الغير المعتبر وهو يستلزم النجاسة فان كان الشك في احد الاستصحابين
سببا للشك في الآخر كما في المثال المذكور فيقدم استصحاب عدم التذكية في المثال المذكور
والا فلا ترجيح لكن تقديم ما كان الشك فيه سببا للشك في الآخر في المقام كما لا يتم بناء على
عدم تقديم ما كان الشك فيه سببا للشك في الآخر في تعارض الاستصحابين الحكميين
ثم انه قد اختار المحقق القمي في المقام ما هو بتوضيح وتحرير مني بعد كمال تعميق النظر ان يقال
ان الاستصحابين اما في موضع او موضعين اما الاول فهو مثل الجلد المطروح فان استصحاب
الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي الطهارة واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه
ميتة المستلزم للنجاسة وفيه يتساقطان في محل التنافي وهو نفس الجلد فانه يستحيل الحكم
بطهارته ونجاسته الا ان التساقط فيه لو لم يوجد مرجح لاحد الاستصحابين في البين و
الا فيقدم الراجح كما ان استصحاب الطهارة يترجح بقاعدة الطهارة مثلا واما في غير
محل التنافي فيبقى كل منهما على مقتضاه وان كان لاحدهما ترجيح على الآخر في محل التنافي
ويعمل به عملا بالدليل الخالي عن المعارض ولولا ذلك شنا طعنا بطهارة الملاقي عملا
بطهارة الجلد ولا ينافي الحكم بطهارة الملاقي استصحاب عدم التذكية لانه لو يثبت تنجيس
كل نجس او متنجس وانما المسلم في المتنجس هو تنجيس ما ثبت نجاسته او تنجسه من غير جهة
الاستصحاب اما لو كان الاستصحاب بعيدا لحدوث النجاسة كما فيما نحن فيه اعني استصحاب
علم التذكية وقد تقدم الكلام في الباب او كان الاستصحاب بعيدا لبقاء النجاسة كما في
استصحاب نجاسة المشكوك زوال النجاسة عنه فلم يثبت التنجيس بل لو يثبت تنجس الطاهر الملاقي
لمستصحب النجاسة ولو كان مستصحب النجاسة منجسا فلو حكمنا باستصحاب عدم التذكية بكون
الملاقي ايضا محكوما بالطهارة لاستصحاب طهارته وعدم ثبوت النجاسة بواسطة الملاقاة
وايضا الحكم بجواز الصلوة معه عملا باستصحاب عدم التذكية ولا ينافيه استصحاب الطهارة
اذ معه يكون الشرط الشرعي مشكوك الحصول فلا يمكن الاكتفاء به ولو ترجح استصحاب الطهارة
بقاعدة الطهارة في موضع التنافي لا يلزم القول بجواز الصلوة معه بل لا بد من القول

باستصحاب عدم التذكية ومن قبيل ذلك ما ذكره في مرشد العوام بخطه الشريف من ان سطح الحمام
طاهر بلا كلام وكذا الماء الجاري على السطح ولو تعلم بتطهيره يبتني على طهارة الملاقي له وعدم
جواز السجود عليه لو كان حجرا واما الثاني ففيه ايضا بيننا قطان في محل التنافي واما في غير محل
التنافي فيبنى كل منهما على مقتضاه وهو مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول
من المني ثم شك في ازالة النجاسة والصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن استناد
موته واشتبه استناد الموت الى الماء او الجرح فلا مجال للحكم بطهارة الموضع المذكور ونجا
وكذا طهارة الثوب المنشور ونجاسته ولا مجال ايضا للحكم بطهارة الصيد ونجاسته وكذا
طهارة الصيد ونجاسته لكن يحكم بجواز التيمم بالموضع المذكور والسجود عليه وبطهارة
الماء ايضا لاستصحاب الطهارة ونجاسة الثوب المنشور ووجوب غسله ثانيا وعدم جواز
الصلوة معه لاستصحاب النجاسة ونجاسة الصيد لاستصحاب عدم التذكية ولا تنافي
بين طهارة الموضع والماء ونجاسة الثوب والصيد لثبوت نجاستهما بالاستصحاب وعدم ثبوت
تنجيسهما بعد انكار التأثير لا يتحقق التعارض بل لا يأتي التعارض بناء على اختصاص
التعارض بالتعارض المستقر كما هو مقتضى القول بانتفاء التعارض بين العام والخاص و
ان كان هذا المقال فاسد الحال كما يظهر مما مر كما انه بعد القول بالتأثير لا يستقر التعارض
بل لا يأتي التعارض ايضا ويلزم الحكم بنجاسة الموضع والماء بالالتزام الا ان يقال في الصيد
الواقع في الماء القليل المذكور بان الماء طاهر لاستصحاب الطهارة لكن الصيد قد تعارض
فيه استصحاب الطهارة واستصحاب عدم التذكية كما بجلد المطروح فهو مشكوك الطهارة
والنجاسة فلا يجدي القول بنجاسته بل التمسك باستصحاب طهارة الصيد في الحكم بطهارة
الماء الملاقي له لا باس به كما تقدم في الجلد المطروح فهنا قد وقع التعارض بين استصحابين
في موضع وبين استصحابين في موضعين نعم يمكن القول بحرمة الصيد فالآن تعارض
الاستصحابين فلا يكون في موضع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة
حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم لنجاسته وقد
يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة واصالة

عدم المذبوحية الى زمان الموت تقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف الانف
واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت تقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة
للطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان اقول ان الفرق بين التقريرين ان التقرير الاول
قد اخذ فيه التعارض بين استصحاب الطهارة واستصحاب عدم التذكية والتقرير الثاني قد اخذ
فيه التعارض بين استصحاب الطهارة واستصحاب عدم التذكية عدم الموت حتف الانف و
استصحاب عدم التذكية الا ان استصحاب عدم الموت حتف الانف لا يقتضي التذكية لاختلال
الذبح على الوجه الغير المعتبر من عدم الموت حتف الانف لا يأتي في الطهارة ولعل من ذلك الاشارة
الى تمريض التقرير الاخير بقوله وقد يقرر فتأمل والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي
ولا فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكذا لو حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي
لا يبقى حكم الآخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكن لا يجوز
الصلوة معه ايضا اقول ان الظاهر ان مقصوده بقوله فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره
هو العمل بواحد منهما في موضع وبالآخر في الآخر ويمكن ان يكون مقصوده هو العمل بكليهما في
غير محل التنافي فتأمل ثم انه يرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك اقول
ان الترجيح باستصحاب طهارة الملاقي مبني على دلالة الاخبار على ترتيب الملزوم والموقوف
عليه فتأمل ونجاسته عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك
في تحقق الستر الشرعي اقول ان التعبير بالترجيح في باب استصحاب طهارة الملاقي وبالمعاضدة
هنا من جهة تعارف استعمال الترجيح في كلمات الاصوليين والفقهاء في مورد التعارض كما هو
الحال في باب طهارة الجلد وان كان اطلاق الترجيح الوجود على العلة في كلمات المتكلمين من باب
اطلاق الترجيح في غير مورد التعارض حيث ان المفروض اتفاق معارضة استصحاب عدم التذ
واستصحاب الطهارة في باب الجلد واما المعاضدة فلم يتفق فيها ما اتفق في الترجيح من تعارف
الاستعمال في مورد التعارض ولا تعارض في باب عدم جواز الصلوة فلذا عبر بالمعاضدة
في باب عدم جواز الصلوة لكن يمكن القول بان الترجيح والمعاضدة من واد واحد كما تكرر
الترجيح في مورد التعارض فكذا الحال في المعاضدة وكما يصح اطلاق المعاضدة في غير مورد

التعارض فكذا يصح اطلاق الترجيح في غير مورد التعارض بل قوله فيما ياتي وذلك يصير مرجحا
اخر لطهارة الماء ايضا من باب اطلاق الترجيح في غير مورد التعارض من وجهين حيث ان
المفروض تساقط استصحاب عدم التذكية واستصحاب الطهارة في الصيد وخلو استصحاب
طهارة الماء عن المعارض فاطلاق المرجح على استصحاب طهارة الصيد في الحكم بطهارة الماء
كما هو المقصود بقوله المشار اليه من باب اطلاق الترجيح في غير مورد التعارض كما ان التعبير بالاخر
يقتضي كون استصحاب طهارة الماء من باب المرجح والمفروض خلو طهارة الماء عن المعارض فاطلاق
المرجح على استصحاب طهارة الماء من باب اطلاق الترجيح في غير مورد التعارض ايضا لكن يمكن ان
يكون التعبير بالاخر في قبال سائر المرجحات فلا يقتضي التعبير بالترجيح اطلاق الترجيح في غير مورد
التعارض لكنه خلاف الظاهر وخلاف المتعارف في الكلمات حيث ان المتعارف في الاخر اطلاقه
في قبال امر سابق وقال وقد يكون في موضعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب
المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فحكم بطهارة الموضع من جواز التيمم والسجود عليه
لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال
ان الثوب محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة منجس
لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقاة محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب فان كلية الكبرى ممنوع
وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة
مطلقا ايضا ممنوع اقول الظاهر ان مقصوده بقوله وكون المحل الخ منع تنجيس المحل مع فرض تنجيس
مستصحب النجاسة بان يقال كون الملاقي لمستصحب النجاسة متاثرا بتنجيس مستصحب النجاسة غير
ثابت وانما المسلم التنجيس بتنجيس غير ما ثبت نجاسته بالاستصحاب اي ما ثبت نجاسته يقينا ومستصحب
النجاسة يبقى لمورد تنجيسه فما كان ظاهرا ثم شك في نجاسته على الطهارة اي مستصحب الطهارة
لكنك خبير بضعف ذلك المقال كما لا يذهب عليك انه قد ذكر في هذا المثال مجرد العمل بالاستصحابين
في مورد عدم التنافي وسكت عن التساقط في مورد التنافي وكلامه بانه لا يناسب القول بالتساقط
في تعارض الاستصحابين في الموضع الواحد مع ان مقتضى ما ذكره في المثال الاخير انما هو
تساقط الاستصحابين في مورد التنافي والعمل بهما في مورد عدم التنافي فالظاهر ان الشكوت

عن التساقط

عن التساقط في مورد التنافي في المقام من باب الغفلة او المسامحة في العبارة والمدار على
تساقط الاستصحابين في مورد التنافي والعمل بهما في غير مورد التنافي ومن هذا انا نسبنا
اليه فيما تقدم القول في تعارض الاستصحابين في موضعين بالتساقط في محل التنافي والعمل
بهما في غير محل التنافي كما هو الحال في التعارض في موضع واحد كما لا يخفى عليك ان مقتضى قوله
فحكم بطهارة الموضع انه يعمل باستصحاب الطهارة في باب جواز التيمم بالموضع المذكور و
السجود عليه ومقتضاه انه يعمل باستصحاب النجاسة في باب وجوب غسل الثوب المنشور ثانيا و
عدم جواز الصلوة معه والمرجع الى العمل باحد الاستصحابين في احد موردي عدم التنافي
بالاخر في الاخر لكنه سكت عن كون مدرك وجوب غسل الثوب المنشور وعدم جواز الصلوة
معه هو استصحاب النجاسة وما ذكر من كون المرجع الى العمل باحد الاستصحابين في احد موردي
عدم التنافي يخالف ظاهر قوله في المثال الاخير والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة
التنافي فيما ياتي الكلام فيه وعلى اي حال فقد عكس الحال في المثال الاخير حيث انه شرح فيه عدم
جواز الاجتماع في احد موردي التنافي وسكت عن شرح العمل بالاستصحابين في مورد عدم
التنافي وقال ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته
به واشتبه استناد الموت الى الماء او الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم
التذكية اعني الموت بالمذكى الشرعي المستلزم لنجاسته والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير
مادة التنافي لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد
واما نجاسة الصيد فياتي فيه الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة
الماء مع سائر المرجحات اقول قوله والاقرب هنا ايضا اي الاقرب هنا ما مر في الثوب المنشور لكن
قد سمعت انه قد شرح في باب الثوب المنشور العمل بالاستصحابين في مورد عدم التنافي من دون اشارة
الى التساقط في مورد التنافي وشرح هنا التساقط في مورد التنافي في قوله العمل بهما في غير مادة
التنافي لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته ظاهر الفقرة الاولى اعني المستثنى منه هو العمل
بالاستصحابين معا في كل من موردي عدم التنافي ويحتمل ان يكون الغرض العمل باحد الاستصحابين
في احد الموردين وبالاخر في الاخر فالغرض من الاستثناء اعني الغير هو الجنس لا الشمول فقط

او مخصوصا بالرجلين من بينها وارجلكم الى الكعبين بتقديم التوزيع قضية مقابلة الجمع
بالجمع هو جنس لا الشخص ولا ريب في اشتمال جنس الرجل في كل فرد من الانسان على الكعبين
اما ان كان شخص الرجل اعني كل واحد من الرجلين مشتملا على كعب واحد فلا يقتضي الاية كون
كل واحد من الرجلين مشتملا على كعبين لكن مقتضى ما تقدم في باب الثوب المشتبه كون الغرض
هو الوجه الثاني فلا بد من حمل ... على النص لكن يأتي ما ينافيه عن قريب واما الفقرة الثانية
اعني المستثنى فعلى تقدير كون الغرض من الفقرة الاولى هو الوجه الاول فيحتمل كون الغرض
منها العمل بالحالة السابقة من الاستصحابين في احد موردي علم الشارع بالاخرى في الاخر برجوع
النفي في منطوق المستثنى الى المقيد قضية كون الاستثناء من الاثبات نفيا الى القيد كما
هو مقتضى ما جرى عليه من رجوع النفي في المفهوم الى القيد في توصيف الاسناد الى المفهوم
ابن البناء على حجية خبر العدل بان المفهوم عدم حجية الفاسق بالبناء لا عدم حجية بناء الفاسق
وكذا في توصيف الاسناد الى قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه لكن الاظهر عدم رجوع النفي الى القيد في الاستثناء من الاثبات المقيد وكذا
المفهوم وقد حررنا الكلام في توصيف كلامية في محله ويحتمل كون الغرض الشارع في مورد
الثاني بعدم رجوع النفي في منطوق المستثنى الى القيد لكن الاحتمال الاول في كمال الاختلال
للزوم الترجيح بلا مرجح فضلا عن عدم مناسبته مع ما ذكره من الشارع في مورد الشارع
في تعارض الاستصحابين في موضع واحد لوضوح عدم الفرق في حكم التعارض بين ما لو
كان التعارض في موضع او موضعين واما على تقدير كون الغرض من الفقرة الاولى هو
الوجه الثاني فلا بد من كون الغرض من الفقرة الثانية هو الوجه الثاني لكن قوله لاستحالة
طهارة الماء ونجاسته يرشد الى كون الغرض من الفقرة الاولى هو العمل بالاستصحابين معا في
كل من موردي علم الشارع فوله يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد فيما يتوهم ان الاستدلال
من استحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته فالكلام هنا الى الاخر من اجزاء ما قرره وليس بالوجه
ان هو استدراك عما قرره والغرض القول بمقالة اخرى والعلة في الاستدلال والا يخالف
عن المقالة السابقة انما هي الاعراض عن القول بتساقط استصحاب الطهارة والنجاسة في

الماء لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته وكذا في الصيد لاستحالة الحكم بطهارته ونجاسته
ايضا بان يقال ان الماء محكوم بالطهارة واما نجاسته فالمفروض انها مبنية على نجاسة الصيد
لكن الصيد نظير الجلد المطروح لتعارض استصحاب الطهارة واستصحاب عدم التذكية فيه
فالحال على منوال ما لو وقع الجلد المطروح في الماء القليل فلا مجال للحكم بنجاسة الصيد بواسطة
استصحاب عدم التذكية فيه حتى يقال بتساقط استصحاب عدم التذكية في الصيد واستصحاب
الطهارة في الماء فواقعة الصيد مخالفة لواقعة الثوب المشتبه لتعارض الاستصحابين فيها
في عدة الموضعين اعني مورد استصحاب عدم التذكية المقتضي للنجاسة اي الصيد وكونه علة
من جهة ان العلة في تعارض الاستصحاب الطهارة واستصحاب النجاسة انما هي استصحاب
النجاسة لكونه موجبا لانتقال المستصحب وانتقال الملاقي للمستصحب ففي واقعة الثوب
قد وقع التعارض تارة في موضع واخرى في موضعين بخلاف واقعة الثوب المشتبه فان
التعارض فيها منحصر في التعارض في موضعين ومقصوده من قوله وذلك يصير مرجحا
اخر لطهارة الماء ايضا ان تساقط الاستصحابين في باب الصيد اعني تساقط الاستصحابين
المتعارضين في موضع واحد يوجب اخرى لطهارة الماء كتساقط الاستصحابين المتعارضين
في واقعة الصيد في موضعين بالنسبة الى محل الشارع فكيف لا وقد سمعت طهارة الملاقي
في باب الجلد المطروح لكنك خبير بان تعدد المرجح بواسطة تعدد المقال مع الاعراض في
عن اللاحق الظاهر من تعدد المرجح كونه مع اتحاد المقال وقوله ايضا يرجع الى قوله يصير مرجحا
اخر الى طهارة الماء فلنتأمل وذلك يصير مرجحا اخر ايضا لكن الظاهر ان قوله اخر يكون عن
قوله ايضا الا ان يكون الغرض انه كما يكون تساقط الاستصحابين في موضعين مرجحا اخر مع
سائر المرجحات لطهارة الماء فكذا تساقط الاستصحابين في الصيد مرجح اخر ايضا لطهارة
الماء وقوله ايضا يرجع الى الاخر كما يقتضيه المرجح ولا يذهب عليك ان الظاهر الامكان
في عدم الاطمينان انما يكون من جهة الحكم بطهارة الماء او الحكم بحرمة الصيد او الحكم بالطهارة
الكلام في الجلد المطروح في الصيد اما طهارة الماء فلا مجال للكلام فيها على ما ذكره لعدم
ثبوت نجاسة الصيد بواسطة استصحاب عدم التذكية لمعارضته باستصحاب الطهارة مع

من ثبوت تجلس النجاسة الثابتة بواسطة استصحاب عدم التذكية فنقول بل انه لا مجال لنجاسة
الصيد بناء على ما جرى عليه ولا مجال للكلام في اطراد الكلام في الجلد المطروح في الصيد
سواء قيل بتقدم استصحاب عدم التذكية على استصحاب الطهارة او عدمه كما جرى عليه
فلا بد ان يكون عدم الاطمينان الراجع الى المجموع من جهة حرمة الصيد لعدم ثبوت حرمته
لفرض الشك في الطهارة والنجاسة ومعارضة استصحاب الحرمة باستصحاب الطهارة للقطع
بان اللحم بعد زهوق الروح لا يجتمع فيه الطهارة والحرمة الا ان يقال ان استصحاب الحرمة
وان كان معارضا باستصحاب الطهارة لكنه معتضد باستصحاب عدم التذكية فيغلب الحرمة
الا ان يقال ان استصحاب عدم الموت حتف الانف في البين ايضا بل في البين استصحاب عدم
الذبح الغير المعتبر فيتأتى التعارض بين استصحاب الطهارة واستصحاب عدم الموت حتف الانف
واستصحاب عدم الذبح الغير المعتبر واستصحاب الحرمة واستصحاب عدم التذكية فلا بد قبل
من التساقط لو لم نقل بتقدم الاستصحابات الثلثة الاولى على الاستصحابين الاخيرين فمقتضى
قاعدة الطهارة طهارة الجلد ومقتضى اصل البراءة جواز الاكل قوله فيتأتى فيه الكلام
السابق في الجلد المطروح من انه لا يمكن الحكم بطهارته ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة
الملاقي عملا باستصحاب طهارة الجلد قوله وذلك اى الكلام السابق في الجلد المطروح مصححا
مرجحا الحكم بطهارة الماء لما مضى من الحكم بطهارة الملاقي باستصحاب الجلد لكنك خبير بانه
لو تساقط استصحاب الطهارة واستصحاب عدم التذكية في الصيد فلا مجال لترجيح استصحاب
طهارة الماء باستصحاب طهارة الصيد الا انه قد جرى على هذا الترجيح في باب الجلد المطروح
ايضا قوله مع تساقط المرجحات المقصود اصالة الطهارة كما تقدمت وعبر بما عبر عنه بغير ذلك
فيما مر في طهارة الجلد المطروح وبالجملة يرد عليه ان مبنى ما بنى عليه الامر من عدم تقديم الرافع
انكار رفع الرافع للمرفوع نظرا الى ان المسلم في الرفع انما هو رفع الرافع الواقعي دون غيره والتحقيق
هو التحقيق الواضح لا الظاهري لعدم دليل عام في البين لكنه مدفوع بان مقتضى اخبار النهي
عن نقض اليقين بالشك ترتيبا للوازم الشرعية المترتبة على المستصحب بلا توسط او بواسطة عادية كما حررناه في تحقيق
الاستصحاب كيف لا والمستفاد من استصحاب الطهارة او عدم النوم في باب الخفقة والخفقتين

زيادة

فيما اوردناه على المحقق القمي

المدلول عليه بمضمرة زرارة المتقدمة جواز الصلوة بل الداعي على السؤال في باب الخفقة و
الخفقتين هو معرفة جواز الصلوة نفيا واثباتا فجواز الصلوة مورد السؤال نفيا واثباتا
في السؤال واثباتا في الجواب ومقتضى الحكم بجواز الصلوة ترتيب الاثار الشرعية المتاخرة
قطعا للقطع بعدم الفرق بين الاثار الشرعية المتاخرة فالرطب الملاقي لمستصحب النجاسة محكوم
بالنجاسة مع ان الاستصحاب يجري في نفس الواقعية الا انه ينهض في مثل الموضع الظاهر الذي
نشر عليه الثوب المغسول من المني ولا يتاتى في حكاية الصيد اى ينهض فيما لو كان الاستصحاب
معينا لبقاء الاثر المقتضي للواقعية معينا لحدوث الاثر المقتضي للواقعية على ان الاغلب
في الشرعية عدم انفكاك اللوازم والمشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب بناء على حجية الغلبة
بواسطة حجية مطلق الظن والانفكاك انما هو في بعض نادر المولود كما ذكر من حرمة الجماع
للمراة دون المرأة لو اقرت على نفسها بما يحرمه عليها وانكر الزوج ونحو ذلك واظهر افراد الانفكاك
طهارة ماء الاستنجاء على القول بالطهارة كما هو المشهور بل المجمع عليه دون القول بالنجاسة
مع العفو فضلا عن ان الانفكاك في امثال ما ذكر انما هو بالنسبة الى شخصين ولا باس به
واما في المقام فالانفكاك انما هو بالنسبة الى شخص واحد فالفرق في البين واضح والمثال لا
يطابق المقام هذا وما ذكره من عدم تنجس الظاهر الملاقي لمستصحب النجاسة مع فرض ثبوت تنجيس
مستصحب النجاسة كما ترى حيث انه على هذا لا يبقى مورد لتنجيس مستصحب النجاسة الا ان يفرض
تنجيسه لمستصحب الطهارة بان يكون شيء طاهرا ثم شك في بقاء الطهارة ثم لاقى مستصحب النجاسة
كما مر في شرح كلامه وبما سمعت يظهر فساد عدم تقديم استصحاب عدم التذكية على استصحاب
الطهارة في الجلد المطروح حيث ان الظاهر ان منشاه دعوى عدم ثبوت كون التذكية الثابتة
بالاستصحاب موجبا لنجاسة الجلد لعدم ثبوت كلية الكبرى نظير ما ذكره في انكار تنجيس مستصحب
النجاسة فالحكم بتساقط الاستصحابين في الجلد المطروح مطروح وتساقط فيه بل نقول انه
كان منكر التأثير استصحاب عدم التذكية في استصحاب الطهارة فلا بد من القول بالطهارة
وعدم التذكية كما جمع بين نجاسة مستصحب النجاسة وطهارة الملاقي والفرق بين اتحاد
المورد وتعدده لا وجه له وان كان مذعنا بالتأثير فلا بد من تقديم استصحاب عدم التذكية

وان قلنا انه لا بد عنه في المقام بالتاثير لكن يمتنع الجمع بين عدم التذكية والطهارة للزوم
خلو استصحاب عدم التذكية عن الفائدة لكون استصحاب النجاسة في مستصحب النجاسة وان
لم يفد نجاسة الطاهر الملاقي له لكن يترتب عليه عدم جواز الصلوة معه مثلا فلا يلزم خلو
الاستصحاب عن الفائدة فلا بد في المقام بعد القول بعدم تعادل الواردين من القول بالتساقط
قلت ههنا ايضا يمكن القول بعدم جواز الصلوة في الجلد المطروح وان كان طاهرا كيف لا و
مقتضى كلامه في الصيد الواقع في الماء القليل حرمة الصيد لا انه ثبت نجاسته مع انه لو كان
الباعث ههنا على ترتيب النجاسة على استصحاب عدم التذكية هو لزوم خلو الاستصحاب عن
الفائدة فيلزم الخلو عن الفائدة ايضا لو لم يحكم بترتيب الاثار الشرعية المترتبة على المستصحب
بلا واسطة ومقتضى انكاره تنجس مستصحب النجاسة انكار ذلك اذ لا يلزم التحكم في التفصيل
بين الاثار المذكورة وايضا ما ظهر منه في باب الجلد المطروح من عدم جواز الصلوة في مستصحب
الطهارة مبني على عدم ترتيب اللوازم الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة كما ان ما بني
عليه الامر في عدم منافاة استصحاب عدم التذكية لاستصحاب طهارة الملاقي من عدم
تنجس المحكوم بالنجاسة بواسطة الاستصحاب مبني على ذلك ايضا وقد سمعت تزييفه وايضا
لو تساقط الاستصحابان المتعارضان في الجلد المطروح وسقطا عن درجة الاعتبار فكيف
يمكن العمل بمقتضى احدهما في موضع والعمل بمقتضى الاخر في موضع اخر مع انه ترجيح بلا مرجح فان
التمسك باستصحاب الطهارة في صورة الملاقاة ليس اولى من التمسك باستصحاب النجاسة
غاية الامر تطرق التخيير لكن لا دليل على لزوم الاخذ باستصحاب الطهارة في باب الملاقي ولزوم
الاخذ باستصحاب النجاسة في باب الصلوة والاخذ باستصحاب النجاسة مثلا من باب الترجيح
بالارادة خلاف ظاهر كلامه وخلاف ما تعارف في الكلمات وان قلنا انه لا ثمرة في استصحاب
النجاسة في باب الملاقي وكذا استصحاب الطهارة في باب الصلوة قلنا انه يكفي في اعتبار الاستصحاب
ترتب الثمرة في الجملة والمفروض ترتب الثمرة على استصحاب النجاسة اعني عدم جواز الصلوة و
كذا ترتب الثمرة على استصحاب الطهارة في باب الملاقاة مع انه لو كان الخلو عن الفائدة موجبا
لعدم اعتبار الاستصحاب فلا يجري استصحاب النجاسة في باب الملاقي وكذا استصحاب الطهارة

في

في باب الصلوة وظاهر كلامه جريانهما ويمكن ان يقال ان مقصوده العمل بالاستصحابين معا في
كل مورد غير محل الثاني لعدم منافاة مقتضاهما لكنه سيتضح بما يظهر مما سمعت من انه لو تساقط
الاستصحابان في الجلد المطروح فكيف يمكن العمل بهما معا في غير مورد التنافي وكذا الحال في
التمسك باستصحاب النجاسة في عدم جواز الصلوة مع الجلد نعم كان غاية الامر له ان يقول ان
الجلد المطروح لا ينجس ملاقيه لتعارض الاستصحابين فيه والشك في طهارته ونجاسته
فاستصحاب طهارة الملاقي خال عن المعارض ولا يصح الصلوة معه ايضا لما ذكر فاستصحاب
الاشتغال خال عن المعارض الا انه لا يتم على بناء على ما جرى عليه من العمل باصالة البراءة
في الشك في المكلف به من باب الشبهة الموضوعية وتحرير الحال موكول الى ما حررناه في محله
وايضا لو كان استصحاب النجاسة مفيدا لعدم جواز الصلوة فيفيد نجاسة الملاقي كما انه لو
كان استصحاب النجاسة مفيدا لعدم جواز الصلوة فاستصحاب الطهارة يفيد جواز الصلوة
اذ لا مجال للفرق بين النجاسة والطهارة في ترتيب الاثار الشرعية وايضا لو كان استصحاب
الطهارة في الجلد مفيدا لطهارة الملاقي والامر من باب التوقف والدور المعي لتوقف طهارة
الماء على طهارة الجلد ايضا وقد تقدم الكلام فيه فاستصحاب الطهارة يفيد جواز الصلوة
بالاولوية اذ جواز الصلوة من الاثار الشرعية المترتبة على الطهارة كما انه لو كان استصحاب
الطهارة مفيدا لطهارة الملاقي والامر من باب التوقف فاستصحاب النجاسة مفيد لنجاسة
الملاقي والامر من باب التوقف فاستصحاب النجاسة مفيد لنجاسة الملاقي بالاولوية لكون
نجاسة الملاقي من الاثار الشرعية المترتبة على النجاسة وايضا مرجع استصحاب النجاسة في
باب الصلوة بالشك في الشرط الشرعي كما ترى اذ لا مجال لكون الشك من باب المرجح اللهم الا
ان يكون الغرض التمسك بقاعدة الاشتغال والفرق بين استصحاب الاشتغال وقاعدة
الاشتغال ان المدار في الاول على الاخبار مع ملاحظة الحالة السابقة او المدار على الظن
بالبقاء بناء على حجية مطلق الظن وحصول الظن بالبقاء في الاستصحاب في باب الاحكام و
المدار في الثاني على حكم العقل على وجه القطع بدون ملاحظة الحالة السابقة وايضا ما
حكم به من جواز التيمم والسجود على الموضع الطاهر الذي تشرع عليه الشك في المستصحب نجاسته

بنائه على ما جرى عليه من عدم كفاية طهارة الجلد المطروح في جواز الصلوة معه وايضا دعوى
استحالة طهارة الماء ونجاسته مبني على اقتضاء استصحاب عدم التذكية في الصيد نجاسة
الصيد كذا تنجس الماء ومقتضى كلامه في دعوى عدم تنجس النجاسة المستصحبة عدم نجاسة
الصيد فضلا عن نجاسة الماء فلا بد من القول بالتساقط في كل من الماء والصيد كما جرى عليه
في باب الجلد المطروح او القول بالجمع في باب الجلد المطروح كما جرى عليه في مجموع الماء والصيد
وان قلنا انه حكم بعدم تنجس النجاسة بالاستصحاب في باب الثوب والمستصحب هنا عدم التذكية
فلا باس بالقول بافادته نجاسة الصيد في تنجس الماء قلنا انه لا فرق بين استصحاب النجاسة في
باب الثوب واستصحاب عدم التذكية في باب الصيد في افادة كل منهما تنجس الملاقي وكذا في
افادة الاول تنجس الملاقي وافادة الثاني النجاسة اعني نجاسة الصيد بل لو كان النجاسة
الثابتة باستصحابها غير ثابت تنجيسها فعدم تنجس النجاسة الثابتة باستصحاب الغير اعني
عدم التذكية اولى بعدم الثبوت مضافا الى انه جرى على طهارة الملاقي للجلد المطروح و
مقتضاه عدم افادة استصحاب عدم التذكية للتنجس وهذا ينافي دعوى اقتضاء استصحاب
عدم التذكية في باب الصيد لنجاسة الماء كما يقتضيه دعوى استحالة نجاسة الماء وطهارته و
ايضا بعد فرض تعارض استصحاب الطهارة واستصحاب عدم التذكية في كل من الصيد والماء
فالبناء على استصحاب عدم التذكية في الصيد من باب الترجيح بلا مرجح وكذا البناء على استصحاب
الطهارة في الماء وايضا البناء على العمل باستصحاب عدم التذكية واستصحاب الطهارة في
غير مادة التنافي كالملاقي للصيد مثلا مع العمل باستصحاب عدم التذكية كما ترى الا انه من قبيل
ما جرى عليه من العمل بالاستصحابين او احدهما في مادة التنافي وايضا لو كان لاستصحاب
الطهارة في الجلد المطروح ترجيح على استصحاب عدم التذكية في الصيد بعد صحته فالحكم
بحرمة الصيد محل كلام اذ غاية الامر الشك في الطهارة والنجاسة فلا يثبت الحرمة الا انه يمكن
القول بان استصحاب الحرمة جار في الباب لكنه يتقدح بان استصحاب الحرمة معارض في الباب
باستصحاب الطهارة للقطع بعدم اجتماع حرمة اللحم مع طهارة الجلد في المقام نعم في باب
الشبهة الحكمية لا باس باستصحاب حرمة اللحم مع طهارة الجلد وان قلنا ان استصحاب الطهارة

سقط بمعارضته باستصحاب عدم التذكية فاستصحاب الحرمة خال عن المعارض قلت الامر هنا
اولى من العكس فلم يثبت خلو استصحاب الحرمة عن المعارض ويمكن القول ايضا بان الصيد حرام
مع الشك في التذكية تعبدا من جهة الاخبار الناهية عن الاكل في موارد الشك في التذكية
تعليلا بعدم العلم بالتذكية فيثبت حرمة الاكل وان لم يثبت التذكية لكنه يتقدح بان الظاهر
من النهي في تلك الاخبار هو كونه من جهة تنزيل المشكوك فيه من حيث التذكية منزلة الميتة شرعا
لا حرمة الاكل بالخصوص تعبدا والا للزم الاقتصار في موارد التعليل على حرمة الاكل فقط و
الظاهر ان احدا لا يلتزم به ومن ذلك ما في كلام بعض الاصحاب من انه استفيد بعض ما يعتبر في التذكية
من النهي عن الاكل بدونه وربما نسب اليه ان تعارض الاستصحابين تارة في مورد واخرى في
موردين اما الاول فهو كالجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي
طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه ميتة فيتبعها احكامه من النجاسة وعدم جواز
الصلوة معه ونحوها فلا فصل فيه بانه اما ان يمكن العمل بهما مطلقا كالثوب المغسول المشكوك
في تطهيره اذا وضع رطبا على الارض الطاهر فيقتضي استصحاب نجاسة الثوب بقاء نجاسته ومقتضى
استصحاب طهارة الارض بقاء طهارته واما ان يتصور فيه الامران بحيث يمكن الجمع بينهما بالنسبة
الى بعض اللوازم ولا يمكن بالنسبة الى الاخر كمثال الصيد الواقع في الماء القليل بالاضافة
الى حرمة الصيد وطهارة الماء اذ لا تنافي لو قيل بحرمة الصيد وطهارة الماء والتنافي
بالاضافة الى نجاسة الصيد وطهارة الماء فهنا يعمل بهما في غير موضع التنافي وفي الاولى
قال بالعمل بكل منهما في محله فيحكم بنجاسة الثوب فلا يلبس في الصلوة وطهارة الارض فيتيمم
منها ويسجد عليها اقول قوله فلا فصل فيه انت خبير بما فيه من الحزازة على ظاهر العبارة من دون
بيان المقصود منه مع كمال غموضه قوله واما ان يتصور فيه امران اه وما ذكره مبني على كون قول
المحقق لكن يمكن في العبارة المتقدمة من اجزاء ما قرره وقد تقدم تزييفه قوله والتنافي بالاضافة
الى نجاسة الصيد وطهارة الماء انت خبير بانه لو كان بين نجاسة الصيد وطهارة الماء تناقض لكان
بين طهارة الارض ونجاسة الثوب تناقض بلا شبهة مع انه مثل بهما لما امكن فيه العمل بالاستصحابين
مطلقا وايضا لا تنافي بين نجاسة الصيد وطهارة الماء بناء على ما ذكره المحقق القمي من عدم

تجلل النجاسة المستصحبة قوله فيه قال بالعمل بهما في غير موضع التنافي الظاهر ان المقصود به
التساقط في مورد التنافي كما حكم به في قوله فقد فصل فيه بالعمل بهما في غير موضع التنافي والتساقط
فيه وقد عرفت ان المقصود المحقق القمي بقوله العمل بهما في غير مادة التنافي هو الجمع بين الاستصحابين
وايضا لا فرق بين الموضع المشكوك عليه في الماء القليل الواقع فيه الصيد فلو عمل باستصحاب الطهارة
في الموضع المشكوك عليه فلا بد من العمل به في الماء ايضا ولا وجه لسقوطه بل في جميع موارد تعارض
الاستصحابين في مورد ين لا بد من الجمع بناء على مذاقه من انكار التساقط مع قطع النظر عن الكلام
فيما نظر فيه من الحديث في الصيد مما هو بواسطة الخارج اعني اتفاق تعارض الاستصحابين
في احد الموردين اعني نفس الصيد وايضا الظاهر انه جعل المقصود هو الحكم باستصحاب
عدم التذكية بالنسبة الى حرمة الصيد دون نجاسته وجعل التنافي بين نجاسة الصيد وطهارة
الماء وعلى هذا فمقتضى التساقط هو سقوط استصحاب الطهارة كسقوط استصحاب عدم التذكية
وهو قد جمع بين حرمة الصيد وطهارة الماء فمقتضى ما صنعه سقوط استصحاب الطهارة تارة
في قبال استصحاب عدم التذكية بالنسبة الى النجاسة وثبوته اخرى في قبال استصحاب عدم
التذكية بالنسبة الى الحرمة مع ان التساقط في المتنافيين كما هو مقتضى كلامه عند التساقط في
محل التنافي كما هو المأخوذ في كلام المحقق القمي اذ على الاخير لا بد من وحدة المحل دون الاول
المحل متعدد على ما ذكره حيث ان محل النجاسة الصيد ومحل الطهارة الماء ومما تقدم يظهر ضعف
ما يستفاد من الشيخ في الرياض عند الكلام في تطهير الشمس وتطهير النار ما احالته رمادا او
دخانا من القول بتساقط الوارد والمورود حيث ان مقتضى كلامه القول عند ملاقاة الطاهر
الرطب لمستصحب النجاسة بتساقط الاستصحابين وطهارة كل من المتلاقيين نظرا الى قاعدة
الطهارة حيث انه ان كان مشكوك التاثير الوارد في المورود فلا بد من الجمع بين الوارد والمورود وان
كان معتبرا فلا بد من تقديم الوارد ومع هذا لا مجال للعمل بقاعدة الطهارة في كل من المتلاقيين
نظرا الى قاعدة الطهارة لعدم شمول ادلتها للفردين المتعارضين وسبق الى القول بتساقط
الوارد والمورود العمل بقاعدة الطهارة في المشارق عند الكلام في تطهير الماء المشتاق
يستفاد القول بتساقط الوارد والمورود من الفاضل التوني فيما ذكره في طي ما اشترطه في

حجية الاستصحاب من ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض له يوجب نفي الحكم الاول في الوقت
الثاني ايراد على استدلال جماعة على نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم الذبح من ان هذا
الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال الحيوة اذ لم يعلم زوالها لاحتمال
الذبح وباستصحاب عدم الموت حتف الانف او نحوه الثابتا ولا كعدم المذبوحية وما ذكره
في طي ما اشترطه في حجية الاستصحاب من ان لا يكون هناك استصحاب اخر لاحتمال لزوم تعارض
ذلك المستصحب من انه اذا ثبت في الشرع مثلا ان الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة
المائع القليل الواقع ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء ولا بنجاسة الحيوان
في مسئلة من رمى صيدا فغاب عنه ثم وجد في ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي والماء وقد حكى
الفاضل المشار اليه عن بعض الاصحاب التزام انكار كون الحيوان ميتة لنجاسة الماء في مسئلة
الصيد الواقع في الماء القليل والحكم بالاصلين من نجاسة الصيد وطهارة الماء والمرجع الى
الجمع بين استصحاب عدم التذكية في الصيد واستصحاب الطهارة في الماء والظاهر ان المقصود
ببعض الاصحاب صاحب الايضاح ويقتضي القول بالتساقط كلام الفاضل المشار اليه
في بحث التعادل والترجيح ايضا حيث انه حكم في تعارض الاستصحابين بان الحكم التوقف في
العمل بشيء منهما ان امكن والا فيعمل بما وافق الاصل فكذلك ولا يبعد ترجيح ما اصله راجح
بالمرجحات المذكورة اي المنصوصة ووافقه هناك السيد السند المحسن الكاظمي حيث انه بعد
ان عد موارد من تعارض الوارد والمورود حكم بان مقتضى القواعد اهمال الاستصحابين فالا
كما ذكره المصنف فقال الا ان يرجح احدهما بمرجح الا انه عند الكلام في تعارض الاصلين بعد
الفراغ مما ذكره الشهيد في القواعد من اصول متفرقة قال ومما يجب التنبيه له هو ان كثيرا ما يرد
احد الاصوليين على الاخر فيظن فيهما التعارض فعد موارد من تعارض الوارد والمورود وعلى
تقديم الوارد بل مقتضى كلامه المذكور عدم التعارض في البين وربما يظهر من السيد الصدر
القول بالتساقط لو اتحد الوارد والمورود والجمع بينهما لو كانا في موردين والظاهر انه الاصل
جرى عليه المحقق القمي الا انه اضاف عليه وما اضاف وذهب بعض الفحول الى وجوب العمل بالاستصحابين
المتعارضين حيث يمكن العمل بهما وتقديم الموضوعي في غيره فالظاهر في مسئلة الصيد الواقع

فلا

في الماء القليل الحكم بطهارة الحيوان عملا باستصحابها والحكم بنجاسة الصيد عملا باستصحاب
الروح الى الموضوع في الماء ويلزم في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث الحكم ببقاء الطهارة
وشك ان عارضه اصالة بقاء الاشتغال بالعبادة لامتناع العمل بهما معا ولو في الجملة وجرى الوالد
الماجد على انه لو اختلف الاستصحابان المتعارضان موضوعا وحكما فيقدم الموضوعي على الحكمي
والا فيقدم الراجح على تقدير وجود المرجح والا فبوقف في محل المعارضة ويعمل بهما في غيره ثم جرى على
ان استصحاب عدم التابع لا يعارض استصحاب وجود المتبوع وما هنا في ضعف ما تقدم بكليتها
الاول انه لو كان الاستصحاب الوارد في مورده على تقدير تعدد مورد الاستصحاب الوارد
والمورود معارضا بما لا يترجح احدهما على الآخر فيبقى الاستصحاب المورود خاليا عن المعارض
حيث ان عدم اعتبار الاستصحاب المورود من لوازم اعتبار الاستصحاب الوارد فاذا لم يكن
الاستصحاب الوارد في مورده معتبرا فكيف يصلح لاقتضاء عدم اعتبار الاستصحاب المورود
وليس من هذا الباب ما لو لاقى الجلد المطروح شارطا ابد عوى تساقط استصحاب عدم التذكية
واستصحاب طهارة الجلد وخلو استصحاب طهارة الملاقي عن المعارض اذ لو تساقط استصحاب
عدم التذكية بمعارضة استصحاب الطهارة فيتساقط بمعارضة استصحاب طهارة الملاقي
ايضا والكلام فيما كان الاستصحاب الوارد يتساقط بواسطة معارضة في مورده والا فيقدم
على الاستصحاب المورود في المورد الآخر بوجه آخر المفروض في العنوان ما لو كان الاستصحاب
الوارد في مورده معارضا بما لا يؤثر فيه ومعارضا في مورد المورود بما يؤثر فيه لولا معارضته
في مورده بما لا يؤثر فيه اي كان الاستصحابان المتعارضان للاستصحاب الوارد في الموردين اعني
موردا الوارد ومورد المورود مختلفين صنفا والمفروض في المثال المذكور ان الاستصحاب الوارد
لو لم يؤثر في الاستصحاب المعارض له في مورده لا يؤثر في الاستصحاب المعارض له في مورد
المورود اي كان الاستصحابان المعارضان للاستصحاب الوارد في الموردين متحدان في الصنف
حيث ان استصحاب عدم التذكية في الجلد المطروح لو لم يؤثر في استصحاب طهارته لا يؤثر في
استصحاب طهارة الملاقي فيتحد استصحاب طهارة الجلد واستصحاب طهارة الملاقي في الصنف
الثاني انه لو كان احد المستصحبين مؤثرا في الآخر على تقدير والآخر مؤثرا في الاول

على تقدير آخر وتردد الامر بين التقديرين فيتساقط الاستصحابان ولا بد من الرجوع الى اصل
ثالث وهو كما لو انفعل ماء قليل ثم اتصل بكر كان كريته بالتدريج ولم يعلم زمان الكرية والملاقاة حيث
انه يقع التعارض بين استصحاب النجاسة في القليل واستصحاب الطهارة في الكر والنجاسة مؤثرة
في الطهارة لو كان الملاقاة قبل الكرية والطهارة مؤثرة في النجاسة لو كان الكرية قبل الملاقاة
فيتساقط الاستصحابان ويرجع الى اصالة الطهارة والمرجع الى نظير حادثين مع الجهل بتاريخهما
والمناط فيه على المقارنة في صورة الامكان مع عدم الظن بالسبق واللحوق بناء على اعتبار الظن
في الموضوع لكن لا تأثير في النجاسة المقارنة ولا في الكر المقارن بل لا تأثير في النجاسة المتقدمة
والكر المتأخر فلا بد من الرجوع الى اصل غير الاستصحاب قضية عدم افادة المقارنة للحكم
الثالث ان الاستصحاب المورود كما لا يعارض الاستصحاب الوارد كذا لا يعارض الا
الوارد بناء على كون المقصود باليقين المستثنى في النهي عن نقض اليقين الا باليقين هو اليقين
الشرعي وشمول اليقين الشرعي المقصود باليقين المستثنى في تلك الاخبار للاستصحاب قضية
خروج الاستصحاب المورود عن مورد العموم لكون الامر من باب الغاية والمغيا ولا مجال
لدخول الغاية والمغيا تحت عام من العمومات بل لا بد من خروج المغيا فيقدم استصحاب الطهارة
على استصحاب جواز الشرب لان استصحاب الطهارة رافع شرع الشك المتطرق في الاستصحاب
في باب جواز الشرب لكن لو كان المقصود باليقين هو اليقين اللغوي فيمكن القول بالمعاضدة
لان المانع عن المعارضة انما كان منحصرا في عدم شمول اخبار اليقين للاستصحاب المورود
وعدم شمول العام لبعض الافراد عند التعارض لا يقتضي عدم الشمول حال التعاضد بل
الظاهر الشمول **الرابع** انه لو تعارض قاعدتان وكان الشك في احدى القاعدتين سببا
للشك في القاعدة الاخرى فيقدم ما كان الشك فيه سببيا بناء على تقديم الاستصحاب الوارد
ومنه تعارض اليد مع استصحاب الملكية السابقة الا ان الفرق بين اليد والاستصحاب الوارد
ان نفس اليد توجب حدوث الشك في بقاء الملكية السابقة لكن الشك في استصحاب النجاسة
مثلا في معارضة استصحاب النجاسة مع استصحاب الطهارة انما يتطرق بواسطة الشك في
ورود المطهر والاوجه ما حررناه في الرسالة المعمولة في تعارض اليد واستصحاب الملكية السابقة

في تقديم الشك السببي على المسببي في بعض الموارد

الخامس ان تقديم الشك السببي لاستصحاب الوارد انما يبتنى على ما يظهر مما مر على
صدق نقض اليقين بالشك على الاستصحاب الوارد وكذا شمول نقض اليقين بالشك له فلو
تعارض قاعدتان وكان دليل حكم الشك السببي غير شامل لصورة احداث الشك السببي فلا بد
من الجريان على مقتضى دليل حكم الشك المسببي اعني تقديم الشك المسببي على الشك السببي ولا
مجال للمعارضة دليل حكم الشك السببي نظير انه لو قام ظن اصولي مما لم يثبت اعتباره بالخصوص مانع
على اعتبار الظن في الاصول على عدم اعتبار ظن واسا وانفق هذا الظن في الفروع وكان الظن مطابق
الاصولي والظن الفرعي من نوع واحد كما لو قام الشهرة على عدم اعتبار مطلق الشهرة فاعتبار
الظن الاصولي يلزم من وجوده العدم فاعتبار الظن الفرعي خال عن المعارض ومن ذلك انه لو
شك في ماهية رافع شيء جزءا او شرطا او مانعا فلا مجال للدفع الجزئية والشرطية والمانعية باصل
العدم والبناء على عدم اعتبار استصحاب الوجود لعدم وفاء مدلول اصل العدم بناء على
كون المدرك له هو حكم العقل بالاعتبار في مورد الاستصحاب حيث ان مدلول اصل العدم
انما هو طريقة العقلاء ولا يجري طريقة العقلاء الا فيما لم يثبت فيه حكم واقعي او حكم ظاهري
فلو شك في اشتراط الذبح بشيء فلا مجال للبناء على طهارة الجلد دفعا للاشتراط باصل العدم
كما انه لو شك في كفاية الغسل الواحد ولزوم التعدد في رفع النجاسة فلا مجال للبناء على كفاية
الغسل الواحد بملاحظة اصولي اصالة عدم اشتراط رفع النجاسة وبعبارة اخرى عدم اشتراط
المطهر الشرعي بالتعدد او عدم جزئية الغسل الثاني للمطهر الشرعي وقطع استصحاب النجاسة
بمجال لنطرق المطهر الشرعي مع انه ليس ههنا غير الشك في ارتفاع النجاسة بالغسل الواحد و
المعتبر بالشك في امارة الرافع بتعدد الغسل مجرد عبارة لا يجدي شيئا اذ الرافع ليس الا من
باب الكلي الاعتباري نعم لو كان مدلول اصل العدم هو الاستصحاب ينافي التعارض بين
استصحاب عدم الشرطية واستصحاب عدم التذكية ان امكن القدح فيه بعدم شمول اخبار
اليقين لاستصحاب العدم فيبقى استصحاب عدم التذكية خاليا عن المعارض ولا ينافيه
نقل الاجماع من جماعة على اعتبار استصحاب النفي لان الاجماع المنقول من الجماعة انما هو في
استصحاب البراءة لا مطلق استصحاب النفي مع ان الاجماع انما هو على العمل بما يقتضيه اصل

البراءة

في الكلام فيما لو شك في اشتراط الوجوب بشيء

البراءة لا العمل باستصحاب البراءة ومما ذكرنا ان الاظهر فيما لو شك في اشتراط الوجوب
بشيء لا اشتراط الواجب كما هو احد اقسام الشك في المكلف به القول بالعمل باصل البراءة
كما عن بعض وما عن بعض من البناء على الوجوب بملاحظة ان مقتضى اصالة العدم عدم اشتراط
الوجوب فينافي الوجوب ان كان الوجوب مخالفا لاصل البراءة لان الشك في الوجوب
مسبب عن الشك في الاشتراط والاصل الجاري في الشك السببي مقدم على الاصل الجاري
في الشك المسببي يتطرق عليه الكلام بان مدلول اصل العدم بناء على اعتباره انما هو طريقة
العقلاء ولا شك ان طريقة العقلاء في الفرض المذكور لا تكون جارية على الاحتياط بالفعل
في مورد من الموارد ولو كانت جارية على الاحتياط بالترك ونظير المقام انه لو كان الحكم
الثابت في الزمان الاول معللا لامر بعلة لا تبقى العلة في الزمان الثاني يجري الاستصحاب
ولا يتم اصالة العدم بعد اعتبارها لان مدلول اصل العدم انما هو طريقة العقلاء وهي
لا تجري فيما يجري فيه الاستصحاب بل بنا العضد في الخلاف في اعتبار الاستصحاب على
كفاية علة الحدوث في البقاء ولزوم استناد البقاء الى علة اخرى غير علة الحدوث ومن ذلك
ما لو شك في زوال الاسكار عن الخمر بعد تعليل الحرمة بالاسكار وكذا ما لو احيى شخص ارضا
ثم صار الارض مواتا واحياها شخص اخر وكذا ما لو بذل المشتري الارش للبائع بعد الغبن
وكذا ما لو انهدم المسكن المستاجر فصالح المالك الى تعميره بحيث لم يفت على المستاجر شيء
وتفصيل الكلام موكول الى ما حررناه في محله وبعد ما مر اقول انه يمكن ان يكون يقال انه لو شك في
اشتراط الذبح بشيء فالشك في الزمان الاول ولا مجال فيه لجريان الاستصحاب فلا بد من
البناء على اصالة العدم بناء على اعتبارها نظير ان الشك في الشرطية في باب العبادات يجري
في الزمان الاول ولا مجال فيه لجريان الاستصحاب فلا بد من البناء على حكومة اصل البراءة

في الكلام في الشك في الشرطية في العقود

وعلى ذلك المنوال الحال في الشك في الشرطية في باب العقود لكن يمكن ان يقال ان الشك في باب
العقود وكذا الشك في باب الذبح انما هو في الواقعية والثانوية ماخوذة فيه فيتحد مورد اصل
العدم والاستصحاب فلا عبرة باصل العدم بخلاف العبادات فان الشك في الشرطية فيها
انما هو في الزمان الاول ولا شائبة فيها من الثانوية ولذا تقدم اصل البراءة على الاستصحاب

الا ان يق ان ما يجري فيه الثانوية انما هو مصداق الرافع واما مفهوم الرافع فلا مجال للثانوية فيه فلا بد فيه عند الشك في اشتراطه بشيء من البناء على اصالة عدم الاشتراط

السادس انه لا مجال لمعارضة الاستصحاب للدليل الاجتهادي الكاشف عن الواقع لكون الدليل المذكور في حكم اليقين اللغوي المحكوم بجواز نقض اليقين به وربما يتوهم ما عن المشهور من العمل بالاستصحاب في مال المفقود حيث حكموا بانه في حكم ماله الى ان يحصل العلم العادي بموته مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بالورثة ويندفع بان الاخبار الدالة على الفحص اربع سنين انما تكون دالة على الحكم العقلي وهي واردة في مورد الاستصحاب وتكون في جانب عرضها الحجية فلا باس بملاحظة المعارضة او الترجيح نظير قيام البينة في مورد الاستصحاب على خلاف الاستصحاب ولا يقتضي هذا جواز معارضة الاستصحاب للدليل الاجتهادي الكاشف عن الواقع كما دل على ان ما يراه ماء المطر فقد ظهر فانه لا مجال لمعارضة الاستصحاب معه فضية حجية خبر الواحد من باب حجية الظنون الخاصة او حجية عموم الظن فالدليل المشار اليه في حكم اليقين اللغوي حيث ان الظن المعتبر بمنزلة القطع فلا مجال لمعارضة الاستصحاب معه **السابع** انه قد حكم السيد السند المحقق في بعض تعليقات المصابيح عند الكلام في انفعال الماء القليل بتقدم استصحاب طهارة الماء القليل الملاقي للنجاسة بعد فرض الشك في الطهارة على استصحاب شغل الذمة تعليلا بان استصحاب الطهارة خاص واستصحاب شغل الذمة عام والخاص مقدم على العام ويرد عليه اولا انه ان كان الغرض من استصحاب الاشتغال استصحاب الاشتغال بالصلوة فهو خاص غاية الامر انه يمكن ارتفاع الاشتغال بالصلوة بالماء القليل الملاقي للنجاسة وبما المعلوم الطهارة لكن هذا لا يجدي في عموم الاستصحاب الاشتغال بالصلوة لاستصحاب الطهارة وان كان الغرض استصحاب الاشتغال بالاحكام الشرعية فهذا وان كان عاما لكن الاستصحاب المعارض لاستصحاب الطهارة انما هو استصحاب الاشتغال بالصلوة وهذا خاص بل لا معنى لاستصحاب الاشتغال بالاحكام الشرعية بل الاخفاء في ان استصحاب الاشتغال بالاحكام الشرعية لا يكون اعم من استصحاب الطهارة لا بالعموم الاصولي ولا

بالعموم المنطقي اعني الاطلاق والكلية اذ استصحاب الطهارة لا يكون فردا من استصحاب الاشتغال بالاحكام الشرعية لا من باب فردية الخاص للعام الاصولي ولا من باب فردية للعام المنطقي اعني فردية الجزئي للكلي وثانيا ان تقديم الخاص على العام انما يأتي من جهة قوة دلالة الخاص بالنسبة الى دلالة العام سواء كان العموم والخصوص من باب العموم والخصوص الاصولي او العموم او الخصوص المنطقي وقوة دلالة الخاص بالنسبة الى دلالة العام انما يأتي لو كان كل من الخاص و العام من باب اللفظ ولا ارتباط لتقديم الخاص على العام بتقديم استصحاب الطهارة على استصحاب الاشتغال ولا سيما مع عدم شمول اخبار اليقين لشيء من الاستصحابين المتعارضين لعدم شمول العام لشيء من الفردين المتعارضين لعدم شمول العام لشيء من الفردين المتعارضين ومن هذا ان المحقق ان تقديم الخاص على العام في باب خبر الواحد بعد ثبوت التعارض كما هو الحق لا يتم على القول باعتبار الظنون الخاصة لعدم شمول الادلة اللفظية الدالة على حجية خبر الواحد للفردين المتعارضين فضلا عن السيرة والاجماع نعم لو كان قوة الظن في جانب الخاص من جهة الظن بالصدور لكان هذا نافعا في تقديم الخاص بواسطة خروج العام عن تحت ادلة حجية خبر الواحد بناء على اختصاص ادلة حجية خبر الواحد بالخبر المظنون صدوره كما هو الحال في منطوق اية النبأ ومن هذا عدم دلالته على اعتبار الخبر الضعيف سندا بالشهرة المطابقة على الوجه كعدم دلالته على حجية الخبر الموثق لدلالته على اعتبار التبين عن الصدق من الخارج عن المخبر بعد عدم عموم للتبين عن حال المخبر واما قوة الظن بالدلالة فلا تجدي في الدخول و الخروج نعم يتم تقديم الخاص على العام في باب خبر الواحد بناء على حجية مطلق الظن بعد ثبوت التعارض ومما ذكر يظهر الحال في تقديم الخاص على العام في باب الكتاب بعد ثبوت التعارض لعدم عموم ما دل على اعتبار الكتاب لصورة التعارض وثالثا ان استصحاب الطهارة وارد على استصحاب الاشتغال لكون الشك فيه مسببا بالنسبة الى الشك في استصحاب الاشتغال بل استصحاب الطهارة من باب الاستصحاب الموضوعي واستصحاب الاشتغال من باب الاستصحاب الحكمي و الاستصحاب الموضوعي مقدم على الاستصحاب الحكمي وان كان تقديم الاستصحاب الموضوعي على الاستصحاب الحكمي من جهة كون الشك في الاستصحاب الموضوعي سببا للشك في الاستصحاب

رسالة في تعارض

الحكم ثم انه ربما يتوهم ان تقديم الاستصحاب الخاص على الاستصحاب العام من السببي المسببي
المشار اليه مبني على ما جرى عليه من تقديم الاستصحاب على العمومات الاجتهادية متمسكا بان
الاستصحاب في كل مورد دليل خاص واخبار اليقين دليل على حجيته فيقدم الخاص على العام و
لو كان العام اجتهاديا ويندفع بان المدار في تقديم ههنا على تقديم الخاص على العام وهذا لو
تمشى كما يتمشى بناء على كون كل من العام والخاص من باب الدليل الخاص ودلالة اخبار اليقين
على حجيته كذا يتمشى بناء على كون كل من العام والخاص فرد الاخبار اليقين الا ان احد الفردين
اعم من الآخر **الثامن** انه اذا كان الحكم مقيدا بزمان فهل يجري استصحاب الحكم بعد انقضاء
الزمان اولا والكلام فيه اعم من ان يكون التقييد بالزمان من باب التضييق بالفور كما لو قيل افعل
هذا فورا او من باب التضييق بالتوقيت كما لو قيل افعل هذا يوم الجمعة او من باب الموسع كما لو قيل
افعل هذا في زمان من اول يوم الجمعة الى الغروب وبالجملة تحقيق الحال انه ان كان مفهوم القيد حجة
فلا مجال للاستصحاب اذ مقتضى المفهوم عدم اطراد الحكم بعد انقضاء الزمان المذكور ولا مجال
لمعارضة الاستصحاب للدليل الاجتهادي وان لم يكن حجة او كان بعض حجة لكن كان المفهوم في التقييد
المذكور مورد الاجمال فيأتي الاجمال ويجري الاستصحاب بناء على جريان الاستصحاب في المجملات
كيف لا وليس الاجمال هنا اقوى مما نعتد عن جريان الاستصحاب فيما لو تردد الحكم بين الفورية والامتداد
ونظير ما ذكره ان الاستصحاب فيما لو علل الحكم بعلة منصوصة وزال العلة بناء على عدم حجية
مفهوم العلة او عدم شموله لصورة زوال العلة او كان ثبوت العلة بالاجماع مع زوال العلة
وربما قيل بعدم جريان الاستصحاب في الباب تمسكا بان الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه
البقاء لان البقاء وجود الموجود في الزمان الاول في الزمان الثاني وانت خبير بان تقييد الشيء
بزمان خاص انما ينافي عدم بقائه فيما بعد ذلك الزمان لو كان مفهوم القيد حجة والا فغاية الامر
ثبوت الشيء في حال ذلك الزمان لا بشرطه فيأتي الاجمال ويبتني جريان الاستصحاب على جريان
الاستصحاب في المجملات كما ذكر وربما جرى بعض اصحابنا على معارضة الاستصحاب لحكم المذكور
باستصحاب عدمه المتيقن سابقا نظرا الى انه اذا علم ان الشارع امر بالجلوس يوم الجمعة وعلم انه
واجب الى الزوال لا يعلم وجوبه فيما بعده فنقول كان عدم التكليف بالجلوس يوم الجمعة وفيه

فيما اذا كان الحكم مقيدا بالزمان فهل يجري استصحاب الحكم بعد انقضاء الزمان او لا

الى الزوال

الاستصحاب

الى الزوال وبعده معلوما قبل ورود امر الشارع وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم
ارتفاعه والتكليف فيه قبل الزوال وصار بعده موضع الشك فهيهنا شك ويقينان وليس ابقاء
حكم احد اليقينين اولى من ابقاء الآخر قال فان قلت يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك وهو اليقين
بالجلوس قلنا ان الشك في تكليف ما بعد الزوال ايضا حاصل قبل يوم الجمعة وقت ملاحظة امر
الشارع فشك في يوم الخميس مثلا حال ورود الامر في ان الجلوس غدا هل هو مكلف به بعد الزوال
ايضا ام لا واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك الى وقت الزوال ثم اجرى
ما ذكره من تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم اذا عرض مرض يشك في
بقاء وجوب الصوم معه وفي الطهارة اذا حصل الشك فيها لاجل المذي وفي طهارة الثوب النجس
اذا غسل مرة فحكم في الاول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستصحاب عدمه
الاصلي قبل وجوب الصوم وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم
جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد المذي وفي الثالث بتعارض استصحاب النجاسة
قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقاة البول سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فيتساقط ٥
الاستصحابان في هذه الصورة الا ان يرجع الى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم و
هو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعا قال ولو لم يعلم ان الطهارة مما
لا يرتفع الا برافع لم نقل فيه باستصحاب الوجود ثم قال هذا في الامور الشرعية واما في الامور
الخارجية كاليوم والليل والحيوة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها
فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال العقل معارضا باستصحاب
وجودها اقول ان الظاهر غرضه ان وجود الموجود المقيد ينقطع الى ثلث قطعات الزمان المتقدم
على الزمان المقيد به والزمان المقيد به والزمان المتأخر عنه وكل قطعة مغايرة لاختيها والقطعة
الاولى باقية على العلم بالعدم والقطعة الثانية قد انقلب العلم بالعدم فيها الى العلم بالوجود
والقطعة الثالثة مشكوك حالها وليس الحاق القطعة الثالثة بالقطعة الثانية اولى من
الحاقها بالقطعة الاولى لكنه يندفع بان الظاهر من اخبار اليقين عدم جواز نقض اليقين بالشك
الشخصي المتصل به والشك فيما ذكره في الذب عن ذلك انما هو متعلق بفرد من الشخص ولا يكون

من باب الشك التحقق حيث ان المدار في الشك التحقق على ما كان مسبوقا باليقين التحقق و
متعلقا بتحقق الرافع او الرافع المتحقق والشك في المقام وان كان مسبوقا باليقين التحقق
لكنه لا يكون متعلقا بتحقق الرافع ولا بالرافع المتحقق بل انما هو متعلق بالواقع المفروض تحققه
والمرجع الى ان الشك في المقام من باب الشك النوعي وبوجه آخر الشك المنهي عن نقض اليقين به انما
هو الشك الموجب لاختلال اليقين في الواقع وانقلابه الى الشك والشك السابق في المقام لا
يوجب اختلال حال اليقين وانقلابه الى الشك وبوجه ثالث مقتضى اخبار اليقين عدم جواز
رفع اليد عن حكم اليقين السابق بالشك اللاحق والغرض منه عدم جواز رفع اليد عن حكم اليقين
السابق بالشك الرافع لليقين السابق والناقض المناقض له فعلا والرفع والنقض والمناقضة
بالفعل في المقام انما يأتي في الشك التحقق حال التأخر عن اليقين اللاحق عن اليقين بالحكم
واما الشك السابق في المقام فانما هو في الرفع والنقض والمناقضة على تقدير حدوث الحكم
ولا يرتبط بالاخبار ولا مجال لشمول الاخبار لا اجتماعه مع اليقين السابق ولزوم اللغوية
افادة عدم جواز نقض اليقين السابق بل الشك يظهر الامر بمزيد الظهور بالرجوع الى ما حررناه
في بحث الاستصحاب في تزييف ما استند اليه على القول بعدم حجية الاستصحاب فيما لو كان الشك
في صدق الرافع او كان الشك في رفع العارض من ان المنهي عنه انما هو نقض اليقين بالشك والنقض
فيما انما هو باليقين والشك سابق عليه ومع ما ذكر فاعتبار اليقين غير شامل للنقض عدم الحكم
فيما بعد الزمان المعين واما ما ذكر من حكومة استصحاب عدم الرافع وعدم جعل الشارع المشكوك
فيه ناقضا على استصحاب عدم الحكم السابق فهو مدفوع بان استصحاب الطهارة السابقة في حال
عروض المذي مثلا من استصحاب عدم ناقضية المذي او استصحاب عدم وجود الرافع ولا نفع
في البين بناء على كون الامر بالشيء عين النهي عن الضد العام ومن هذا فساد القول بما سبق
الاستصحاب للحكم الشرعي كما حررناه في محله ودعا بتوهم انه لو شك في وجود الرافع كالشك في خروج
البول بعد الطهارة فالشك في بقاء الحكم السابق مسبب عن الشك في وجود الرافع وهما متغايران
وهو مبني على الاشتباه بين ذات الرافع مع قطع النظر عن الوصف العنواني والذات مع الوصف
الا فلا شك في ان الشك في بقاء الطهارة متحد مع الشك في عروض الرافع وبما مرّ يظهر صحة الاستد لال

اقول ان النزاع في اندراج الزائل العائد
في التماثل كالذي لم يزل او
كالذي لم يعد

بالاستصحاب على كون القضاء بالفرض الاول الا ان الكلام في البحث عنه انما هو في دلالة الامر وقد
حررنا البحث المذكور في محله **التاسع** ان الزائل العائد كالذي لم يزل او كالذي لم يعد مثلا لو
او تصرف المشتري في العين مع غبن البائع بما يخرجها عن الملك او يمنع عن الرد كالاستيلاد ثم عادت
الى ملكه بفسخ او اقالة او صلح او غيرها او موت الولد هل يعود الخيار للبائع كما لو لم يتطرق زوال
الملكية او زوال المنع عن الرد فيجوز للبائع الفسخ على تقدير عدم منافاته مع الفورية كما لو جهل
حين التصرف بالغبن او جهل بحكم الغبن اعني جواز الفسخ ثم علم بعد العود بالغبن او علم بحكمه
او بناء على عدم اعتبار الفورية في الخيار او لا يعود الخيار كما لو لم يتطرق عود العين الى ملك
المشتري او جواز الرد له فلا حكم في الروضة بجواز الفسخ في الفرض المذكور والمرجع الى ان الزائل
العائد كالذي لم يزل والاظهر العدم للاستصحاب اذ المفروض سقوط الخيار بمقتضى تصرف
المشتري فمقتضى الاستصحاب بقاء السقوط والمرجع الى ان الزائل العائد كالذي لم يعد و
توهم معارضة استصحاب الخيار باستصحاب عدمه بناء على معارضة استصحاب الوجود باستصحاب
العدم في عموم موارد ثبوت الحكم مقيدا بزمان سيأتي بما فيه ثم وقد ذكر الشهيد في القواعد
هذا العنوان ولا يذهب عليك ان الزائل العائد من باب الموضوع ولا بد في تنزيله منزلة عدم
الزائل او غير الزائل من قاعدة عامة والفرض عدم ثبوت الحكم الاجتهادي وقد ظهر لك بما
سمعت ان الاستصحاب يقتضي التنزيل منزلة غير الزائل ويتفرع على ذلك مضافا الى ما ذكر
انه لو تلف العين او استولد الامة في باب البيع مع غبن المشتري ثم عادت العين الى ملك المشتري
بصلح او اقالة او غيرهما او موت الولد فعود جواز الفسخ للمشتري مع عدم منافاة الفسخ للفورية
كما جرى عليه في الروضة وعدم العود مبنيان على الوجهين وكذا لو عاد ام الولد الى ملك مولاها
بعد خروجها عنه بوجه من الوجوه المستثناة من عدم جواز اخراجها من المولى عن ملكه فعود
حكم الاستيلاد من عدم جواز اخراجها عن الملك وعدم العود مبنيان على الوجهين وكذا لو
اسلمت زوجة الكافر ثم اسلم الكافر او اسلم الكافر ثم اسلمت زوجته فعود النكاح وعدمه
مبنيان على الوجهين وكذا لو ارتدت الزوجة ثم تابت او فقد الزوج عن طلاقه ثم تاب فبقاء خيار
الفسخ وسقوطه مبنيان على الوجهين وكذا لو انهدم المسكن المستاجر فبادر المالك الى تعميره

بحث لو بقيت على المستاجر شيء فبقاء الخيار وسقوطه مبنيان على الوجهين وكذا لو طلق
المولى او المظاهر زوجته بائنا او رجعيا ثم تزوجها فعود حكم الظاهر الظهار وعدمه مبنيان
على الوجهين وكذا لو باع عصيرا فصار خمرا قبل القبض ثم صار خلا فعود عدم جواز البيع
وعدمه مبنيان على الوجهين وكذا لو ارتد بعد الاحرام ثم تاب فبقاء الاحرام وبطلانه مبنيان
على الوجهين وكذا لو تاب المرتد عن فطرة اذا لم يطلع عليه احد او تاخر قتله لوجه من الوجوه فعود
ما له وزوجته ما لم تنقض بناء على قبول توبته باطنا وعدمه مبنيان على الوجهين وقد فرع الشهيد
في القواعد على ذلك ما لو انقطع دم المستحاضة بعد الطهارة ولم تعلم ان الانقطاع للبرء ام
لا فانها بعد الطهارة ولو تركت ودام الانقطاع قضت ما صلت بالطهارة التي يتعقبها
الانقطاع وان عاد الدم ففي القضاء وجهان مبنيان على ان هذا العائد كشف عن ان الدم
لم تزل فهو بمثابة الواقع اوانه كالذي لم يعد فيجب القضاء فاكهذا الا ثم اذا دخلت في الصلوة
ذاهلة عن وجوب الطهارة فاما مع علمها بانها مكلفة باعادة الطهارة فانها تعقل فساد صلوتها
فلا تكون صحيحة اقول ان طهارة المستحاضة وضوء كانت او غسلا لا ترفع الحدث لاستمرار
الدم وانما تبيح العبادة من باب الضرورة فلو انقطع الدم من باب البرء لا بد من تجديد الطهارة
ولو كان الانقطاع المذكور بعد الطهارة بلا فاصلة لاشتراط العبادة برفع الحدث حيث
امكن والمفروض امكانه بعد الانقطاع المذكور والطهارة السابقة في حال الدم انما كانت مبيحة
لا رافعة وانما جاز معها العبادة قضية الضرورة والضرورة انما هي في صورة تعذر رفع الحدث
والتعذر انما يكون في حال استمرار العدم ففي حال ارتفاع الضرورة لا بد من تجديد الطهارة
ولو مع سبق الطهارة بلا فاصلة كيف لا ولا يجوز للمكلف تاخير الصلوة الى اخر الوقت اذا علم
بالابتلاء بالمرض في اخر الوقت والعجز عن الصلوة الاختيارية ولا يلزم التخيير بين الاختياري
والاضطراري الا ان يقال ان المدار في الاضطراري على العجز عن الاختياري حال الاداء لا
لا استيعاب العجز عن الاختياري في تمام الوقت لكن هذا المقال لا يخلو عن المقال ونظير ذلك
التيمم فانه مبيح للعبادة حيث يتعذر استعمال الماء ولا يرفع الحدث ومن هذا انه ينتقض
التيمم بالتمكن من استعمال الماء وينبغي الطهارة المائية ولا يصح العبادة بلا فتها بانى

مزيدا لكلام انفا وكذا السلس والمبطون فان حدثهما مستمر ووضوئهما مبيح لا رافع فبعد الا
يجب تجديد الوضوء ولا يتم العبادة الا به ولو انقطع بعد الوضوء بلا فصل بخلاف الجبيرة في الوضوء
والمسح على الخفين او الغسل بدل المسح للضرورة او التقية فانه يجزي بعد زوال العذر ولا يجب
الاعادة لان الوضوء فيما ذكر رافع للحدث قضية ان الظاهر فيما كان بيانه في بيان الاحكام
المتعلقة بالموضوعات الواقعية مجيء التعليق على الاعتقاد كما في الظن بالركعات والشك كما في
الشك بين الثلث والاربع مثلا او الاضطرار كما في درجات الصلوة الاضطرارية سواء كانت
من باب افراد الصلوة او الابدال عن الصلوة او غير ذلك كما في التيمم لقوله سبحانه فان لم تجدوا
ماء فتيمموا علم مما خلا الواقع فمقتضاه عدم الاعادة بانكشاف خلاف الاعتقاد او انقلاب
الحال لكن انتقاض التيمم بعد وجدان الماء قبل الشروع في الصلوة او بعدها بالاتفاق كما
نقله في المعتبر فيما اورد الاشكال على الخلاف اما من جهة كون المدار على استصحاب فقدان الماء
في تمام الوقت بالعلم به قبل التيمم او كون الشرط في الصلوة هو الطهارة الرافعة للحدث لا
المبيحة للصلوة والتيمم غير رافع للحدث مط باجماع العلماء كما عن المنتهى والى غاية معينة من
الحدث او وجود الماء كما عن الشهيد في القواعد او كون التيمم من باب الاضطراريات فلا
مجال له الا في صورة استيعاب الاضطرار في الوقت واما القضاء فامره موكول الى كونه بالفرض
الاول وشمول ادلة القضاء بعدم انصرافها الى الترك بالكلية او قضاء الاستقراء بوجوب
القضاء في موارد وجوب الاعادة ومن هذا الباب الحال في الاستصحاب على ما حررناه في محله
بخلاف ما كان اعتباره في باب الاحكام المتعلقة بالموضوعات الواقعية بحكم العقل كحجية مطلق
الظن فان العقل لا يعتبر انه من المراتب وانما المناط اعتباره بعدم انكشاف الخلاف الا ان يقال ان
غاية ما يقتضيه تعليق وجوب التيمم على عدم وجدان الماء انما هي عدم وجوب الطهارة المائية
عند عدم التمكن من الماء ولا يقتضي التعليق المذكور كون التيمم رافعا للحدث بل مقتضى اشتراط
صحة الصلوة برفع الحدث كون الطهارة في حال الدم من المستحاضة من باب الضرورة فلا بد
من تجديد الطهارة بعد انقطاع الدم من باب البرء وان كان كفاية الطهارة مذكورة في النص وقبل
ذلك حال التيمم والسلس والبطن وكيف كان فالامر دائر بين كون انقطاع الدم من باب البرء

اعادة الطهارة وكونه من باب الفرض فلا يجب الاعادة فيرجع الامر الى الشك في وجود الشرط فلا
بد من البناء على العدم ولو على القول باصالة البراءة في باب الشك في المكلف به في مقام الاشتغال
بالشك في الجزئية او الشرطية او المانعية اذ الشك هنا في حصول الشرط بعد احراز الاشتراط ولا
كلام لاحد في وجوب الاحتياط فيه فحينئذ الحال في الشارات في الزيادة المعمولة في الشك في
الشرطية والجزئية والمانعية للعبادة وان عاد الدم فوجوب اعادة الطهارة والقضاء وعدمهما
مبنيان على كون العود كاشفا عن استمرار الدم باتحاد الدم العائد مع الدم الزائل بحسب الصنف
فيجب اعادة الطهارة والقضاء وعدم الكشف فلا يجب اعادة الطهارة ولا القضاء ولكن حينئذ
بان ينزل الدم العائد منزلة غير الزائل بعد الحظر كشف عود الدم عن استمراره وتنزيلها منزلة
غير العائدة بعد الخطر علم الكشف وكل من الكشف علاقة يختص بالفرع المذكور والقواعد الكلية لا بد من ان
يكون ملاكها مطردا في موارد ها مع انه قد سمعت ان الزائل العائد من باب الموضوع فلا بد في
تنزيله منزلة غير الزائل او غير العائد من الاستناد الى قاعدة عملية لخفاء الحكم الواقعي وكشف
عود الدم عن الاستمرار يقتضي انكشاف الواقع موضوعا فينكشف الحكم الاجتهادي ويفرع
المشهد في القواعد على ذلك ايضا ما لو قدم الزكاة ثم ارتد الفقير في اثناء الحول وفسق بناء
على اعتبار العدالة في الفقير ثم عاد الفقير الى الاسلام او العدالة فكفاية الزكاة المذكورة
وعدم الكفاية مبنيان على الوجهين المذكورين في المقام واستقرب القول بالكفاية لكنه لم يات
بالترجيح في اصل المدرك فالترجيح في بعض الفروع عند مناسب لذلك ولا يجتمع عدم الترجيح
في بعض الفروع فضلا عن الاكثر وكذا لو عاد الملك في المبيع بعد زواله في يد المفلس بعد الفسخ
بالخيار وبعد الحجر فجواز رجوع الغريم على تقدير اداء الثمن من المفلس قبل الافلاس او قبل
الحجر وعدمه مبنيان على الوجهين ومثله الحال في جواز رجوع البائع في عين ماله لو لم يكن
قبض الثمن وكذا لو عاد الملك الى الموهوب بعد زواله بان نقله الموهوب الى شخص ثالث بوجه من
وجوه النقل ثم نقله الشخص الثالث الى الموهوب بلا واسطة او مع الواسطة او انتقل اليه
الموهوب عن الشخص الثالث من باب الفسخ بالخيار فجواز رجوع الواهب بناء على عدم ممانعة
تصرف الموهوب عن جواز الرجوع وعدمه مبنيان على الوجهين وكذا لو زال الملك الموصول

الى المراة من باب المهر بان نقلته المراة الى شخص ثالث ثم عاد بان نقله الشخص الثالث اليها او انتقل
منه اليها من باب الفسخ بالخيار فجواز رجوع الزوج الى عين المهر وعدمه بالرجوع الى القيمة
مبنيان على الوجهين وكذا لو اصدقها العصير ثم سلمه اليها ثم انقلب العصير الى الخل في يدها ثم
طلقها قبل الدخول فجواز رجوع الزوج الى نصف الخل لبقاء العين وان تغير الوصف وعدم
جواز الرجوع اليه لذلك مبنيان على الوجهين واستقرب القول بجواز الرجوع والظاهر ان منشأه
ان جواز الرجوع انما يثبت لو كان المقبوض باقيا والمالية هنا انما حدثت في يدها حيثما ذكر
هذا الوجه ملاكا لجواز الرجوع فاستقرب القول به والظاهر ان الوجه المذكور ملاك في الترجيح
لكن ترجيحه مرجوح لما يظهر مما مر بل الوجه المذكور انما يختص بالفرع المذكور والعنوان المحكي
عنه لا بد من ابتناء القول بالنفي او الاثبات فيه على ملاك مطرد في عموم الفروع وكذا لو دبر
عبدا ثم ارتد المولى ثم تاب فعود التدبير وعدمه مبنيان على الوجهين والظاهر ان المقصود
من الارتداد هو الارتداد عن فطرة فيصح دعوى البطلان واحتمال عود التدبير وان امكن
تصحيح العود لو كان الارتداد عن ملة لتطرق الحجر على المال فلا باس بكون المراد بالارتداد ما يعم
الفطرة والملة وكذا لو اخل بقسم الزوجة ثم طلقها ثم تزوجها فلزوم قضاء القسم وعدمه مبنيان على
الوجهين وكذا لو فسق الحاكم او جن او اغمي عليه ثم زال الفسق او الجنون او الاغماء فعود ولاية
القاضي وعدمه مبنيان على الوجهين وكذا لو جرح مسلم مسلما ثم ارتد المجروح ثم عاد بعد حدوث
سراية في زمان الردة او قبله قولا او قبله في ظاهر من النسخ بالباء الموحدة عطفا على قوله بعد
حدوث الخ وهو ظاهر العبارة فالمقصود بالفرع المذكور انه لو جرح مسلم مسلما ثم ارتد المولى
المجروح ثم سرى الجراحة وتادى الامر الى القتل ثم تاب ثم مات وكان حدوث السراية في زمان الارتداد
او قبل زمان الارتداد فجواز القصاص او اخذ الدية لو كان حدوث السراية في زمان الارتداد اعتبارا
بالتوبة وعدم جواز القصاص وكذا اخذ الدية اعتبارا بالارتداد مبنيان على الوجهين لكنك خبير
بانه لو كان حدوث السراية قبل زمان الارتداد فيتحد حال المقتول في زمان الجناية والتدارك بحسب
الاسلام فلا مجال للاختلاف في الحكم مع انه لو كان الارتداد عن فطرة فلا تقبل التوبة بحسب الظاهر
فلا مجال للاختلاف في الحكم بل الظاهر ان المقصود بالارتداد هو الارتداد الفطري على انه يمكن ان يق

ارتد

ان الامر فيما لو كان الشراء في زمان الارتداد مبنى على ان المدار في القصاص على اتحاد حال القا
والمقتول في الاسلام حين الجناية او حين التدارك فعلى الاول لا مجال للقتل ولا اخذ الدية و
على الثاني يجوز الامران الا ان يقال ان القدر المتيقن من جواز القصاص واخذ الدية انما هو في
صورة اتحاد حال القاتل والمقتول حين الجناية والتدارك في الاسلام واما لو اختلف الحال
بينهما بحسب الاسلام والكفر فالحكم غير معلوم فيبتنى جواز القصاص واخذ الدية على الوجهين
وان قلنا انه يمكن ان يكون الحكم في حال الجناية مراعيا بحال التدارك فلا مجال للاستصحاب
فلا مجال للقول بجواز القصاص واخذ الدية في المقام فلما انه لو ثبت الحكم في زمان وتردد
الحكم بين كونه منجزا او كونه مراعيا بالزمان الثاني فيأتي الاستصحاب بناء على اعتبار الاستصحاب
في باب الشك في اقتضاء المقتضي فطهوره لو تردد العقد بين اللزوم والجواز فان الاظهر
البناء على اللزوم عملا بالاستصحاب بناء على ما ذكر ويمكن ان يكون قوله المشار اليه بالبناء
المشار الفوبانه عطفا على قوله فاد فالمقصود انه لو جرح مسلم مسلما ثم ارتد المجروح ثم سرى
الجراحة وتادى الامر الى القتل ثم تاب وهات قبل التوبة فجواز القصاص واخذ الدية
فيما لو كان الموت قبل التوبة اعتبارا بالتوبة وعدمهما اعتبارا بالارتداد مبنيان على الوجهين
لكنك خبير بعد كونه خلاف ظاهر العبارة بعد ما علة رسم الكتابة بانه لو كان الموت قبل
التوبة يكون خارجا عن العنوان اذ المدار فيه على الزوال والعود ولو كان الموت قبل التوبة
لم يطرق الموت العود وان تطرق الزوال ثم انه قد عنون الشهيد في القواعد ان طريان الرافع
للشيء مبطل له او بيان لنهايته وجعله ماخوذا من ان النسخ بيان او رفع قال ويتفرع على ذلك
مسائل كالرد بالعيب او الغبن وفسخ الخيار وعدد المسلم اليه العين بالعيب فقال وقد يعبر عنها
بان الزائل العائد هل هو كالذي لم يزل او كالذي لم يعد فان القائل بانه كالذي لم يزل يجعل
العود بيانا لاستمرار الحكم الاول والقائل بانه كالذي لم يعد يقول برفع الحكم الاول بالزوال
فلا يرجع حكمه بالعود اقول ان المقصود من الترديد في طريان الرافع للشيء بين كون الرافع للشيء
مبطلا له او بيانا لنهايته انما هو كون الرافع مبطلا للشيء من اصله او من حين الطريان والا
فلا ثمرة في البين وان اختلف الابطال والبيان النهاية بكون المدار في الاول على الدوام وكون

وفيه الكلام فيما لو ثبت حكم في زمان وتردد بين كونه منجزا او مراعيا بالزمان الثاني

المدار

المدار في الثاني على الثبوت الى حين النسخ كما ان الناسخ لا يبطل الحكم المنسوخ من اصله
فلا مجال لكون عنوان الطريان ماخوذا من عنوان النسخ وايضا المشهور في باب الغبن انه موجب
لخيار الفسخ بل المقبل اصله بكونه كاشفا عن بطلان العقد فما ذكره في ثمرات عنوان الطريان
كما ترى الا ان يقال ان فسخ البائع قابل للترديد فيه بين كونه موجبا لزوال الملكية المشتري من
حين العقد او ان صح العقد وكونه موجبا لزوال الملكية من حين الفسخ وايضا لا يرتبط
حديث الزوال والعود بعنوان الطريان لان المدار في الزوال والعود على ثبوت الحكم الى
حين الزوال والمدار في الابطال في عنوان الطريان على ابطال الشيء من اصله كما سمعت مع
انه لا بد من جريان احتمال الابطال والبيان في باب الزوال والعود قضية لزوم اتحاد المعبر
به والمعبر عنه وهو لم قد ذكر ان القائل بان الزائل العائد كالذي لم يعد يقول برفع الحكم
الاول والزوال الغير الرافع كما هو ظاهر ثم انه قد اختلف على القول بحبوط الطاعات
بالمعاصي في انه اذا سقط استحقاق العقاب على المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق الثواب
الذي ابطله تلك المعصية على القول بالعدم تعويلا على ان الطاعة منعدم في الحال وانما
بقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود والقول بالعود تعليلا بان الكبيرة لا
تبطل الطاعة وانما تبطل حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تبطل ثمرتها فاذا اضافت التوبة كان
لم تكن طهور كنور الشمس اذا زال الغيم والقول بانه لا يعود السابق لكن يعود الطاعة الت
مؤثرة في استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احترقت بالنار
ثمارها واغصانها ثم انطفات النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها
وتفصيل الكلام فيه موكول الى الكلام بقي انه لو تعلق حكم بموضوع فتارة يأتي الكلام في
زوال الحكم بزوال الموضوع واخرى يأتي الكلام على تقدير الزوال في عود الحكم بعود الموضوع
وقد تقدم ذكره وعلى الاول يأتي الكلام تارة في انعدام الموضوع ويظهر الكلام فيه
اخرى في انقلابه الى موضوع اخر ومنه اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب اذ المقصود
بالاشتراط الاحتراز عن انقلاب الموضوع لا انعدام الموضوع ولا الاعم اذ من توضيح الوا
الذي لا ينبغي الاشتباه عدم جريان الاستصحاب في صورة انعدام الموضوع ومن هذا فا

بانعدام

الاستدلال على الاشتراط بانه لولاه يلزم في الاستصحاب بقاء المستصحب لا في محل وهو ي
اللزوم قيام العرض بلا محل المعروض او يلزم بقاء العرض في محل اخر وهو ايضا محال للزوم
انتقال العرض وقد حررنا المقال في الرسالة المعمولة في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
والحري بان الكلام في عروض الحكم بعروض الموضوع المتقدم بالذكر وعلى الاول يأتي الكلام
تارة في الزوال اجتهادا واخرى في الزوال عملا ويدخل في الاول الكلام في مطهرية الاستحالة
حيث ان من قال بالطهارة قال بزوال النجاسة من باب زوال الموضوع اجتهادا وان كان من قال
بنقل النجاسة انما قال بالبقاء اجتهادا لا بقضية القول ببقاء الموضوع اجتهادا ويمكن ان
يدخل في ذلك بل يدخل فيه الكلام في انتقاض التيمم بوجدان الماء وكذا الكلام في لزوم
الاعادة في باب الظن في الركعات مع انكشاف الخلاف او الشك في الثلث والاربع مثلا
مع البناء على الاربع ويدخل في الثاني الكلام في جريان الاستصحاب في باب الاستحالة
العاشر انه قد حكم العلامة في القواعد بانه لو تيقن الطهارة والحدث وشك في المتأخر
فان لم يعلم حالة قبل زمانهما تطهر ولا استصحبه بل حكى في المختلف انه قد احتج لاصحاب
على القول بوجوب الاعادة مطلقا وهو قد فصل بما ذكر في كتبه وقد حكى في رياض العلماء عن
جماعة ان البيضاوي لما وقف على عبارة القواعد كتب بخطه الى العلامة يا مولانا جمال الدين
ادام الله فواضلك انت امام المجتهدين في علم الاصول وقد تقرر في علم الاصول مسئلة اجماعية
هي ان الاستصحاب حجة ما لم يظهر دليل على رفعه ومعه لا يبقى حجة بل يصير خلافه حجة لان
خلاف الظاهر اذا عضده دليل صار هو الحجة وهو ظاهر والحالة السابقة على حالة الشك
فلا ننقض بضدها فان كان متطهرا فقد ظهر انه احدث حدثا ينقض تلك الطهارة ثم حصل الشك
في رفع هذا الحدث فيعمل على بقاء الحدث باصالة الاستصحاب ويبطل الاستصحاب الاول
وان كان محدثا فقد ظهر ارتفاع حدثه بالطهارة المتأخرة عنه ثم حصل الشك في ناقض هذه
الطهارة والاصل فيها البقاء وكان الواجب على القانون الكلي الاصولي انه يبقى على ضد
ما تقدم فاجاب العلامة وقفت على افادة مولانا الامام العالم ادام الله فضائله واسبغ
عليه فواضله وتعجب من صدور هذا الاعتراض فان العبد ما استدل بالاستصحاب بل استدل

فيما كتب البيضاوي الى العلامة وفيما كتبه العلامة اليه جوابا عن الايراد

الاستصحاب

بقياس مركب من انقسام المنفصلة الحقيقية الاعم عنادية وحمليتين وتقريره انه كان في الحالة السابقة
متطهرا فالواقع بعدها اما ان يكون الطهارة وهي سابقة على الحدث او الحدث الرافع للطهارة
الاولى فيكون الطهارة الثانية بعده ولا يخلو الامر منهما لانه صدر عنه واحدة رافعة للحدث
في الحالة الثانية وحدث واحد رافع للطهارة وامتناع الخلو عن ان يكون السابقة الطهارة
او الحدث ظاهر اذ يمتنع ان يكون الطهارة السابقة والا كانت طهارة عقيب طهارة فلا يكون
طهارة رافعة للحدث والتقدير خلافه فتعين ان يكون السابق الحدث وكلما كان السابق الحدث
فالطهارة الثانية متأخرة عنه لان التقدير انه لم يصدر عنه الا طهارة واحدة رافعة للحدث
فاذا امتنع تقدمها على الحدث وجب تأخرها عنه وان كان في الحالة السابقة محدثا فعلى
هذا التقدير اما ان يكون الحدث السابق او الطهارة والاول محال والا كان حدث عقيب
حدث فلم يكن رافعا للطهارة والتقدير ان الصادر واحد رافع للطهارة فتعين ان يكون السابق
هو الطهارة والمتأخر هو الحدث فيكون محدثا فقد ثبت بهذا البرهان ان حكمه في هذه الحالة
موافق للحكم في الحالة الاولى بهذا الدليل لا بالاستصحاب والعبد انما قال استصحبه اي
عمل بمثل حكمه اقول ان مقتضى صريح جواب العلامة انه ليس مقصوده من استصحاب الحالة
السابقة هو الاستصحاب المصطلح بل المقصود هو الاخذ بالحالة السابقة من باب المعنى اللغوي
متمسكا بالبرهان المنطقي وهو امتناع تعاقب الطهارتين او الاحداث حيث انه ان كان في الزمان
السابق متطهرا يتعين تطرق تأخر الطهارة وان كان في الزمان السابق محدثا يتعين تأخر الحدث
والتحقيق ان حمل الاستصحاب على المعنى اللغوي خلاف الظاهر كيف لا والظاهر من جميع ارباب
الاصطلاح في جميع الموارد التحاور بالمصطلح عليه ومع هذا ان كان الغرض تعيين المتقدم و
المتأخر بمجرد مفهوم الطهارة بعد الحدث ففيه ان المفهوم لا يتمكن من رفع الشبهة عن الموضوع وان
كان الغرض التعيين بقرينة الحال حيث ان الشخص لا يقدم على الطهارة بعد الطهارة والحدث
بعد الحدث فلو تعين المتقدم فقد الطهارة في الحدث والمتقدم بعد الحدث في الطهارة يتعين
المتأخر في الحدث على الاول وفي الطهارة على الثاني ويتم المقصود ففيه انه لو تم انما يتم في الطهارة
بعد الطهارة دون الحدث بعد الحدث مع انه انما يتم في الطهارة بعد الطهارة لو لم يقصد التشريع

رسالة في تعارض الاستصحابين

الحدث او لم يحصل التحصيل لشك في حصول التحصيل بلحاظ الافلا يتم ذلك لجمع هذا التين المعنى الا
المذكور في كلام جماعة من الاصحاب الا ان يقال ان الغرض الاعم من منع الجمع ومع هذا لم يظهر حاله
في تقرير الاستدلال بما ذكره من القياس المركب من منفصلة عنادية مانعة الخلو وحمليتين ومما
مر يظهر الحال فيما ذكره في المختلف قال فيه الحق الاستصحاب على القول باعادة الطهارة على من
تيقن الحدث والطهارة وشك في المتأخر منهما وممن فصلنا ذلك في اكثر كتبنا وقلنا ان كان
في الزمان السابق على زمان تصادم الاحتمالين محدثا وجب عليه الطهارة وان كان متطهرا لم
يجب مثاله انه اذا تيقن عند الزوال انه نقض طهارته وتوضأ عن حدث وشك في السابق فانه
يستصحب حال السابق على الزوال فان كان في تلك الحال متطهرا فهو على طهارته لانه تيقن
انه نقض تلك الطهارة ثم توضأ ولا يمكن ان يتوضأ عن حدث مع بقاء تلك الطهارة ونقض
الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول عن اليقين بالشك وان كان قبل الزوال محدثا فهو الآن
محدث لانه تيقن انه انتقل الى الطهارة ثم نقضها والطهارة بعد نقضها مشكوك فيه مضافا الى
انه جمع فيه بين التمسك بامتناع تعاقب الطهارات والاحداث وبالتمسك بالاستصحاب
مع انه لو امتنع تعاقب الطهارات والاحداث يتعين المتأخر في الطهارة بعد سبق الطهارة وفي
الحدث بعد سبق الحدث ولا مجال للاستصحاب لفقد الشك في الباب مضافا الى ان اخبار
اليقين انما تنصرف الى ما لو كان زمان المتيقن معلوما بالتفصيل ولا تشمل صورة اجمال زمان
المتيقن لكن الظاهر ان مدرك اعتبار الاستصحاب عنده هو الظن بالبقاء اذا استفاده من
الاستصحاب من اخبار اليقين انما هو بعض من الفاضل التوني لكن اعتبار الظن في الموضوع
من حيث التحصيل وما يحكم من تحصيل الحكم التكليفي والوضعي غير ثابت بل المشهور عدم الاعتبار
مع ان المدار في الاستصحاب على تأخر زمان اليقين عن زمان الشك وزمان اليقين والشك في
المقام متحد فتدبر والله العالم

رسالة في تعارض الاستصحاب الملكية السابقة من مصنفات عمدة جهابذة العلماء المحققين الفقهاء المدققين ابي المعالي

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد فهذه رسالة في تعارض اليد واستصحاب الملكية السابقة وهذا فيه مما
الاشكال كل الاشكال العظام بل ربما اضطرب بعض ثوابت الاعلام فقد تشتت في ذلك الاوهام
واضطربت فيه كلمات الاعلام ومع هذا كثيرا لو وقع في اختصام الخصام فمن المهام صرف الاهتمام
في شرح الحال وبسط الكلام بالنقض والابرام واحكام الاحكام وعلى الله التوكل في نيل الاعتصام
وينبغي قبل الخوض في المرام تمهيد مقدمة فنقول في المقام **الاولى** انه قد اختلف كلمات الفقهاء
في تعريف المدعي والمنكر فعرفه المنكر تارة بما عرفه في الشرائع والنافع واللمعة
والروضة بانه الذي يترك لو ترك الخصومة وفي الرياض انه المشهور بل نسبه بعض الى المشهور
وقيل انه من يدعي خلاف الاصل او امرا خفيا كما نقله في الشرائع والنافع عن القائل وفسر في الرياض
الامر الخفي بما يخالف الظاهر وهو مقتضى ما يأتي من المسالك وتبعه بعض اصحابنا الامر الخفي بما كان
منافيا للظاهر الشرعي لكن التقييد بالشرعي ليس بشيء وقيل انه من يدعي خلاف الاصل او خلاف الظاهر
كما نقله في الروضة عن القائل والظاهر اتحاد القائل بهذا القول والقول بالقول السابق عليه ولفظ
او في الجزئين اما للتقسيم او للترديد وفي القواعد في الدروس انه من يترك لو ترك او من يدعي خلاف
الاصل او خلاف الظاهر ولفظة او اما ان تكون اولا وثانيا للتقسيم فالمرجع الى دعوى صدق المدعي

على مصاديق ثلاثة او تكون او لا ثانيا للترديد فالمرجع الى الوقف بين مصاديق ثلاثة او تكون
اولا وثانيا للتقسيم وثانيا للترديد والمرجع الى دعوى صدقه على من يترك لو ترك ودعوى صدقه
على غير ذلك ايضا لكن مع ترددا لغير بين من يدعي خلاف الظاهر فالمرجع الى الجزم بصدقه على
الاصل ومن يدعي خلافه
مصداق معين وكذا الجزم بصدقه على مصداق اخر مردد بين اثنين والامر نظير ان يقال جائني زيد
وعمرو او بكر او تكونا ولا للترديد وثانيا للتقسيم وهو غير معقول حيث ان مقتضاه صدق المدعي
على من يدعي خلاف الاصل او خلاف الظاهر مع ان مقتضى الترديد اولا هو الشك في صدق المدعي
على كل ممن يدعي خلاف الاصل او خلاف الظاهر فالترديد بين امور ثلاثة وبوجه اخر مقتضى الترديد
اولا هو الترديد بين المعطوف عليه اولا والمعطوف الثاني ولا بد في الترديد من الطرفين
ولو كان او ثانيا للتقسيم فمقتضاه الجزم بالصدق على كل من المتعاطفين باو ثانيا وهو يستلزم
انتفاء الطرف الثاني للترديد اختصاص الترديد في الطرف الاول وهو غير معقول خلافا لمجال التقسيم
ثانيا بعد الترديد اولا وبوجه ثالث لو كان او ثانيا للتقسيم بعد كونها اولا للترديد يلزم صدق المدعي
على كل من يدعي خلاف الاصل او خلاف الظاهر فالاتحاد وهو ينافي الترديد اولا بين صدق المدعي على
من يترك لو ترك وصدقه على من يدعي خلاف الاصل او خلاف الظاهر وبوجه رابع لو كان او اولا للترديد
وثانيا للتقسيم فالمرجع الى الترديد في المقسم والجزم بالقسمين وهو غير معقول نظير الترديد في الجنس
والجزم بالفصل والترديد في الاصل والجزم بالفرع بخلاف ما لو كان او اولا للتقسيم فانه لا باس به نظير
الجزم بالجنس والترديد في الفصل والجزم بالاصل والترديد في الفرع وعن الشهيد في القواعد
انه من يترك لو ترك او يدعي خلاف الظاهر لفظة او ايضا للتقسيم او للترديد وظاهر الشرائع والنافع انحصار
القول في القولين المذكورين فيهما وبه صرح العميدي في شرح القواعد كما عن التنقيح بل المصرح به نقلا
القول
انه مثلث ليس على ما ينبغي وظاهر اللمعتين ايضا انحصار القول في القولين المذكورين فيهما ومرح
المسالك كما عن بعض من تقدم وجماعة ممن تاخر كون القول في المقام ثلاثة اعني القول بكونه من يترك
لو ترك الخصومة والقول بكونه من يدعي خلاف الاصل والقول بكونه من يدعي امرا خفيا خلاف الظاهر
وجرى جماعة من الاواخر على كون المدار على العرف وقال المحقق القمي في الجواب عن بعض السؤالات
ويمكن تعليله على
وقد يظهر لي له للعبارة اخرى وهو الذي كان قصده اثبات ايجابية اوسلبية كما هو المطابق لطريقة

ارباب المناظرة من تسمية المستدل مدعيا والمانع منكرا لعله ماخوذ مما ذكره في المجمع في مادة
دعا في قوله في الحديث البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه واليمين على المدعى عليه المراد بالمدعي
عليه
على ما يفهم من الحديث من يكون في مقام اثبات قضية على غيره ومن المدعى عليه المانع من ذلك وهو
المعبر عنه بالمنكر لكن الماخوذ في الحديث واليمين على من انكر على ما هو المعروف والظاهر بل بلا اشكال
خال
انه من النبويات لا المدعى عليه كما هو مقتضى ما ذكر من عبارة المجمع لكن الماخوذ في طائفة من الا
الوصوية المنسوب في بعضها الى النبي صلعم واليمين على المدعى عليه او من ادعي عليه نعم تخصيص القضية
فيها بالاثبات اولى من تعميمها للنفي في كلام المحقق المشار اليه لا اختصاص المدعي المحوز عن احكامه
في كتاب القضاء بمن يدعي الاثبات وان كان المدعي في لسان ارباب المناظرة اعم ممن ياتي بقضية سلبية
فالتعميم المشار اليه يستلزم دخول المنكر في المدعي فيما في قوله الكلام والظاهر ان المقصود بالاصل
في المقام انما هو اصل العدم او مطلق الاصل النافي ولا يعم مطلق القاعدة التعبدية ولو كان
مفادها الاثبات كاصالة الصحة فضلا عن السلم والظاهر ان المدار في موافقة الاصل على الصورة
الوحدانية اي موافقة الاصل في جانب احد الطرفين دون الاخر ولا يشمل صورة تعارض الاصل
من الجانبين مع تقديم احد الاصلين على الاخر ونحوه نقيض ما ذكر في اجتماع المصاديق الثلاثة
فيما اذا طالب زيد عمروا بدين في ذمته او عين في يده فانكر عمرو وحيث ان زيدا لو سكت سكت ويخالف
قوله الاصل لان الاصل براءة ذمة عمرو عن الدين وعدم تعلق حق زيد بالعين ويخالف قوله الظاهر
لان الظاهر براءة ذمة عمرو وعمرو لا يترك لو ترك ويوافق قوله الاصل والظاهر فزيد مدع وعمرو
مدعى عليه مطلقا كون البراءة مظنونة للاصالة مضافا الى حجية اصل البراءة من باب التعبد وقد
ادعى صاحب المعالم ايضا في الدليل الرابع الذي استدل به على حجية خبر الواحد الظني بالبراءة في
الاحكام بل مقتضى كلامه كون اعتبار اصل البراءة بواسطة افادة الظن لكن لا شك ان براءة عمرو
في الفرض المذكور لا تكون مظنونة نعم يحصل الظن بالبراءة في بعض الاحكام بواسطة عدم الدليل
بالدليل على التكليف بعد الفحص لو لم نقل باختصاص حصول الظن بصورة ...
... في تعرض المدار الى عدم
اختصاص الاصل في ... باصل البراءة لكن لا اختفاء ...

فيما اقتضى ... الفصول ... الاصل ... بعض الحاكمية ... في ان الاستدلال ... موافقة الاصل ... صورة علم ... الاصل في الجانبين

فيما اطلق عليه الظاهر

معارضته بالمثل الا ان يقال انه يقدم دلالة اليد على الملكية على اصالة عدم تعلق حق الغير
بالعين والظاهر قد يطلق في مقابل الباطن وهو معروف وقد يطلق في مقابل المعلوم وهو الظاهر
من الظاهر في كلمات الفقهاء والاصوليين فالظاهر من الظاهر فيما نقله في الروضة من القول الثالث
واختاره في القواعد الاردبيلي من القول الثلاثي انما هو المظنون وينشد اليه فاذكر في بيان اجتماع
الصادق الثالثة من الغرض المتقدم من ان الظاهر وانه عمر ولكن يمكن ان يكون المقصود بالظاهر هو
خلاف الخفي كما هو الحال في تفسير الخفي بخلاف الظاهر في الرياض كما مر بل اخذ الامر الخفي في القول
الثاني يرشد الى كون المقصود بخلاف الظاهر في القول الثالث هو الامر الخفي بناء على اتحاد القولين
بل قد يقال يرشد الى كون المقصود بالظاهر في القول الرابع هو الامر الخفي فتدبره وعلى اي حال فقد اختلف
التفسير الى القول الثاني كما يظهر بما مر حيث انه عبر في الشرائع والنافع بالامر الخفي وفي الروضة عبر بخلاف
الظاهر هذا وان امكن مساوقة الامر الخفي لكون المراد بالظاهر ما يقابل المستور لكن بناء على
كون المقصود بالخفي المستور لا الدقيق والظاهر من الظاهر في ذلك المظنون قضيته فاسمعت من الغرض
من خلاف الظاهر الموهوم ويقتضيه ما ذكر في اجتماع المصاديق الثلاثة عمار وغيره وخفاء الشيء لا
ينافي حركة الظن الى الامر الخفي يمكن ان يكون مظنونا وفي القول الثلاثي اعني ما نقله العوامل عن
الاردبيلي ما عبر بخلاف الظاهر والظاهر منه كون الغرض الموهوم ويمكن ان يكون الغرض الامر الخفي
وبالجملة فالاظهر القول الاخير حيث ان اللفظ الماخوذ في تعليق الحكم الشرعي لا بد فيه من الرجوع الى العرف
او الشرع لو تطرق عليه المعنى الجديد باعتبار العرف هنا من باب الموضوعية بخلاف ما لو لم يتطرق
المعنى الجديد على اللفظ فانه لا يرجع فيه الى العرف كما لو كان معنى اللفظ غير مذكور في اللغة بل كان موكولا
ومحالا الى العرف كما يتفق كثيرا في القاموس حيث يقول معروف لكن اعتبار العرف هنا من باب المرآتية
وهنا لم يذكر المدعي والمنكر في اللغة معنى يناسب الرجوع اليه في المقام فلا بد في معنى المدعي والمنكر
من الرجوع الى العرف ولو من باب المرآتية ولم يتطرق على المنكر معنى في العرف بلا شبهة فالرجوع في معنى
المنكر الى العرف من باب المرآتية بلا اشكال واما المدعي فربما يتوهم تجدد معنى عرفي له قضية ان الدعاء و
الدعوة لغة بمعنى الطلب لا ليساعد استعمالنا الادعاء الان الا الاظهر ان معنى المدعي بحاله فمعنى
الادعاء والدعوة بناء على كون الاوضاع في المصادر والمشتقات والافعال سواء كان كل منهما

في تحرير محل النزاع

مجرّدا او مركبا شخصية نعم بناء على كون الاوضاع المشار اليها نوعية يتم القول بتجدد الحقيقة العرفية
والظاهر اتحاد معنى المدعي والادعاء لغة كما هو الحال في غالب المصادر والمشتقات وعلى اي حال
فالظاهر من الادعاء عرفا هو اثبات شخص امرا في حق نفسه او غيره كادعاء الاعلمية من الشخص في حق نفسه
او في حق غيره والظاهر بل بلا اشكال انه لا ينفك الادعاء والاثبات من تمام الترفع عن السكوت
فيه السكوت وعلى منوال حال المدعي حال الادعاء **الثانية** ان النزاع في الباب مبني على القول
باعتبار الاستصحاب وكذا على القول باعتبار اليد او فرض اعتبارهما بل البحث عن ترجيح احد المتعارضين
مبني على اعتبار المتعارضين او فرض اعتبارهما لكن ربما استدل على القول بتقديم الاستصحاب على
اليد بالاشكال في اعتبار اليد اساسا حتى لو في باب الملكية بالفعل كما انه قد اورد الشيخ في الخلاف
كما يأتي على الاستدلال على ما استدل به على تقديم اليد على النسب من عدم منافاة البينة مع اثباتها
ان مقتضاها الملكية السابقة ومقتضى اليد الملكية بالفعل بعدم ثبوت الملكية السابقة لعدم
اعتبار البينة في افادة الملكية السابقة او عدم اعتبار البينة في افادة الملكية السابقة لعدم مطابقتها
للدعوى اذ المدعى انما هو الملكية بالفعل والبينة انما تفيد الملكية السابقة لعدم افادة اليد
الملكية السابقة اذ المفروض ان غاية الامر افادة البينة السابقة للملكية السابقة لا الملكية السابقة
على الاحتمالين في كلام الشيخ وان كان الظاهر بل ربما يقتضي كلام العلامة في القواعد كما يأتي ان نقد الاول
اليد في معارضة البينة واليد من جهة عدم ثبوت الملكية السابقة لعدم اعتبار اليد في افادة
الملكية السابقة بناء على كون المدار في كلام العلامة على عدم اعتبار اليد في افادة الملكية السابقة
لا عدم اعتبار البينة في افادة الملكية السابقة لعدم مطابقتها للدعوى ويمكن ان يقال ان ما عنون
في الفقه لم يقع بعنوان التعارض حتى يكون الظاهر كون البحث عن ترجيح احدى الحجتين بعد الفراغ
عن الحجية ولا بتخصيص الحجة في البين بل ما عنون في الفقه انما يقتضي قيام الاستصحاب على خلاف اليد
من باب منافاة البينة او الاقرار مع اليد سواء كان احدهما او كلاهما حجة ام لا والاوجه ان يقال ان النزاع
في المقام انما يأتي تارة في تخصيص اعتبار اليد او الاستصحاب وعدم اعتبار الاستصحاب في الباب
اما من جهة عدم حجية الاستصحاب او عدم جريانه من جهة عدم ثبوت الملكية في الزمان السابق بواسطة
عدم حجية الشهادة او عدم حجية اليد واخرى في الترجيح بعد اعتبار كل من اليد والاستصحاب الا انه

وكان

لو كان المدعى الادعاء على السكوت عند السكوت فلا اشكال في توجه اليمين على ذي اليد سواء كان اعتبار الاستصحاب او اليد من باب الظن الشخصي او الظن النوعي او التعبد ولا اشكال في توجه اليمين على من يدعي الظاهر في المقام بناء على كون المدار في الانكار على موافقة الظاهر على تقدير وجود القول به لو كان الظن في جانب الاستصحاب او اليد بمعاونة الخارج بناء على كون المعتبر بخلاف الظاهر في تعريف المدعي هو الموهوم لا الامر الخفي فيأتي الاشكال لو كان الظن في جانب اليد و الاستصحاب كان اعتبار الاخر من باب التعبد بناء على الترديد او التقسيم في تعريف المدعي بناء كان موردا للترديد او التقسيم اذ لا اشتباه ويأتي الاشكال ايضا بناء على كون اعتبار كل من اليد و الاستصحاب من باب التعبد بناء على كون المدار في الادعاء على مخالفة الاصل مع عموم الاصل للا ثبوتي ومن ذلك الفقهاء في التحشم في تقديم اليد ممن قال بكون المدار في المدعي على العرف او الترك عند السكوت اذ بناء على كون المدار في المدعي على احد الامرين لا اشكال في توجه اليمين على ذي اليد سواء كان الاستصحاب حجة او كان اليد حجة اذا لوحظ في مقام التداعي لا يرتبط بحجية الدليل او الامارة في احد الجانبين كما انه لا مجال للعمل بالاستصحاب بناء على ما ذكر لان الاستصحاب لا يكون حجة لاثبات الحكم بناء على كون مورد الاستصحاب مدعيا او شاهدا بناء على كونه منكرا بناء على ما ذكر حسب ان المثبت للحكم في جانب المدعي انما هو البينة لو كانت مثبتة للحكم بلا واسطة وهنا بتوسط الاستصحاب اذ مقتضى مقولة البينة على المدعي واليمين على من انكر انما هو اعتبار البينة الشاهدة للدعوى والمنافية مع الانكار بلا واسطة البينة هنا لا تطابق الدعوى اذ الدعوى انما هي في الملكية بالفعل والبينة تشهد الملكية السابقة وهنا فانها مع اليد انما هي بتوسط الاستصحاب فلا مجال للعمل في الاستصحاب من باب التعبد باليقين فضلا عن العمل به لا اصالة التركيب لا دليل يعتبر البينة من دون اليمين في جانب المدعي خلافا للاجماع بل الضرورة واما العمل به بانضمام اليمين من باب كون المورد منكرا فلانه لا حاجة الى الاستصحاب في توجه اليمين بناء على ما ذكر من كون المدار في المدعي والمنكر على العرف او السكوت عند السكوت نعم يتم العمل بالاستصحاب بناء على كون المدار في الانكار على موافقة الاصل وعموم الاصل للاصل الثبوتي وشموله لصورة تعارض الاصل في الطرفين او وجود حجة في احد الطرفين

الثالثة في تعارض اليد والاستصحاب انما ان يكون في غير مورد النزاع والامر فيه سهل وقد

ظهر بما تقدم انه تقدم اليد لكون الشك في اليد مسببا بالنسبة الى الشك في الاستصحاب واما ان يكون التعارض في مورد النزاع الا ان النزاع في ملك العين مع كون العين في يد احد المتداعيين على اقسام احدها ان يكون شيء في يد زيد فادعى عمرو انه له من غير ان يقيم البينة عليه ولم يعلم الحاكم ما لكيته في الحال ولا يعترف زيد ايضا بسبق الملكية لعمرو وهذا خارج عن مورد الفرض لعدم ثبوت الملكية السابقة لغير ذي اليد حتى يقع التعارض بين الاستصحاب واليد فالقول قول ذي اليد مع اليمين بناء على كون المدار في الادعاء على الترك لو ترك او مخالفة الاصل بناء على عموم الاصل للقاعدة الثبوتية ثانيها ان يقيم عمرو في الصورة المذكورة البينة على كون ما في يد زيد لعمرو في السابق وهذا عمدة مورد تعارض الاستصحاب واليد لكثرة وقوعه واشتهار عنوانه في كلمات الفقهاء ثالثها ان يكون الحاكم عالما في الصورة المذكورة بسبق ملكية ما في يد زيد لعمرو والامر في المدعي يتفق في يد زيد ووقع النزاع عند الحاكم المذكور والحكم فيها ان القول قول زيد مع اليمين رابعها ان يعترف زيد في الصورة المذكورة بكون المدعى به ملكا لعمرو في السابق لكن يتطرق الانتقال اليه فهنا يأتي الكلام في مقامات ثلاثة **المقام الاول** في تعارض البينة واليد وقد عبر عنه في الروضة بما لو شهد احدى البينتين باليد والاخرى بالملك السابق ونقل عن الشيخ المصير الى قولين وعن الاردبيلي التوقف لكن لم يأخذ في الخلاف ولا في الاردبيلي قيام البينة على اليد وكذا الحال في القواعد والشرائع بل قيام البينة على اليد خلاف الغالب فيما يقع في المرافعات الغالب فيه حصول العلم للحاكم بتسالم المتنازعين فالظاهر اختصاص النزاع بما لو علم اليد او بتسالم المتنازعين بل الظاهر اختصاص النزاع بما لو علم اليد بتسالم المتنازعين الا انه يجري الكلام فيما لو كان العلم باليد من غير جهة التسالم من باب اطراد النزاع ولا اقل من عموم النزاع لما لو كان ثبوت اليد بالعلم من جهة التسالم او مطلقا والظاهر ان النزاع في المقام اعم من شهادة البينة بالملكية السابقة او باليد سابقا بشهادة اختلاف الفروض في كلماتهم كما يأتي بين ما لو اقام المدعي البينة على الملكية السابقة او على اليد سابقا او كليهما لكن مقتضى ما قرره بانى من العلامة في القواعد الشيخ لو كان من عدم دلالة اليد المستفادة من البينة على الملكية اختصاص النزاع بما لو قام البينة على اليد لكن يأتي من الشيخ والعلامة فرض ما لو قام البينة على الملكية السابقة او اليد سابقا في تعارض البينة واليد ومقتضى الادلة عموم النزاع لما لو قام البينة على الملكية السابقة لو لم يكن

في تعارض البينة واليد

مقتضى

مقتضاه اختصاص النزاع بذلك ومقتضى الثاني عموم النزاع بلا اشكال مع ان المنصوص في بعض الكلمات
عدم الفرق بين الشهادة بالملكية السابقة الا انه لا ينافي اختصاص النزاع بما لو قام البينة على اليد بالملكية السابقة و الشهادة
وكان عدم الفرق من باب اطراد الكلام لا عموم موضوع الكلام ويمكن ان يقال ان النزاع وان كان اعم مما لو
قام البينة على الملكية السابقة لكن مورد البينة على الملكية انما هو الشايع اذ النزاع في الحقيقة
فيما لو قام البينة على اليد بالصراحة او بالالتزام وان الظاهر اختصاص النزاع بصورة اطلاق الشهادة
وعدم عمومها لصورة ذكر سبب اليد بكونها من باب الغصب او الاستيجار وغيرهما اذ الظاهر الوفاق
على عدم اعتبار اليد في هذه الصورة بل الظاهر بل بلا اشكال اختصاص ما دل على دلالة اليد على
الملكية بصورة عدم قيام البينة على عدم الملكية بل الظاهر انه تخصيص ما دل على اعتبار اليد في
على عموم الصورة قيام البينة على عدم الملكية بما دل على اعتبار البينة نظير تخصيص الامر بالنهي ولو
بناء على جواز اجتماع الامر والنهي مضافا الى انه لو اقام المدعي البينة على كون ذي اليد غاصبا تسقط
الدعوى ولا فرق بين انفراد هذا المضمون وانضمام الملكية السابقة اليه وبالجملة فالاقوال في المقام
تبلغ الى خمسة احدها تقديم اليد وهو المحكي عن الشيخ في احد قوليه ومقتضى بعض الكلمات اختلاف
كلام الشيخ في كل من الخلاف والمبسوط ويظهر القول بذلك مما ذكره في الخلاف من انه اذا ادعى دارا
في يد رجل فقال هذه الدار التي في يدك لي فانكر المدعى عليه فاقام المدعي البينة انها كانت في يده امس
او منذ سنة لم يسمع البينة وكذا ما ذكره في الخلاف من انه اذا كان في يد رجل عبد فادعى آخر عليه
انه كان لعبد عنده واقام شاهدين عليه لم يثبت الملك بالشهادة وكذا ما ذكره في الخلاف من انه اذا كان
بيد رجلين على ملك فقالا للحاكم اقسمه بيننا ان كان لهما بينة انه ملكهما قسمه بينهما بلا خلاف وان لم يكن
لهما غير اليد ولا منازع قسمه ايضا بينهما استنادا في الصورة الاخيرة الى ان ظاهر اليد الملكية فجاز
ان يقسم بذلك كالبينة بناء على دلالة الاستناد الى دلالة اليد على الملكية كالبينة بل ظاهره
دعوى اطباق الاصحاب على ذلك على تقديم اليد على الاستصحاب في صورة تعارض الاستصحاب
اليد وكذا ما ذكره في المبسوط نقلا من انه اذا ادعى دارا في يد رجل فقال هذه الدار التي في يدك
لي وملكي فانكر المدعى عليه فاقام المدعي بينة بانها كانت في يده امس او منذ سنة فلا تسمع تلك
الدعوى وكذا ما ذكره في المبسوط نقلا في تعارض البينتين مع كون المدعى به في يد احدهما من انه من قال ان

في تحرير الاقوال في المقام

قال لان البينة بتقديم الملك لم يثبط بها اليد كرجل ادعى دارا في يد رجل واقام البينة بانها كانت
له امس لم يزل اليد بها لكن هذا مبني على ان الظاهر منه تسليم الشيخ موردا لرضا به بل الظاهر منه
كونه من الامور المسلمة ويحكى القول بذلك عن المحقق في الشرايع حيث انه حكم فيه انه لو كان عبد
في يد رجل فادعاه آخر واقام البينة بانه كان امس في يده لم يخرج من يد من هو في يده ولم يحكم بالملكية
لمن ليست في يده والظاهر ان القول بذلك هو المشهور بين المتاخرين ثانيها تقديم البينة وهو
المحكي عن الشيخ في قوله الاخر وهو مقتضى ما ذكره الشيخ في الخلاف كما عن المبسوط من انه لو ادعى
زيد عبدا في يد رجل فانكر المدعى عليه فاقام زيد البينة على ان هذا العبد كان في يده بالامس
او كان ملكا له بالامس يحكم بالبينة وهو ظاهر الشرايع حيث انه حكم بانه لو ادعى ظرفا في يدك واقام
بينة على انها كانت في يده بالامس او منذ شهر فالاقرب قبول البينة وهو مقتضى ما ذكره في التحرير
من انه لو قيل ان البينة لو شهدت على الملك بالامس قبلت وان لم يتعرض له الحال كان وجها ثالثها
تقديم البينة لكن اذا قال بعد الشهادة بالملك في الامس ولا اعلم له مزيلا او لم يتعرض للحال ودعوى ما انا
قالت لا ادري زال ام لا فتقدم اليد والتوقف لو قال اعتقد انه ملكه بمجرد الاستصحاب فقد حكي عن
في القواعد ونسبه في المسالك الى الشهيد ويمكن ان يقال ان كلا من القولين الاولين لا يخالف عموم
عدم التعرض للحال فلا يشمل ما لو قال لا اعلم المزيل او قال لا ادري فلا يثبت الاطلاق في النفي او
الاثبات فيما لهذا التفصيل خصوصا عبارة التحرير حيث انها مسبوقة بالقول بتقديم اليد مما لو
انضم الى الشهادة علم رابعها تقديم البينة فيما لو انضم الى الشهادة عدم العلم
بالزوال او قيل لا ادري زال ام لا دون صورة الاطلاق كما عن المسالك وتمهيد القواعد خامسها ما جرى
عليه في التحرير وهو مثل الثالث الا انه جرى على تقديم البينة في صورة التوقف مما لو قال ما اعتقد
انه ملكه بمجرد الاستصحاب جرى على عدم القبول وفي صورة الاطلاق لكنه بعد اسطر جرى على تقديم
البينة في صورة الاطلاق كما مر وبما سمعت من عدم ثبوت الاطلاق في النفي والاثبات في القولين
الاولين فيما التفصيل في القول الثالث ثبت عدم ثبوت الاطلاق في النفي والاثبات فيما لهذين
القولين الاخرين وقد يستدل على القول الاول بان ما دل على اعتبار اليد وهو الحديث المروي في
الكافي في باب شهادة الواحد ويمين المدعي من كتاب الشهادات وفي الفقيه في باب من يجب رد شهادته

في ادلة الاقوال واستدلال القول الاول

من يجب رد شهادته ومن يجب قبول شهادته وفي باب البينات بالاسناد الى قاسم بن محمد عن
سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال له رجل ان رايت شيئا
في يد رجل ايجوز لي ان اشهد انه له قال نعم قلت اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره قال ومن
اين جاز لك ان تشتريه وتصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز لك ان تنسبه
الى من صار ملكه اليك ثم قال ابو عبد الله عليه السلام لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق وان كان
ضعيفا لكنه منجبر باطباق المشايخ الثلاثة على روايته وعمل اكثر الاصحاب وهو مقدم على اخبار
اليقين وان كانت اكثر عددا فان ثلاثة منها معتبرة بحسب السند للشهرة المحكية على تقديم اليد
لان حجية الاستصحاب مما وقع فيه الخلاف بخلاف اليد فانه لم يظهر مصرح بعدم اعتبارها هذا مبنيا
على كون النسبة بين اخبار اليقين وما دل على اعتبار اليد من باب العموم والخصوص من وجه لكن النسبة
بين اخبار اليقين وبعض الاخبار الدالة على اعتبار اليد من باب العموم والخصوص المطلق وهو
صريح الخبر المعروف الذي رواه علي بن ابراهيم صحيحا في تفسيره في سورة الروم في ترجمة وآت ذا القربى حقه
والمسكين وابن السبيل عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عثمان بن عيسى عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام
في باب فدك كما عن الاحتجاج بطريق ضعيف عن ابي سعيد الخدري انه لما سلم الله عليها بكون فدك ملكا لرسول الله
صلى الله عليه وآله ثم دفعها اليها ومع هذا فقد انكر سيد الاولياء عليه السلام مطالبة البينة منها سلام
الله عليها واذا ثبت تقديم اليد على الاستصحاب في صورة الاقرار بالملكية السابقة ففيما في تقديم اليد
فيما لو ثبت الملكية السابقة بالبينة بالاولوية قوله عن ابي عبد الله عليه السلام قال لما بويع لابي بكر
واستقام له الامر على جميع المهاجرين والانصار بعث الى فدك من اخرج وكيل فاطمة بنت رسول الله صلعم
فجاءت فاطمة عليها السلام الى ابي بكر فقالت يا ابا بكر منعتني ميراثي من رسول الله صلى الله عليه وآله
واخرجت وكيلي من فدك وقد جعلها لي رسول الله صلعم بامر الله تعالى فقال لها هاتي على ذلك شهودا
فجاءت بام ايمن فقالت لا اشهد حتى احتج يا ابا بكر عليك بما قال رسول الله صلعم فقالت انشدك الله
يا ابا بكر الست تعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان ام ايمن من اهل الجنة فقال بلى قالت فاشهد ان
الله اوحى الى رسول الله صلعم وآت ذا القربى حقه فجعل فدك لفاطمة عليها السلام بامر الله وجاء علي
ع فشهد بمثل ذلك فكتب لها كتابا بعدل ودفعه اليها ودخل عمر فقال ما هذا الكتاب فقال

ابوبكر

ابوبكر ان فاطمة ادعت في فدك وشهدت لها ام ايمن وعلي فكتب لها فاخذ عمر الكتاب من فاطمة عليها
السلام فمزقه فقال هذا فيء للمسلمين وقال اوس بن الحدثان وعائشة وحفصة يشهدون على رسول
الله صلى الله عليه وآله بانه قال انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان عليا زوجها يجر
الى نفسه وام ايمن فهي امرأة صالحة لو كان معها غيرها لنظرنا فيه فخرجت فاطمة عليها السلام من عندهما
باكية حزينة فلما كان بعد هذا جاء علي عليه السلام الى ابي بكر وهو في المسجد وحوله المهاجرون والانصار فقال
يا ابا بكر لم منعت فاطمة عليها السلام ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وآله وقد ملكته في حياة
رسول الله فقال ابو بكر هذا فيء للمسلمين فان اقامت شهودا ان رسول الله صلى الله عليه وآله
جعله لها والا فلا حق لها فيه فقال امير المؤمنين عليه السلام يا ابا بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين
قال لا قال فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من تسأل البينة قال اياك كنت
اسأل البينة على ما تدعيه على المسلمين قال فاذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون
تسألني البينة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله صلعم وبعده ولم تسأل المسلمين البينة
على ما ادعوه علي شهودا كما سألتني على ما ادعيت عليهم فسكت ابو بكر فقال عمر يا علي دعنا من كلامك
فانا لا نقوى على حجتك فان اتيت بشهود عدول والا فهو فيء للمسلمين لا حق لك ولا لفاطمة عليها السلام
فيه فقال امير المؤمنين عليه السلام يا ابا بكر تقرأ كتاب الله قال نعم قال فاخبرني عن قول الله عز وجل
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فيمن نزلت فينا ام في غيرنا
قال بل فيكم قال عليه السلام فلو ان شاهدين شهدا على فاطمة عليها السلام بفاحشة ما كنت صانعا
قال اقيم عليها الحد كما اقيم على نساء المسلمين قال كنت اذا عند الله من الكافرين قال ولم قال لانك
رددت شهادة الله لها بالطهارة وقبلت شهادة الناس كما رددت حكم الله وحكم رسوله ان جعل
لها فدك وقبضته في حياته ثم قبلت شهادة اعرابي بائل على عقبيه عليها واخذت منها فدك وزعمت
انه فيء للمسلمين وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله البينة على من ادعى واليمين على من ادعي
عليه الى آخر الحديث اقول ان مقتضى قول فاطمة عليها السلام في المحاجة مع ابي بكر منعتني ميراثي من
رسول الله صلى الله عليه وآله لكون السؤال عن فدك عليها من باب الارث وهو مقتضى قول امير المؤمنين
عليه السلام في المحاجة مع ابي بكر ايضا لم منعت فاطمة عليها السلام ميراثها وكذا قوله عليه السلام في الخطبة

[illegible] رسول الله صلعم

التعبير

الشيعة ادري بما في بيتها لكن مقتضى قول فاطمة عليها السلم في المحاجة مع ابي بكر ايضا متصلا
بان القابض حقا جعلها لي رسول الله صلى الله عليه و سلم بامر الله تعالى كون انتقالها اليها عليها السلم في حيوة
رسول الله صلى الله عليه و سلم تارة وقوله عليه السلم على نهج الصلح الشرعي او الاعطاء وهو مقتضى قول امير
المؤمنين عليه السلم في المحاجة مع ابي بكر قد ملكته في حيوة رسول الله صلى الله عليه و سلم تارة وقوله عليه السلم
وقد ملكته في حيوة رسول الله وبعده اخرى وقوله عليه السلم كما في تركت حكم الله وحكم رسوله
ان جعلها لها وقبضته في حيوته ثالثة وكذا قول ام ايمن ان الله اوحى الى رسول الله صلى الله عليه و سلم وآت ذا
القربى حقه فجعل فدك لفاطمة عليها السلم بامر الله تعالى وكذا قول مولينا الكاظم عليه السلم فيما
في الرواية الاتية فلا بد عن حمل المبرات على التجوز من باب المشابهة وقال الجاحظ عمر عن دعوى توراثه
بالنبوي انا معاشر الانبياء لا نورث واجاب ابو بكر عن دعوى الانتقال بامر الله سبحانه في حيوة
رسول الله صلى الله عليه و سلم بان فدك من غنائم المسلمين اي كان من باب الارض المفتوحة عنوة والانفال
لا بالهبة من النبي فكان استخراجه من يد فاطمة عليها السلم من جهة شركة ابي بكر وسائر المسلمين
فيه او من باب النهي عن المنكر او كليهما لكن روى في اصول الكافي في باب الخمس عن علي بن محمد بن عبد
الله عن بعض اصحابنا اظنه السياري عن علي بن اسباط قال لما ورد ابو الحسن موسى عليه السلم على
المهدي رآه يرد المظالم فقال له يا امير المؤمنين عليه السلم ما بال مظلمتنا لا ترد فقال له وما ذاك
يا ابا الحسن قال ان الله تبارك وتعالى لما فتح على نبيه صلى الله عليه و سلم فدك وما والاها لم يوجف عليها بخيل
ولا ركاب فانزل الله على نبيه صلى الله عليه و سلم وآت ذا القربى حقه فلم يدر رسول الله صلى الله عليه و سلم من هم فراجع في ذلك جبرئيل
وراجع جبرئيل ربه فاوحى الله اليه ان ادفع فدك الى فاطمة عليها السلم فدعاها رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال
لها يا فاطمة ان الله امرني ان ادفع اليك فدك فقالت قد قبلت يا رسول الله صلى الله عليه و سلم من الله ومنك فلم
يزل وكلاؤها فيها حيوة رسول الله صلى الله عليه و سلم فلما ولي ابو بكر اخرج عنها وكلاءها فاتته فسألته ان يردها عليها
فقال لها ايتيني باسود او احمر يشهد لك بذلك فجاءت بامير المؤمنين عليه السلم وام ايمن فشهدا لها
فكتب لها بترك التعرض فخرجت والكتاب معها فلقيها عمر فقال ما هذا معك يا بنت محمد صلى الله عليه
وآله قالت كتاب كتب لي ابن ابي قحافة قال اريني فابت فانتزعه من يدها ونظر فيه ثم تفل فيه ومحاه
وخرقه فقال لها هذا لم يوجف عليه ابوك بخيل ولا ركاب الى ان قال فقال له المهدي يا ابا الحسن

حدها لي فقال له حد منها جبل احد وحد منها عريش مصر وحد منها سيف البحر وحد منها دومة الجندل
فقال له كل هذا قال نعم يا امير المؤمنين هذا كله ان هذا كله مما لم يوجف اهله على رسول الله صلى الله عليه و سلم
بخيل ولا ركاب فقال كثير وانظر فيه انتهى وفي زيادات التهذيب في زيادات الزكوة لكنه خال عن تحديد حدود فدك ومقتضى
هذه الرواية كون فدك من ارض الانفال بانفاق الحق اعني مولينا الكاظم عليه السلم والباطل اعني
عمر فكان استخراجه من يد فاطمة عليها السلم من جهة الاختصاص بالخليفة قضية اختصاص ارض
الانفال بالنبي صلى الله عليه و سلم والامام عليه السلم فقوله عليه السلم ثم قبلت شهادة اعرابي الى آخره لا بد ان يكون
الشهادة في واقعة اخرى غير واقعة فدك اذ لم يذكر شيء من الروايتين في ذكر واقعة فدك وقد
ذكرها في مقام البيان على التفصيل شهادة شاهد يخرج فدك عن ملك فاطمة عليها السلم مع
انه يمكن الشهادة بل امتناع الشهادة على عدم انتقال فدك في حيوة النبي صلى الله عليه و سلم الى فاطمة عليها السلم
لكون بيان ذلك ببعد ذكر فدك متصلا بذكر قبول شهادة الاعرابي والحق ذكره متصلا بها فالظاهر
ان شهادة الاعرابي كانت في باب غصب كانت من فدك واستخرجها ابو بكر من يد فاطمة عليها السلم
بواسطة شهادة الاعرابي والشهادة لا بد ان تكون على خروج عقبة من فدك والا لاحتمال
للشهادة على عدم انتقال العقبة في حيوة النبي صلى الله عليه و سلم الى فاطمة عليها السلم كما سمعت في الشهادة على
عدم انتقال فدك في حيوة النبي صلى الله عليه و سلم الى فاطمة عليها السلم قال في القاموس العقبة بالتحريك مرقى
صعب من الجبال وقوله فانا لا ندعي على محال فان انبت شهود عدل ان الاحتواء للمسلمين لاحق
لك دلفاطمة عليها السلم فيه هلاك طريقة عامة الافراد الانسان اذ الفاضل الخاسر انهم مع ضيق الخناق
عن اثبات الدعوى لا يخرجون عن الدعي بل يجري كل واحد منهم على ما يمكن منه من الشدة والاذى
منه قول فرعون لاجعلنك من المسجونين قال البيضاوي عدل الى التهديد عن المحاجة بعد الانقطاع
وهكذا المعاند المحجوج واما التصريح بالعجز عن اثبات الدعوى وعدم الانحراف عن الدعوى فانما
هو من غاية اشداد السفاهة التي يشترك فيها عامة افراد الانسان لشبهه الحشر والعشاق
فضلا عن شهادة القرآن وانباء الرحمن وكلمات ارباب العرفان وقيل ان عقل عشرين او اربعين رجلا
لا يساوي عقل شاة بحسب الميزان هذا مع قطع النظر عن تشبيها العقل الغالب بغلبة الطغيان
الغوث الغوث من هذا الطغيان والعدوان ولا سيما مع هذا الحيوان وقد بسطنا الكلام في حالة

الرسالة المعمولة في الجزء الاخبار وبالجملة اطباق المشائخ الثلثة على رواية خبر حفص بن غياث غير
قابل لجبر الضعف لو قلنا بانجبار ضعف السند بالشهرة لعدم تحصيل الاشتهار في الرواية بين
المشائخ الثلثة وانصا الترجيح بالشهرة الحكية على تقديم الشياع انما يتم لو كان الشهرة عملية واما
لو كانت من باب الشهرة المطابقة فلا يتاتى الترجيح بها ما لم يثبت كون الشهرة في المقام فلا يتاتى الترجيح
من باب الشهرة العملية الا ان يقال ان الشهرة المطابقة توجب الترجيح لانها من باب ترجيح المضمون الا ان
يقال ان ترجيح المضمون انما يتاتى في تعارض الخبرين واما لو تعارض اصلان فكان الشهرة في جانب احدهما
كما لو تعارض استصحابان وكان احدهما يقتضي الوجوب وافتى المشهور بالوجوب فيمكن ان يكون الحسب
الشهرة بالنسبة الى الحكم الواقعي فلا ترجيح المضمون لكن يمكن ان يقال ان الشهرة في المقام انما
تكون عملية لجريانها على تقديم اليد غاية الامر عدم علمنا بكون مدرك اليد عند المشهور هو
اعتبار الظن فمورد التعارض انما يحصل الظن بدخوله تحت دليل اليد وخروجه عن تحت اخبار
اليقين فلا بد من اعتبار اليد الا ان يقال انه لو تعارض استصحابان وعمل المشهور باحد الاستصحابين
لا ان يقال ان الشهرة انما تكون عملية نافعة في الظن بدخول مورد التعارض تحت دليل اليد وخروجه
عن تحت اخبار اليقين لو كان اشتهار تقديم اليد مبنيا على تقديم دليل اليد على اخبار اليقين و
هذا غير ثابت لاحتمال ان يكون اعتبار اليد عندهم من باب الظهور في الملكية ومع هذا جروا على تقديم
اليد فنظيره غير عنه فلم يثبت الظن بدخول مورد التعارض تحت دليل اليد وخروجه عن تحت اخبار
اليقين فلم يثبت كون الشهرة في المقام مرجحة لتقديم اليد مضافا الى ان الشهرة في المقام بعد كونها
عملية لا يتم الترجيح بها بناء على اعتبار الظن النوعي الا على تقدير القطع بعدم الفرق بين تعارض
الخبرين وتعارض الاصلين في وجوب العمل بالراجح بناء على اختصاص ما يدل على وجوب العمل بالراجح في
تعارض الخبرين في الاخبار العلاجية قضية اختصاص العلاجية بالخبرين المتعارضين وان قلنا ان الا
في المقام من باب تعارض الخبرين في الجانبين لوضوح استناد الاستصحاب الى اخبار اليقين واستناد
اليد الى بعض الاخبار المعتبرة قلنا ان الاخبار العلاجية بعد اعتبارها دال على اعتبار اليد انما
تنصرف الى تعارض الاخبار في الحكم الواقعي ولا تشمل تعارض الخبرين في الجانبين في باب الحكم العملي
قضية غلبة تعارض الاخبار في الحكم الواقعي وقلة تعارضها في الحكم العملي بل لما انفق عليه بقوة العل

المذكورة

المذكورة ونظير ذلك ان الايات التي استدل بها على اصل البراءة بعد تمامية دلالتها انما تنصرف الى صورة
علم بيان التكليف لو انحصر ولا تشمل صورة عدم بيان التكليف الظاهري وان كان حكم العقل بالبراءة
مختصا بصورة عدم الدليل او عدم وصوله على التكليف مطلقا الا واقعا ولا ظاهرا ومن هذا عدم
جريان اصل البراءة مع قيام الاستصحاب على الوجوب او الحرمة هذا كله بناء على كون اعتبار الاستصحاب
واليد من باب التعبد كما هو مقتضى الاستدلال واما بناء على كونهما من باب الظن فلا جدوى في
الشهرة بوجه بناء على عدم اعتبار الظن المتحقق في الموضوعات من حيث التحصيل نعم لو ترجح اليد
شاملا بما يقتضي الملكية من باب الظن في الموضوع فعليه المدار بناء على اعتبار الظن في الموضوع
مطلقا او في مقام الترجيح الا ان يقال ان الامر في باب القضاء مبني على اسباب خاصة وان انفق الترجيح
بالظن فيها لو تعارض بينة الداخل والخارج لكن لم يتجاوز الترجيح بالظن في باب القضاء عن هذه الصورة
غالبا كما يظهر مما ياتي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا كله مبني على عدم اعتبار حفص والا ظهر اعتباره
فلا حاجة الى ما تقدم في الرسالة المعمولة فيه وفي سليمان بن داود المنقري وقاسم بن محمد وايضا السؤال
والجواب فيه ما ادعوه من قوله السلم لو لم يجز هذا لما قام للمسلمين سوق في صورة عدم التنازع بل
السؤال لو كان متعلقا بحال التنازع او اعم منها فانما هو عن جواز الشهادة بالملكية بواسطة اليد
فلا باس بالشهادة بالملكية بالفعل بواسطة اليد فلا باس بالفعل لكن ذلك غير جواز حكم الحاكم في
صورة التنازع بالملكية بالفعل مع معارضة اليد بقيام البينة مثلا على الملكية السابقة وايضا
بعد فرض حجية الاستصحاب لا يكون الخلاف في حجية الاستصحاب مع عدم ظهور الخلاف في باب اليد
قابلا للترجيح مضافا الى ما ياتي من الاستدلال على عدم اعتبار اليد فضلا عن انكار اعتبار اليد
من المقدس صاحب الكفاية في الدلالة على الملكية بل في صورة التصرف باعتبار عدم الدلالة على
لاحتمال لو كان اليد الاستقلالية الغصب وكذا احتمال اعتبار الدلالة لان التقية وان جاز الاشتراء من
ذي اليد لاصالة الصحة في البيع لاصالة الصحة اصالة المسلمين فيجوز الشراء من الوكيل والفضولي ومن العالم
مع عدم العلم بالغصب ايضا ان قلنا بالتفصيل في البيوع في باب الاقرار فالاولوية في محل المنع كيف
لا والحكم ممنوع في الاصل وان قلنا باعتبار اليد في باب الاقرار فالاولوية ظنية والترجيح بالاولوية
الظنية محل الاشكال بناء على الاشكال في اعتبارها بناء على حجية مطلق الظن وان جرى فيه بعض الحرج

عن كان

من باب حجية الظن على القول بالاعتبار واما بناء على حجية الظنون الخاصة فلعله لا اشكال في عدم كونه
الاولوية الظنية في الترجيح وربما استدل الشيخ في الخلاف في ذيل كلامه لاقوى ما قلناه بانا لو ترجحنا
الملك في الحال ادى البينة تشهد له بالامس بخلاف شهادتها له بغير ابدي عليه فلم تقبل قال فان قالوا انها تشهد
له بالملك امس والملك مستدام الى ان يعلم زواله قلنا لا نسلم ان الملك [illegible] حتى يكون مستدا الا على ان
زوال الاول موجود ولا يزال الثابت بامر محتمل والغرض من الاستدلال ان البينة لا تنافي اليد لان
اليد انما تفيد الملك والعرف والبينة انما تفيد الملكية السابقة فلا مجال للتعليل بالبينة لانقطاع
الملكية السابقة بالملكية بالفعل المستفادة من اليد الحالية عن المعارض والغرض من الايراد
ابطال المنافاة بتوسط الاستصحاب بانه لو ثبتت الملكية السابقة بحكم البينة فالاستصحاب يقتضي
بقاء الملكية فيتطرق المنافاة بين البينة واليد بتوسط الاستصحاب والغرض من الجواب الاول
ان الاستصحاب انما يجري فيما ثبت في الزمان الاول والمفروض هنا ان البينة انما افادت الشك في الزمان
السابق ولم تفد الملكية السابقة لعدم ثبوت افادة الشك للملكية فلا مجرى للاستصحاب للملكية
السابقة لعدم ثبوت افادة الحكم في الزمان السابق فلا ينافي معارضة البينة مع اليد فالمرجع الى منع
ثبوت المستصحب اعني الملكية في الزمان السابق حتى يجري الاستصحاب في الزمان اللاحق والمقصود
القدح في اعتبار البينة السابقة ودلالتها على الملكية بل مثل اليد الحالية من العلامة في القواعد من
منع ثبوت الملكية في الزمان السابق بالبينة والغرض من الجواب الثاني ان الاستصحاب مما ينقطع باليد
لدلالتها على الملكية فالمرجع الى زوال المستصحب بعد تسليم ثبوته في الزمان السابق ومن مثل اليد انما
قيل الاستدلال في الشرائع على تقديم اليد من ان ظاهر اليد الملكية فالعمل بها [illegible]
بضعف منع دلالة اليد على الملكية لكن يمكن القول بان ما دل على اعتبار اليد انما ينصرف الى اليد
بالفعل ولا يشمل اليد السابقة المتعقبة باليد اللاحقة كيف لا والتعليل باختلال النظام وعدم
قيام السوق لاهل الاسلام انما يجري في اليد بالفعل دون اليد السابقة المنقلبة الى اليد اللاحقة
لكن لعل الظاهر كون الغرض بما ذكره العلامة في منع ثبوت الملكية السابقة من ان المدار في الملكية السابقة
على اليد وهي مبنية على الظن فلا عبرة بها لكن لو كان الامر كذلك لما تأتى اعتبار اليد بالفعل مع ذلك
اليد بالوفاء البينة على
النزاع في المقام لا يختص بالوفاء البينة على الملكية السابقة ولا اقل من العموم لحال الوفاء البينة على

الملكية السابقة لا تنافي لوقام البينة على الملكية السابقة سواء كان النزاع مختصا بهذه الصورة
او كان اعم مما لوقام البينة على اليد فالمدار انما هو اليد فلا باس بالقدح في اعتبار اليد السابقة
فمدار الكلام في الباب مع ذلك القدح في اعتبار اليد في الجواب الاول بناء في دعوى دلالة اليد على
الملكية في الجواب الثاني لا انه يكون القدح في اعتبار اليد في الجواب الاول انما هو في اليد السابقة
ودعوى دلالة اليد على الملكية في الجواب الثاني انما هي في اليد بالفعل الا انه لو كان المدار في القدح
في دلالة اليد السابقة على ابتناء اليد على الظن بناء على المنافاة لابتناء اليد بالفعل على الظن ايضا
نعم يمكن القدح في اعتبار اليد السابقة بعدم شمول ما دل على اعتبار اليد لها لانصرافه الى اليد
بالفعل ويعضده التعليل باختلال النظام وعدم قيام السوق لاهل الاسلام كما مر ومع ذلك لا مجال
لدلالة اليد فعلا كما هو ظاهر العبارة على الملكية ظنا او تعبدا مع معارضة الاستصحاب ان
كان الغرض الدلالة الشأنية ظنا او تعبدا فلا جدوى فيه ولا خفاء نعم يمكن القول بدلالة اليد فعلا
على الملكية لكن بعد معالجة معارضة الاستصحاب بدعوى الترجيح في جانب ما دل على اعتبار اليد
بالشهرة او دعوى تخصيص اخبار الاستصحاب بما دل على اعتبار اليد او دعوى كون اليد بالنسبة الى
الاستصحاب من قبيل الاستصحاب الوارد بالنسبة الى الاستصحاب المورود وقد يحكى الاستدلال
على القول الثاني بوجهين احدهما الاشكال في دلالة اليد على الملكية حيث انه لو كان اليد دالة على
الملكية لكان ما لو قيل للدار التي في يد زيد انها لي من باب التناقض كما هو الحال فيما لو قيل ملك زيد لي
فاذا لم يثبت دلالة اليد على الملكية فيبقى الاستصحاب سليما عن المعارض وفيه ان اليد من باب الكاشف
والملكية من باب المكشوف ولا منافاة بين تسليم وجود الكاشف وانكار ثبوت المكشوف وانكاره فلا
يتأتى ان الامر فيه من باب التناقض ومن ذلك عدم تطرق التناقض بين تسليم اليد وانكار دلالتها
على الملكية فاليد السابقة المستصحبة اولى لمشاركتها مع اليد بالفعل في الدلالة على الملك بالفعل
وانفرادها بالدلالة على الملكية السابقة فتكون ارجح وفيه ان الترجيح بما ذكر من قبيل الترجيح
بالفوائد والمقاصد في باب تعارض الاحوال ولا يجدي مثل ما ذكر في تعارض الدليلين او الاصلين
او الامارتين مع ان الترجيح في مثبتات الحكم في غير تعارض البينتين مع كون المدعى به في يد ثالث
ثالث لم يلاحظ الترجيح في تعارض بينة الداخل والخارج على المشهور بل في كلام بعض الاصحاب ان

الترجيح في الشهادة مقصود على مقام خاص مرجح خاص لدليل خاص بل ترجح احدى البينتين على
الاخرى بشهادة جملة من الفقهاء على مضمون احليتها لكان من منكراتنا الفقه لكن فيما لو شهدت
احدى البينتين بالسبب الاقوى بالملك وكان المتداعيان سواء السبب حجج في الروضة الملك العوده وبحكم
الان على ان الترجيح انما يأتي فيما لو كان العمل فيه على الحجية واما الحكومة الا ادخية بعد تشخيص المدعي
والمنكر على القانون المنصوص عليه في باب التنازع ولا مجال هنا للترجيح مضافا الى تقديم الاستصحاب
الوارد على المورد كما حررناه في محله تقديم الاستصحاب فربما استدل للقول الثالث على ما فيه من
الفرق بين ما لو قال الحاكم لزيد او ما لو قال لا ادري ان الامر لا يتقديم البينة في الاول دون الثاني
بان المنافي من الاول عرفا انما هو الجزم ببقاء الملكية السابقة فالامر بمنزلة تعقيب الشهادة بالملكية
السابقة بالملكية بالفعل واما الثاني فمفاده الترديد فلا يقتضي الشهادة بالملكية بالفعل كيف
والمدار في الشهادة على الجزم واين الجزم من الترديد ولا ينافي الاستصحاب ايضا اذ لو كان الشاهد
شاكا شاكا في بقاء الملكية السابقة فكيف يأتي للحاكم الظن بالبقاء ولا بأس ان يكون قائله
الشيء معطيا لدفع ترتب الفرع على الاصل اقول ان عدم العلم بالزوال وان كان اعم من الشك و
الجزم بالبقاء ويمكن ان يكون الغرض الجزم بالبقاء من باب انصراف المطلق الى بعض الافراد وتخ
النفي على القيد نظير قوله سبحانه ومن لم يحكم بما انزل الله فان عدم الحكم بما انزل الله اعم من عدم الحكم
والحكم بغير ما انزل الله لكن الغرض الحكم بغير ما انزل الله من باب انصراف المطلق الى بعض افراده وتو
النفي على القيد لكن الظاهر عبارة نفي العلم بالزوال النفي بقيد الزوال او عدمه بورود النفي
على المقيد بعد ان فساد دعوى افادة نفي العلم بالزوال الجزم بالبقاء عرفا بل الفرق بين نفي
العلم بالزوال او نفي دراية الزوال او عدمه مما يستنكر ويستهجن منه فظواهر الانظار العامة اشتكت
دعوى افادة نفي العلم بالزوال الجزم بالبقاء والتعجب منه على الافادة دعوى كالاول نفي دراية الزوال
وعدمه على الترديد مما لا سبيل الى انكارها ولو كان ذلك لان نفي العلم بالزوال على الجزم بالبقاء فما
يكون منافيا في العرف لما كان الامر الاعلى ما ذكر ان تلك ان ورود النفي على القيد قاعدة مسلمة
ومقتضاه من باب المفهوم ثبوت المقيد في ضمن قيد اخر فكيف ينكر ورود النفي في نفي العلم بالزوال
على تقييد العلم بالزوال او افادة العلم بالبقاء فلما ان تلك القاعدة ليست على سبيل الكلية بل قد

يرد النفي على المقيد كما لو دخل النفي على المفرد المعرف باللام او على الجمع المعرف باللام وكذا الحال في
المنفي بلا المشابهة بليس حيث ان الظاهر ورود النفي على الطبيعة كما ان المنفي بلا نفي الجنس يرد فيه
النفي على الطبيعة لكن مقتضى ورود النفي على المقيد ورود النفي في المنفي بلا المشابهة بليس على قيد
الوحدة وافادة ثبوت النفي في ضمن المتعدد ومقتضاه صحة ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان
وكذا الحال في نفي الوجوب حيث ان ظاهر الوجوب انما هو الوجوب التعييني والظاهر من نفي الوجوب
انما هو نفي اصل الوجوب لا نفي التعيين حتى يثبت التخيير كما يقتضيه بعض كلمات الشيخ في التهذيب
وكذا الحال في المفهوم حيث ان النفي في المفهوم لا يرد على القيد بل يرد على المقيد وقد حررنا الحال في الاصول مع
ان ورود النفي على القيد مشروط بكون القيد في مقام البيان فحينئذ مفادها النفي والاثبات كما
هو الحال في سائر المفاهيم ولم يثبت كون الشاهد في مقام البيان الا ان يقال ان الاغلب كون المتكلم
في مقام البيان والظاهر مضافا الى الغالب كون الشاهد في مقام البيان على انه يمكن القول بان المثال
في القيد الذي يرد عليه النفي على كونه زائدا اي خارجا عن اركان الكلام اعني الفاعل والمفعول
او نائب المفعول ومن هذا انه لو قيل لا تكرم زيدا يكون مفهوم نقيضه من باب مفهوم اللقب ان
يكون اللقب من باب القيد او مضافا زائدا في الكلام والظاهر بل بلا اشكال انه لو قيل لا تكرم زيدا
فالامر مبني على ان قوله لا تكرم زيدا قد زيد بمنزلة وعيد بخلاف ما لو قيل لا تكرم زيدا في الليل فان قوله
في الليل فضلة ان له يرد النفي عليه ومقتضاه جواز الاكرام في الليل فان قوله في الليل قيد زائد
ويرد النفي عليه ومقتضاه جواز الاكرام في الليل ومع ما ذكر لا حاجة في الاستصحاب من الحاكم
الى الظن بالبقاء لكفاية الشك في البقاء عملا بالاخبار اليقين ومع هذا الشك المستفاد من نفي
دراية الزوال او عدمه انما هو بملاحظة خصوص الواقعة ولا ينافي هذا الظن بالبقاء للحاكم بل
الشاهد من باب الغلبة او نحو ما يثبت على اختلاف المشرب في دعوى الظن بالبقاء في باب الاستصحاب
ولو تطرق الظن بالبقاء باحد الوجهين ففيه الكفاية بناء على حجية الاستصحاب من باب الظن واما
تقديم البينة في صورة الاطلاق في الشهادة فلعل المستفيض ما تقدم في الاستناد للقول الثاني فيظهر
ضعفه بما مر واما الوقف في الصورة الاخيرة فلا وجه له لانه لو بني على تقديم البينة في صورة نفي دراية
الزوال او عدمه فلم يبق في الصورة الاخيرة ما يقتضي تقديم البينة لوضوح عدم شمول ما دل على اعتبار

في تعارض اليد والاستصحاب

فذلكة الكلام على القول الرابع

البينة لذلك الصورة فلابد من تقديم اليد فيما يستدل للقول الرابع بان البينة تفيد الملكية السابقة فيأتي استصحاب البقاء او تعقيب الشهادة بالملكية السابقة بنفي العلم بالزوال او عدم ذا الزوال وعدمه واما في صورة الاطلاق فيحتمل العلم بالزوال من البينة فلابد من ضم ما يدل على عدم العلم بالزوال وفيه ان غاية الامر في صورة الاطلاق احتمال الحاكم تطرق العلم بالزوال للشاهد وهذا لا ينافي جريان الاستصحاب في جواز التماس للحاكم على الشك من المستصحب وهذا يأتي في صورة الاطلاق كما في صورة ضم العلم بالزوال او نفي ذا ابة الزوال في البقاء او الشك في الشرط وعدمه والظاهر ان منشأ الفرق الاشتباه بين الشك من المستصحب اعني الحاكم والشاهد بتوهم ان جريان الاستصحاب مشروط بالشك في البقاء والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فلما احتمل الحاكم العلم بالزوال من الشاهد فيطرق الشك في ثبوت شرط جريان الاستصحاب في نظره ويدفعه بما سمعت من ان مقتضى اشتراط جريان الاستصحاب بتطرق الشك في المقام البقاء من اقتضائه لزوم تطرق الشك للحاكم في الاستصحاب وهو متحصل في الباب اذ اشتراط جريان الاستصحاب بتطرق الشك في البقاء من اقتضائه عدم جواز التمسك بالاستصحاب من الحاكم بواسطة احتماله تطرق العلم بالزوال للشاهد ومع هذا عدالة الشاهد تمنع عن الشهادة بالملكية السابقة في صورة العلم بالزوال من الشاهد فلا اقل باحتمال العلم بالزوال للشاهد في صورة الاطلاق يمكن نفي ان غاية الامر لزوم ارتكاب صغيرة وهو لا ينافي العدالة فالعدالة لا تمنع عن الشهادة بالملكية في صورة العلم بالزوال لكنه قد يقع بعدم انعدام العلم العادل على مثل ذلك تعللا بلا شبهة فالعدالة تمنع عن الشهادة بالملكية في صورة العلم بالزوال ومع ذلك تقديم البينة في صورة نفي العلم بالزوال ودعوى عدم ذا ابة الزوال وعدمه ان كان مبنيا على ما ذكر من نفي العلم بالنفي او نفي الزوال بالنفي ذا ابة الزوال او عدمه في افادة الشك فلا كلام فيه لو كان التقديم مبنيا على اختلاف الحال بافادة نفي العلم بالزوال العلم بالبقاء وافادة نفي التردد ذا ابة الزوال او عدمه للشك ففيه انه على تقدير نفي العلم بالزوال يتم كون الغرض بالبقاء كما هو المفروض فلا حاجة الى الاستصحاب واتحاد حال البينة بالنسبة الى اثبات الحدوث والبقاء اذ لو كانت معتبرة فاثبات الملكية السابقة فهي معتبرة ايضا في افادة البقاء من دون حاجة الى الاستصحاب وان كانت غير معتبرة في اثبات البقاء ويحتاج الحاكم الى الاستصحاب فلا تكون البينة معتبرة ايضا في اثبات

الملكية السابقة

في تحقيق الحال

الملكية السابقة الا ان يقال ان غاية الامر القول بتقديم البينة في صورة نفي العلم بالزوال وصورة نفي ذا ابة الزوال وعدمه ولا باس بالقول باختلاف حال الصورتين من حيث افادة العلم بالبقاء في الصورة الاولى وافادة الشك في الصورة الثانية لكن مع اختلاف مدرك التقديم باتكاء التقديم في الصورة الاولى على الشهادة بالعلم بالبقاء وفي الصورة الثانية لكن مع اختلاف مدرك التقديم على الاستصحاب لكن نقول ان مقتضى الاستدلال كون مدرك تقديم البينة في الصورتين هو الاستصحاب فاختيار اختلاف مدرك تقديم البينة خلاف ما هو المفروض في الاستدلال وايضا الكلام فيه بان يطرق في الاحتمال المذكور في اصل القول الرابع ويظهر للقول الثالث فقد ادعى في الفرق بين نفي العلم بالزوال وعدم ذا ابة الزوال وعدمه ويظهر حال القول الخامس فقد ادعى في باب الفرق بين الامرين ويظهر للقول الرابع فقد ادعى في تقديم اليد في صورة الاطلاق ويظهر حال القول الخامس في باب تقديم اليد في صورة الاطلاق ويظهر في تقديمه التوقف في القول الثالث فيما لو حال اعتقاد الملكية بمجرد الاستصحاب من ان المناسب بعد تقديم البينة في صورة نفي العلم بالزوال او عدمه انما هو تقديم اليد فيما ذكر يظهر انه يضعف تقديم اليد فيما ذكر بالاولوية فاذن اقول ان الاظهر تقديم اليد اذا اليد بالنسبة الى الاستصحاب هو المدار في تقديم البينة من قبيل الاستصحاب الوارد بالنسبة الى الاستصحاب المورود لكن نقول ان تقديم اليد على الاستصحاب من قبيل تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود انما ينفع لو كان المدار في المدعي على مخالفة الاصل مع عموم الاصل المأخوذ في تعريف المدعي للاصل الثبوتي وكذا عمومه لصورة معارضة الاصل باصل آخر مع كون الاصل الاول مقدما على الآخر سواء اتفقا في النوع او اختلفا فيه والا فلو كان المدار على السكوت كما هو المشهور كما عند السكوت يظهر مما او كان المدار على العرف كما عليه جماعة من المتأخرين كما مر فلا مجال للخارج من اقامة البينة على كون ذي اليد غاصبا او حلف ذي اليد من دون حاجة الى تجشم تقديم اليد كما انه لو كان الاصل المأخوذ في تعريف المدعي مختصا باصل البراءة او مطلق الاصل النافي لا ينافي تقديم اليد على هذا المنوال الحال لو لم يشمل الاصل المأخوذ في تعريف المدعي لصورة المعارضة باصل آخر مع تقدم الاصل الآخر بانصراف التعريف الى الصورة الوحدانية اعني كون الاصل في احد الجانبين دون آخر وبعد هذا اقول ان الظاهر عرفا تخصيص اخبار البينة بما دل على اعتبار اليد نظير تخصيص الامر بالنهي ولو سلم عدم

دلالة الحج اي الطرف المقابل لذي اليد وهو يتبين بذلك في كلمات الفقهاء ومنه ما يقال ذي اليد والخارج منه عفي عنه

في تعارض اليد والاستصحاب

عدم جواز اجتماع الامر والنهي لو لم نقل بانه للتشبيه من باب العموم والخصوص الاطلاقي يكون فما دل
على اعتبار اليد اخص مطلقا من اخبار اليقين كما نعلم العموم في الاستدلال على تقديم اليد بل
يكفي في ترجيح اليد ما نقل من اشتهار القول به لكن نقول انه بعد البناء على تقديم ما دل على ان البينة
للمدعي واليمين على من انكر على الاصول والقواعد الجارية في الموضوعات لا بد من طرح الاصول على القواعد
والعمل بالبينة واليمين بعد تشخيص المدعي والمنكر ولا جدوى في تقديم اصل على اصل عند تعارض
الاصل في الطرفين بناء على القول بكون المدار في المدعي والمنكر على السكوت عند السكوت وعدمه
او كون المدار على العرف لا بد من اقامة البينة على الغصبية او العمل باليد مع اليمين والمفروض تعذر
البينة على الغصبية بالفعل وبعد هذا اقول ان الظاهر مما دل على اعتبار اليد انما هو اعتبار اليد
بالفعل ولا يشمل اليد السابقة المنقلبة الى يد اخرى لا حجية لتلك اليد كيف لا ولو التغليب لاختلال
النظام وعدم قيام السوق لاهل الاسلام انما يتم في اليد بالفعل ولا يتاتى في اليد السابقة الا ان
يقال ان عدم شمول ما دل على اعتبار اليد لليد السابقة لا يجدي في اعتبار اليد بالفعل بل يصير
اليد مشكوك الاعتبار للشك في وجود المعارض لاحتمال شمول ما دل على اعتبار اليد لليد السابقة
وتطرق الاستصحاب لكنه مندفع بان المفروض دعوى انصراف ما دل على اعتبار اليد الى اليد بالفعل
وعدم شموله لليد السابقة وللبس المدعي لشك في الشمول لليد السابقة حتى يتوجه ما ذكر لكن
نقول ان عدم شمول ما دل على اعتبار اليد لليد السابقة وانصرافه الى اليد بالفعل لا يجدي
في تقديم اليد اذ تقديم اليد من باب الحجية لعلها على اليد السابقة والاستصحاب مقام
تقديمها من باب كون ذي اليد منكرا مقام آخر فلا بد من حط الرحال في المقام الثاني والعمل بما يقتضي
قانون الحكومة بين المدعي والمنكر ويمكن ان يقال ان العام لا يتناول شيئا من الفردين المتعارضين فما دل
على اعتبار اليد لا يتناول اليد السابقة ولا اليد بالفعل في اليد بالفعل مشكوك الاعتبار فلا
يتاتى ترجيح اليد بالفعل لكنه مندفع بان العام لا يتناول الفردين المتعارضين بالاصالة والتعارض
بين اليدين في المقام بتوسط الاستصحاب بلا ارتياب فلا باس بشمول ما دل على اعتبار اليد بالفعل
دون اليد السابقة وبعد هذا اقول انه لا بد في المقام من تقديم اليد لاجل العمل بالاستصحاب
حيث ان العمل بالاستصحاب ان كان بعد انضمام اليمين من باب العمل بالبينة فلا ريب في ان البينة انما

الملكية السابقة

تكون معتبرة لو كانت مثبتة للحكم بلا واسطة في المقام بتوسط الاستصحاب حيث ان الظاهر من قوله
صلى الله عليه وآله البينة على المدعي واليمين على من انكر انما هو اعتبار الحجتين المطابقة لدعوى
المدعي بلا واسطة المنافية للانكار بلا واسطة ايضا والبينة لا تجدي للمدعي الا بتوسط الاستصحاب
وكذا الحال في مقام الرد على اليد الا بتوسط الاستصحاب وان كان العمل بالاستصحاب بانضمام اليمين
فهو انما يتم على القول بكون المدار في الانكار على موافقة الاصل ويتجه عليه ان الاصل لا يدور كذا
عموما لصورة تعارض الاصل في الطرفين والا فعلى القول بكون المدار على المسكوت عند السكوت
فيتوجه اليمين على ذي اليد من دون حاجة الى الاستصحاب ثم ان مقتضى الخبر المروي عن المروي
صحيحا في تفسير علي بن ابراهيم كما مر عن الاحتجاج بطريق ضعيف كما تقدم ان البينة تتوجه عليه
اليمين ويطلب البينة من صاحبه مقتضى البينة على المدعي واليمين على من انكر ومقتضاه كون اليد
موجبة لصدق المنكر على ذي اليد وهو مبني على كون المدار في المدعي والمنكر على السكوت عند
السكوت وكذا بناء على كون المدار على العرف لكن لا بد من حمله على ان الغرض من توجيه اليمين على ان
ذي اليد باعتبار كونه مصداقا للمنكر باعتبار السكوت عند السكوت الطرف الآخر او باعتبار حكم
العرف لا باعتبار كون اليد سببا لصدق المنكر على ذي اليد تحقيق الحال ان امير المؤمنين عليه السلام
قد اصر في الرواية المتقدمة على كون ذي اليد منكرا والظاهر منه كون اليد بنفسها موجبة لصدق
المنكر على ذي اليد لكن بناء على كون المدار في المدعي على السكوت لو سكت لا بد من حمل ذلك على كون
اليد موجبة لصدق المنكر على ذي اليد بتوسط عدم السكوت لو سكت ويرشد اليه انه عليه السلام تمسك
في تلك الرواية بكون المدار في البينة واليمين على المدعي والمدعى عليه ومقتضاه ان المدار في البينة
واليمين على مجرد صدق المدعي والمدعى عليه ولو كان اليد بنفسها موجبة لصدق المدعى عليه لكان
هذا بواسطة اعتبار اليد وهو امر خارج عن صدق المدعى عليه بل لو كان المدار في صدق المدعى
عليه لو كان احد المتداعيين ذا اليد على اعتبار اليد لاشار عليه السلام الى اعتبار اليد مضافا الى
ان اعتبار اليد امر شرعي فلا يرتبط الامر اللغوي اعني صدق المدعى عليه على ذي اليد بالامر الشرعي
بعد عدم تطرق الحقيقة الشرعية على المدعى عليه كما هو المفروض فضلا عن لزوم اخذ اعتبار اليد
في صدق المدعى عليه على ذي اليد مبني على عموم الاصل في القول بكون المدار في الانكار على موافقة

وفي كلام المحقق [illegible]

الاصل للقاعدة المثبتة ومع ما ذكر مقتضى تلك الرواية تعاهد كون اليد موجبة لصدق المدعي
عليه على ذي اليد بحيث علم به ابو بكر ومن المقطوع به عدم تعاهد كون اليد بنفسها موجبة لصدق المدعي
عليه على ذي اليد بحيث علم به ابو بكر اذ التعاهد المذكور لا مدفع فيه من ثبوت اعتبار اليد وكون اليد
موجبة لصدق المدعي عليه في زمان النبي صلى الله عليه وآله ومن المقطوع به عدمه ولا اقل من الشك اذ التمسك بتلك
الرواية على كون اليد موجبة لصدق المدعي عليه على ذي اليد انما يتم لو تم التعاهد المذكور فلو
لو تم التعاهد المذكور لا يتم التمسك المذكور وبما مر يظهر الحال فيما لو تعارض اليد والبينة على
الوقف او تعارض اليد والبينة في باب المتولي للموقوف ان قلنا بكلا ان اليد على ولاية ذي اليد لكن
يختلف الامر في الصورتين المذكورتين مع ما نقول بامكان مطابقة اليد والبينة في الواقع فيما مر
لامكان ثبوت الكلية السابقة وتحقق الانتقال الى ذي اليد دون الصورتين المذكورتين وكون تعارض
البينة لليد فيما مر بتوسط الاستصحاب بخلاف الصورتين المذكورتين فان التعارض فيهما بين اليد
والبينة بلا واسطة وايضا لا يتاتى في الصورتين المذكورتين ما استدل به على تقديم اليد من الوجهين
المتقدمين المبني احدهما على ترجيح ما دل على اعتبار اليد على اخبار اليقين والمبني الآخر منهما على عدم
منافاة اليد مع البينة **المقام الثاني** فيما لو كان الحاكم عالما بسبق الملكية لغير ذي اليد
فنقول انه بناء على تقديم اليد في العنوان السابق لا محيص هنا عن تقديم اليد واما بناء على تقديم البينة
في العنوان السابق فيبتني الامر هنا على حجية علم الحاكم فعلى القول بالحجية لا بد من القول للحاكم الا انه لا يتم الا
بلحاظ الاستصحاب واما بناء على عدم الحجية فلا بد من تقديم اليد الا ان يقال انه بناء على حجية علم الحاكم لا
هنا من تقديم اليد لان الكلام في حجية علم الحاكم انما هو فيما لو كان علم الحاكم متعلقا بالمراد بالفعل كما
لو تعلق بالملكية فعلا وفيما نحن فيه علم الحاكم متعلق بالملكية السابقة والجزء الاخير من العلة التامة المثبت
للحكم انما هو الاستصحاب والاستصحاب خارج عن مثبتات الحكم وهي محصورة فالعمل بالاستصحاب في
الباب خلافا للاجماع لكن يمكن ان يقال ان مثبتات الحكم غير محصورة والمحصور انما هو اقسام الشهادة
المثبتة للحكم ومقتضى حجية علم الحاكم وحجية الاستصحاب جواز الحكم بالملكية السابقة لحجية ما يترتب
على الحجة نظير انه لو شك المستطيع في دينه فيدفع الدين باصل البراءة ويتاتى وجوب الحج وان كان اصل
البراءة دليلا على النفي لحجية ما يترتب على الحجة وان يتطرق الكلام على ذلك بان اصل البراءة انما يوجب

تحقيق

في تعارض اليد والبينة على التوقف او التقديم للبينة المتعلق بالموقوف

فيما لو كان علم الحاكم بسبق الملكية لغير ذي اليد

تحقق الموضوع واما المثبت لوجوب الحج انما هو ما دل على وجوب الحج على المستطيع من الكتاب والسنة
فليس دليل النفي موجبا لثبوت الحكم من باب حجية ما يترتب على الحجة فجواز الحكم في المقام على حسب الاستصحاب
وان كان خارجا عن مورد كلماتهم لكنه غير مخالف لكلماتهم كيف لا والقول بتقديم الاستصحاب في
العنوان السابق معروف ثم لم يعلم احد بالقدح فيه بكون العمل بالاستصحاب خلافا للاجماع والمدار في
عدم اعتبار ما لم يذكر في كلماتهم على المخالفة لكلماتهم لا على مجرد الخروج عنها وعدم الذكر فيها لكن
نقول ان مقتضى مفهوم البينة على المدعي واليمين على من انكر من باب مفهوم البيان انحصار مثبت الدعوى
في البينة فيخرج علم الحاكم عن المفهوم فيبقى الباقي فيقتضي المفهوم المشار اليه عدم اعتبار الاستصحاب
في الباب في اثبات الدعوى اللهم الا ان يقال ان قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وارد مورد
الاجمال نظير اطلاقات الكتاب في الاطلاقات الواردة في اتمهات المعاملات لا عتبار سائر اقسام الشهادة
اذ البينة ظاهرة في شهادة العدلين لو لم تكن حقيقة فيكشف عن عدم اعتبار شهادة العدلين في
غير مورد النزاع بناء على عموم حجية البينة الا ان يقال ان ظاهر الحديث اعتبار البينة في اثبات المال في
مقام النزاع فاعتبار سائر اقسام الشهادة في اثبات المال او غيره في غير مورد النزاع لا يكشف عن
عدم النزاع وكذا اعتبار البينة في غير مورد النزاع لا يكشف عن ورود الحديث مورد الاجمال
الا ان يقال ان الحديث المشار اليه من النبويات واكثر من الوصوليات وهي بالوجود مورد الاجمال
الا ان يقال يلحق المشكوك فيه بالغالب ومن هذا ان ما لم يثبت فيه كثرة التقييد من اطلاقات الكتاب
محكوم بالورود مورد الاجمال حملا للمشكوك فيه على الغالب ويمكن ان يقال ان مقتضى مفهوم تعريف
المبتدأ انحصار مثبت الدعوى في البينة فيقتضي المفهوم عدم اعتبار الاستصحاب في اثبات
الدعوى لكنه يندفع بان مقتضى مفهوم تعريف المبتدأ انحصار ما يثبت الدعوى في مقام النزاع
في البينة اي عدم اطراده في المنكر لا اختصاص المدعي بالبينة حتى ينحصر ما يثبت الدعوى في البينة اذ
تعريف المبتدأ انما يفيد انحصار المبتدأ في الخبر لا انحصار الخبر في المبتدأ مثلا الامير زيد انما
يقتضي انحصاص الامارة بزيد لا اختصاص زيد بالامارة وانما نشترط انحصار ما يثبت الدعوى في
البينة بعدم اطراده في المنكر لظهور قوله اليمين على من انكر في كون الغرض في البينة بالاضافة الى المنكر
كما لو قيل البينة على المدعي لا على من انكر وان امكن القول في مثل المنطوق بانه لا ينطلق عنه بعدم

في تعارض اليد والاستصحاب

دلالته على كون الغصب اضافيا بخلاف ما لو قيل المنطلق زيد لا عمرو ومن ذلك علم عموم المفهوم في
الاخير بل في الاول لابتناء الدلالة على الحصر على عموم المفهوم وعلى اي حال فالورود مورد الاجمال لا
لا يوجب جواز الحكم بالملكية لغير ذي اليد بل لا جزم به سواء قلنا بكون الشك في حجية حكم الحاكم او
وجوب اطاعته مع فرض استناد حكم الحاكم الى الاستصحاب المبني على علم الحاكم

المقام الثالث

فيما لو اعترف ذو اليد بالملكية السابقة

فيما لو اعترف ذو اليد عند الحاكم بسبق ملكية المدعى به للمدعي وقد اختلف فيه على قولين ثم مقتضى صريح
بعض اذ يؤخذ باقرار ذي اليد ويحكم بازالة يده وجعل المدعي يده لسابقيته للمدعي الى ان يجيء بالبينة على
الانتقال اليه قال العلامة في القواعد كما ياتي ولو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس انتزع من يده
وقال ايضا ولو قامت البينة على الداخل فادعى الشراء من المدعي او تملك العين فادعى الابراء فان كانت
البينة حاضرة قبل بعد اثبات اليد على العين وان كانت غائبة طولب في الوقت بالتسليم ثم اذا اقام
بينته دفع له وفي التنقيح لو شهدت بينة الخارج وبينة للداخل بالشراء من الخارج فلا تعارض فيعمل ببينته
نعم يزال يده قبل اقامتها لو كانت غائبة كما قال في المسالك في هبة العين وكما يؤمر مدعي الابراء بتسليم الدين
ثم يثبت الابراء وكذا لو كانت البينة حاضرة بعد قبل اذا لزم الشهادة التسليم قوله يزال يده قبل اقامتها
الظاهر بل بلا اشكال رجوع الضمير المذكر الى الداخل الذي يدعي الشراء من الخارج فالبينة تما تقام
على الشراء من الخارج فالمرجع الى الاقرار بالملكية السابقة ويشهد له التشبيه في قوله كما يزال يد مدعي هبة
العين وكذا التشبيه في قوله كما يؤمر مدعي الابراء بتسليم الدين ثم يثبت الابراء وعن الشهيد في التمهيد
تارة انه لو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس انتزع من يده ففي الانتزاع قولان لا يؤخذ به كما لو قامت
البينة بانه كان ملكه بالامس فان المذهب انه لا يؤخذ به كما لو شهدت البينة بانه اقر بانه
ملكه امس واخرى انه لو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس قبل لا يؤخذ به وعن الفاضل الهندي
التفصيل بين العين والدين فالزم في الاول بالاقرار على العمل بما يحكم بازالة اليد بعد تسليمه للمدعي
الى ان تقوم البينة على الابراء تمسكا بانه اعترف باشتغال ذمته فيجري الاستصحاب فيقتضي البقاء
الى ان يثبت خلافه لم يوجد ما يقتضي ... فالظاهر خلافه فيبنى العمل باليد على الشك
تمسكا بان البينة لا تصلح لمعارضة اليد الا ... والاقرار فكما يحكم لليد على الملكية الان
لو كانت ثابتة بالبينة فكذا الحال لو كانت الملكية السابقة ثابتة بالاقرار وفي الكفاية في كلامهم

الملكية السابقة

القطع بان صاحب اليد لو اقر امس بان الملك له او شهدت البينة باقراره امس او اقر بان هذا له امس حفظ
بعد وفي اطلاق الحكم بذلك اشكال نعم لو اقر بانه غصبه امس من زيد او قامت البينة على ذلك او اخر بذلك
امس لم ينفع اليد الحالية اذ قد ثبت بالاقرار او البينة انما ثبت علية عدوانية فيستصحب ذلك حتى
يثبت خلافه وفي حكم الغصب فيما ذكرناه الاستعارة والاستيجار ونحوها فصل بعض الاعلام بين ما لو
اعترف ذو اليد قبل المرافعة عند الحاكم او عند البينة بان المدعى به للمدعي بالفعل او بعبارة اخرى
اعترف ذو اليد قبل المرافعة عند الحاكم او عند البينة حال التصرف بكون المدعى به ملكا للمدعي حال
التصرف بكون حال التصرف ظرفا للكل من الاعتراف والملكية للمدعي وما لو اعترف قبل المرافعة او بعدها
عند الحاكم او عند البينة بكون المدعى به ملكا للمدعي في السابق بتقديم الاقرار على الاول تمسكا
بانه ثبت باقراره ان يده مستعيرة او مستاجرة ونحوهما الاصل بقاؤها الى ان يثبت المخرج ولم يثبت
لعدم شمول ما دل على اعتبار اليد لهذه الصورة ولا اقل من الشك في الشمول وعلى الثاني بتقديم
اليد على الثاني تمسكا بما تقدم من الاستدلال به على تقديم اليد في تعارض البينة واليد اقول ان
الاعتراف بالملكية السابقة اما ان يكون عند الحاكم او عند البينة قبل المرافعة او في حال المرافعة
وعلى التقادير اما ان يكون دعوى الانتقال على وجه الاجمال او مع ذكر السبب نظير الاقسام المذكورة
بعينه في باب التنازع في الدين مع الاعتراف باشتغال الذمة سابقا والاداء بعده وعلى اي حال لا
اشكال في القول بالتقديم الاخذ بالاقرار في المقام على القول بتقديم البينة في تعارض اليد والبينة
وانما الاشكال في جواز القول بتقديم اليد على الاقرار بتقديم اليد في تعارض البينة فمقتضى كلام
جماعة كما يظهر من الشرائع القول بتقديم الاقرار مع القول بتقديم اليد في تعارض اليد والبينة ثم مقتضى
كلام جماعة كما يظهر من الشرائع وربما يقتضيه بعض كلمات العلامة في القواعد ان الفرق بين الاقرار والبينة على
جريان الاستصحاب في باب البينة لعدم ثبوت الملكية السابقة بالبينة لابتنائها على اليد وهي غير
مفيدة للملكية السابقة بخلاف الاقرار فانه لو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس انتزع من يده لانه
مخبر عن تحقيق فيستصحب بخلاف الشاهد فانه مخبر عن تخمين والظاهر ان الغرض ان المدار في الاقرار على
الاخبار واما الشهادة فالمدار فيها على الاستناد الى الظن لابتنائها على اليد المفيدة للظن والمراد
الى القطع في اعتبار اليد في افادة الملكية السابقة واما احتمال كون الغرض القطع في اعتبار البينة

في تعارض اليد والاستصحاب

تغير منطرق في المقام بخلاف ما تقدم من الشيخ في الخلاف من دعوى عدم ثبوت الملكية السابقة في
تعارض اليد والبينة فانه يحتمل فيه كون الغرض القدح في اعتبار البينة الا انه بعيد بل الظاهر كون
الغرض القدح في اعتبار اليد لكنه يضعف بان الاظهر وان كان عدم شمول ما دل على اعتبار اليد لليد
السابقة المنقلبة الى يد اخرى ولا سيما بملاحظة التعليل باختلال النظام وعدم قيام سوق
لاهل الاسلام لكن نقابل عدم اعتبار اليد بانتفائها على البحثين فيقتضي عدم اعتبار اليد بالفعل مع
ان ما دل على اعتبار اليد لو كان شاملا لليد السابقة فالمدار على التعبد لا البحثين على ان مقتضى
العبارة المذكورة ان الاقرار مبني على العلم والشهادة مبنية على الظن كما ترى لكن الاقرار وان كان مبنيا
على العلم لكنه مفيد للظن كالشهادة فلا فرق بين الشهادة واليد غاية الامر ان يقال بكون الظن الحاصل
من الشهادة اضعف من الظن الحاصل من الاقرار لكن لا عبرة بالظن الحاصل من الشهادة او الاقرار بناء
على كون المدار فيهما على التعبد وقد حررنا الكلام في باب اشتراط اعتبار الشهادة بالظن وعدمه في
الاصول مع ان التعدد في الشهادة يوجب جبر ضعف الظن الحاصل منها فيتساوى الظن الحاصل من
الشهادة للظن الحاصل بالاقرار مضافا الى عدم جريان ما ذكره في صورة الشهادة بالملكية مستند
الى اليد وهي مفيدة للظن فالشهادة مبنية على الظن بالملكية سواء كان المشهود به هو اليد
او الملكية بل عدم جريان ما ذكره في صورة الشهادة بالاولى لليد لابتنائها على العلم باليد الا ان
يقال انه لا يكفي العلم باليد بنفسها بل المدار على افادة اليد الملكية وهي ظنية فضلا عن ان مقتضى
تعليم البينة فيما لو شهد بالملكية فالا ادعى ان الام لا مع ... قال بتعليم اليد في التفصيل المنقول
مشعرا بالجهالة لا ينبغي القول بلزوم الاخذ بالاقرار من القول بتقديم البينة في تعارض اليد والبينة
او الفرق بين الشهادة بالملكية والشهادة ببعض اقسام الملكية والشهادة باليد او القول باستناد
الشهادة بالملكية الى اليد فلا يثبت الملكية السابقة سواء كان مفاد الشهادة هو اليد او الملكية
المفروض استنادها الى اليد لكن لا فرق بين الاقرار والشهادة وكذا لا فرق بين الشهادة بالملكية و
الشهادة باليد بناء على اعتبار اليد السابقة المنقلبة الى يد اخرى نعم الظاهر استناد الشهادة بالملكية
السابقة الى اليد وما دل على اعتبار اليد غير شامل لليد السابقة كما سبق فكل من الشهادة والاقرار يوجب
تحقق الموضوع الاستصحاب فلو كان الاستصحاب حجة في الباب فلا فرق بينهما ولو كان ثبوت الحكم في الزمان

السابق

الملكية السابقة

السابق بالشهادة او اليد ومع ذلك كلامهم مبني على الاشتباه بين مقام الحجية ومقام المرافعة و
الا فلا بد من ارادة الامر بدار مضافا الى ان مقتضى المنكر هو على القول بكون المدار على السكوت عند التكلم
او كون المدار على العرف لا بد من ... البينة من غير ذي اليد ووجوب اليمين على ذي اليد لا احكام
تتبع الاسامي ولا ينقلب مدعي المنكر على ذي اليد بالاقرار فلا اشكال في ... بان ضعف القول الاول
واما ما ذكره في الكفاية فالظاهر ان المقصود من الاشكال في اطلاق الحكم بتقديم البينة في الفرض
الثالث من باب سلب العموم انما هو تسليم تقديم البينة فيما لو ضم الى المضامين الثلاثة المذكورة في
الفرض الثالث على سبيل اللف والنشر المرتب المضامين الثلاثة بعد الاستناد الى ... فيقول ... من
فرع المطلوع مبني على ... ولا يكون فرعا جديدا وعلى اي حال ان قال بحجية الاستصحاب في الباب فكما
يتاتى استصحاب الغصبية فكذا يتاتى استصحاب الملكية وان قال بعدم حجية الاستصحاب فكما لا يتاتى
حجية استصحاب الملكية فكذا لا يتاتى استصحاب الغصبية بحيث ان الشك في وجود الرافع للملكية
للخارج والغصبية التي ... الثانية لازمة للاولى من باب اللازم الاخص لامكان الاستعارة
مثلا فما فع الارث ... الاختلاف الاستصحاب في الحجية وبما ذكر يظهر حال عدم اختلاف
الاستصحاب في الجريان بالنسبة الى الملكية والغصبية ويمكن ان يقال ان ما دل على اعتبار اليد
لا يشمل اليد المسبوقة بالغصبية والاستصحاب خال عن المعارض في صورة الاعتراف بالغصبية
بخلاف صورة الاعتراف بالملكية فان اليد مقدمة فيها على الاستصحاب لكن نقول انه لا نقول
باعتبار اليد راسا ويمكن ان يقال انه لو كان الاقرار بالملكية موجبا للانتقال لم يتقوى بحكم الاستصحاب
فلا فرق في حجية الاستصحاب بين ثبوت الملكية في الزمان السابق بالاقرار بالنسبة الى الشخص الخاص
وثبوتها بالعلم في الجملة اي ثبوتها علما لكن بالنسبة الى بعض الاشخاص على وجه الاجمال كما في
المقطوع بكون ما في يد ذي اليد في اغلب الموارد بل في عموم الموارد ملكا للغير في السابق فمن يقول
بتقديم الاستصحاب في تعارض البينة واليد لا بد له من القول به الا في صورة الاعتراف بالملكية
السابقة لكن نقول اولا ان الظاهر انه لا خلاف في البناء على الملكية في باب اليد مع عدم التعارض
فعدم اعتبار الاستصحاب في موارد عدم النزاع لا ينافي الاعتبار في موارد النزاع وثانيا ان الاعتراف
بسبق الغصبية ... لا يوجب اختلاف عنوان المدعي والمنكر ولا شك في كون ذي اليد منكرا بناء على

كون

كون المدار في المدعي والمنكر على السكوت عند السكوت او كون المدار على العرف فالاعتراف بالغصب
كالحجر في جنب الانسان فلابد للخارج من اقامة البينة ولو اعترف ذو اليد بسبق الغصبية وبعد هذا
اقول انه ظاهر الاشكال في اطلاق ما قطع به في كلامهم من تقديم اليد في غير مورد تقديم الاستصحاب
مع انه لا يقول باعتبار اليد الا ان يقال انه لا يقول باعتبار اليد في الدلالة على الملكية لكنه لا ينافي
تقديم اليد مع اليمين باعتبار كون ذي اليد منكرا من باب كون الخارج مدعيا قضية السكوت عند
سكوته لكنك خبير بان هذا المقال خلاف الظاهر اذ قيل الآن ان عدم اعتبار الاستصحاب لا يستلزم
القول باعتبار اليد فلعله يقول بلزوم الاصلاح لكنك خبير بان هذا المقال ايضا خلاف الظاهر و
بعد هذا اقول انه لو اقر بانه غصبه ممن من قبله لا يتاتى استصحاب الغصبية الا على فرض عدم دعوى
تخلل الملكية للمدعى عليه بين الغصبية السابقة والملكية المدعاة حال النزاع الا ان يقال ان المفروض
دعوى شمول ما دل على اعتبار اليد للصورة الاولى فيتجه التمسك بالاستصحاب في الباب ومع هذا
المدار في الصورة الاولى على الاعتراف بعدم اعتبار التصرف المحقق حال النزاع في ابتدائه ولا
ريب في عدم شمول ما دل على اعتبار اليد بين ما لو كان الاعتراف بعدم اعتبار التصرف بالفعل فيما
لو كان الاعتراف بعدم اعتبار التصرف في السابق مع فرض عدم انقطاع التصرف بتخلل تصرف المدعي
بين تصرف المدعى عليه في السابق وتصرفه حال النزاع اذ المدار في عدم الشمول على عدم ثبوت اعتبار
التصرف في ابتدائه ولا مدخلية لفعلية عدم الاعتبار بالخصوص في عدم الشمول فكان المناسب
التفصيل بين ما لو اعترف بعدم اعتبار التصرف بالفعل قبل النزاع او في السابق حال النزاع و
ما لو اعترف بالملكية السابقة فيرجع الامر الى ما جرى عليه في الكفاية ومع هذا اختلاف الحكم من
مطالبة البينة وتوجه اليمين انما يتاتى باختلاف الموضوع وعلى هذا المنوال الحال في عموم الموارد
كيف ولا مجال لاختلاف الحكم بدون اختلاف الموضوع ولا يختلف الموضوع في المقام بناء على كون المدار
في المدعي والمنكر على السكوت عند السكوت او كون المدار على العرف كما جرى عليه المفصل باختلاف
فهم اهل العرف في غاية ما دل على اعتبار اليد عن ان يتاتى انقلاب الدعوى واختلاف الحكم ومع
ما ذكر نقول ان الشك في شمول ما دل على اعتبار اليد لا يكفي في جواز العمل باخبار اليقين في تقديم
الاستصحاب في الصورة الاولى كما هو مقتضى قوله لا اقل من الشك في الشمول فيتجه الكفاية نزع

الظن

الملكية السابقة

الظن بخلافه او الدليل عن المعارض في صحة التمسك به مع ان الشك في شمول ما دل على اعتبار اليد يستلزم
الشك في شمول اخبار اليقين حيث ان الشك في احد النقيضين او الضدين يستلزم الشك في الآخر
وان قلنا انه انما يتم بناء على اعتبار الظن الشخصي دون اعتبار الظن النوعي فكما ان اعتبار الظن النوعي
انما يتاتى في باب الفاظ الحقيقي او في باب السند لكن في خصوص الخبر الصحيح وما نحن فيه لا يرتبط بشيء
من الامرين لكون الشك حينئذ في معارضة احد الدليلين للآخر واين هذا من مورد اعتبار الظن النوعي
على القول به ويمكن ان يقال انه بناء على اعتبار الظن النوعي يستحكم التعارض الا ان البناء على ما يقتضيه
الوضع لكنه قد يدفع بانه بناء على اعتبار الظن النوعي لا يعمل بما يقتضيه الوضع في صورة الشك في
شمول الاطلاق كما حررناه في محله وبما ذكر يظهر ضعف ما جرى عليه في كشف اللثام من عدم انقلاب
الدعوى لو كان الدعوى في العين واعترف ذو اليد بالملكية السابقة دون ما لو كان الدعوى
في الدين واعترف المنكر بسبق الاشتغال لحجية الاستصحاب في الباب بالاعتراف بسبق الاشتغال
فلابد من اقامة البينة على الاداء بخلاف ما لو كان الدعوى في العين فان الاستصحاب فيه معارض
بما يقدم عليه اعني اليد حيث انه قد ادعى عدم انقلاب الدعوى فيما لو كان الدعوى
في العين لعدم اختلاف حال اليد من حيث التقدم على الاستصحاب بين ما لو كان ابتداء مجرى
الاستصحاب بواسطة الشهادة او اليد لكن الاجود دعوى عدم اختلاف المدعي والمنكر بناء
على كون المدار فيهما على السكوت عند السكوت او كون المدار على العرف ومع هذا نقول انه لو كان
الدعوى متعلقة بالدين فلا يختلف المدعي والمنكر ايضا بناء على كون المدار فيهما على السكوت
عند السكوت او كون المدار على العرف فعلى المنكر يتوجه اليمين ولو اعترف بسبق الاشتغال
ولا ينقلب الوظيفة بلزوم اقامة البينة لكن نقول ايضا في الاشكال من جهة انه نفى في كشف اللثام
الخلاف في انقلاب الدعوى ولزوم اقامة البينة على الاداء لكن لا دليل لي عليه الا الفتاوى فالباه

تنبيهات الاول انه ربما يتوهم عدم كفاية الشهادة على كون الخارج مالكا ولزوم كون
الشهادة على كون ذي اليد غاصبا بناء على تقديم ذي اليد وليس بشيء اذ المدار في الشهادة على
مطابقتها لدعوى المدعي ودعوى الخارج انما هي كونه مالكا لا كون ذي اليد غاصبا الا
لكونه مالكا والا فلو امكن تخلل الواسطة بين كون الخارج مالكا وكون ذي اليد غاصبا لما انضائق

عند الخارج

في تعارض اليد والاستصحاب

عند الخارج فيكفي الشهادة على كون الخارج مالكا بل الشهادة على كون ذي اليد غاصبا لانه يثبت
مدعى الخارج لامكان كون العين ملكا لثالث فلا يثبت كون الخارج مالكا الا بانضمام الفراغ عن عدم
تخلل الواسطة واعتبار الشهادة حتى في صورة عدم كفايتها بنفسها غير ثابت **الثاني** انه ربما يتوهم
جواز المسابقة الى ادعاء منفعة العين وجعل دعوى العين في عهدة الاجير وهو واضح السقوط لان
ادعاء المنفعة تابع لدعوى العين وهو في جانب الطول لا العرض بالنسبة اليها وبما ذكر يظهر الحال
لو كان العين في يد ثالث استيجارا من ذي اليد فانه لا مجال لادعاء المنفعة من الخارج مع الثالث
ولا بد من ادعاء العين مع ذي اليد وكذا الحال لو كان العين في يد ثالث صلحا مع ذي اليد مع ثبوت
الصلح فانه لا مجال لادعاء العين من الخارج مع الثالث ولا بد من ادعائها مع ذي اليد **الثالث**
انه يعجبني ان اذكر في المقام من باب المناسبة ما سئل عن المحقق القمي من انه طلق زيد زوجة عمرو بدعوى
الوكالة ثم نكحها بعد انقضاء العدة ومضى خمسة اعوام وكانت في حبالة زيد مدة مديدة وحصل لها
ولد ثم جاء عمرو وادعى ان الزوجة زوجتي وينكر الطلاق والتوكيل فيه وعجز زيد عن اثبات التوكيل فهل
يحكم بتقديم قول عمرو مع اليمين لان الاصل معه او قول زيد لان الظاهر معه من وجوه شتى منها وقوع الطلاق
منه في مجلس العلماء والعدول ومنها تمادي مدة المفارقة بين الزوجين ومنها تزويج زيد اياها في
ذلك البلد وسكوت عمرو ومضي مدة على هذا الوجه ومنها ان زيدا كان صهرا واخا لعمرو وكان يطلقها
مدافة ثم طلق بعد ان زوج زوجته وهذا امر يصير منشأ للعداوة فهل عمرو مدع وعليه البينة او زيد مدع
كذلك فاجاب المحقق المذكور بانه اقر زيد بانها كانت زوجتك وانت وكلتني في طلاقها وطلقتها ثم تزوجت
بها فهو مدع جزما لانه معترف بزوجيتها الى زمان الطلاق لعمرو ومدع للتوكيل فيه وتطليقه ولا ريب
انه يتجه عليه تعريف المدعي بانه الذي يترك لو ترك وبعبارة اخرى بانه الذي يسكت لو سكت وهو
المتبادر منه في العرف قال وقد ظهر لي ان العبارة اخرى وهي الذي كان على صدد تصحيح ايجابية او
سلبية كما هو المطابق لاداب المناظرة من تسمية المستدل مدعيا والمانع منكرا وذلك لانه يثبت
باقراره زوجيتها فاذا ترك دعوى الطلاق التوكيلي فيترك وبقي مقتضى الاقرار بحاله وكذا يصدق
عليه انه يدعي خلاف الاصل ولا يذهب عليك بعد غرابة مورد السؤال غرابته في الجواب من دعوى
صدق تعريف المدعي بانه يترك لو ترك ويسكت عنه لو سكت على من يدعي التوكيل في الطلاق حيث ان

الملكية السابقة

المدعي على التعريف المذكور وهو من يدعي عدم التوكيل بلا شبهة لان المقصود بالتعريف المذكور هو من
يريد بيده على احداث النزاع واثارة الشحناء ولا خفاء في ان احداث النزاع واثارة الشحناء انما
تقع في المقام ممن ادعى عدم التوكيل ولو قيل ان المقصود بالتعريف المذكور هو انه يترك ويسكت عنه لو
ترك الخصومة بالدعوى وسكت ولا ريب في صدقه على من يدعي التوكيل فلذلك كلا وحاشا انما المقصود
بالتعريف المذكور انه يترك ويسكت عنه لو ترك الخصومة وسكت عنها كما هو المصرح به في الشرائع
والنافع والقواعد والروضة ومع ذلك الامور المذكورة في السؤال توجب العلم بصدق من يدعي
الوكالة وان منع السائل بافادتها الظن فلا مجال في المقام للعمل بالاصل كما يظهر من كلامه مع ذلك
مقتضى اناطة كون زيد مدعيا على الاقرار بسبق زوجية عمرو وتوكيله زيدا في الطلاق وتطليقه
كون زيد من باب المنكر في صورة انتفاء الامور المذكورة وحدانا او ثنائيا او ثلاثيا سواء علم الحاكم
من الخارج بسبق الزوجية ام لا والظاهر ان جعله من باب المنكر في صورة انتفاء الامور المذكورة
من باب كون زيد من باب ذي اليد في تلك الصور وجعله من باب المدعي في الصورة المذكورة من
باب دعوى انقلاب الانكار الى الدعوى في صورة اقرار ذي اليد بسبق ملكية المدعي للمدعى به كما هو
المصير اليه من جماعة لكن نص السيد انما يدل على الملكية وان جرى بعض الاصحاب على الدلالة على
الاختصاص ولذا جرى على اصالة قول ذي اليد فيما لو وقع النزاع في الولاية للموقوف عليه فيه
في محله اللهم الا ان يدعى القطع بعدم الفرق بين الملكية والاختصاص بثبوت الاختصاص باليد
كما يثبت بها الملكية وقد تقدم ترتيب دعوى انقلاب الانكار الى الدعوى في صورة اقرار ذي
اليد بسبق الملكية ومع ذلك تعميم المدعي في تعريفه بالذي كان بصدد قضية ايجابية او سلبية
مدفوع بان المدار في صدق المدعي في اصطلاح الفقهاء على ايجاب خاص نظير ان المدار في الحكم
على ما ذكر في تعريفه على اطلاق خاص او الزام كيف لا ومن الواضح ان المدعي يختص في اصطلاح
الفقهاء بمن يثبت في مقام النزاع ولا يكفي مجرد الاثبات في اصطلاحهم ولو كان بالنسبة الى الموضوعات
العرفية او اللغوية او الاحكام الشرعية او الامور العقلية وان كان مجرد الاثبات كافيا في صدق
المدعي بالنسبة الى اصطلاح ارباب المناظرة الا ان الظاهر بل بلا اشكال اختصاص المدعي في
اصطلاح ارباب المناظرة بمن يثبت في المسائل العلمية فالتعريف عن ذلك اللهم الا ان يقال

فی تعارض الید والاستصحاب الملکیة السابقة

اقول سابع

النقل فی لسان الفقهاء فی باب المدعی وانما الامر من باب اطلاق الکلی علی الفرد ونظیر اطلاق الله
علی الباری سبحانه تعالی بناء علی کونه موضوعا للمطلق الذات المستجمع لجمیع الکمالات وکذا اطلاق الشمس
علی الجرم المخصوص بناء علی کونها موضوعة لمطلق الکوکب النهاری لکن یقول بعد تسلیم کون الله من
باب اسم الجنس او علم الجنس وکذا الشمس کما هو مقتضی ما ذکره ان کان القادر دعوی اسم الجنس فی باب
والشمس لندرة علم الجنس لا من باب التشخص والعلم الا ان الاظهر ان الاظهر فی طرف النقل فیما نکر اطلاق الکلی
علی الفرد لکن الامر فیه سهل حیث ان المفروض عدم انقلاب الامر الی التجوز فقضیة ان المفروض کون الامر من
باب اطلاق الکلی علی الفرد ومع ذلک یاتی التجرد النقل لغرض انس السامع بالفرد بحیث ینتقل السامع
الیه علی حسب الانتقال فی الحقیقة المهاجرة فالمطلوب حکم الحقیقة الثانویة اذا المدار فی الحقیقة
علی التجوز والمفروض کون الاستعمال من باب الحقیقة الا ان العمدة فی الحقیقة الثانویة انما هی من انتقال
السامع عن الحقیقة الاولیة الی الحقیقة الثانویة ولا مداخلة لارادة المتکلم فی التجرد کالتجرد فی جنب
الانسان والانقلاب المذکور موجود فی المقام وان کان الامر من باب الحقیقة الثانویة
الاولیة ومن ذلک ان الاظهر فی طرف النقل علی التسمیة علی کونه من باب
اسم الجنس او علم الجنس وکذا الحال فی الشمس بناء علی
کونهما من باب اسم الجنس ومع ذلک یغنیهم
التعرض المشار الیه للسالب
موجب للتحول
التکرم

فی التعریف فالتعریف عنه ... انما مانع ذاکها العالم

رسالة في تعارض الاستصحاب واصالة صحة العقود من تصانيف فخر العلماء الاجلة وافقه الفقهاء البررة وحيد عصره وفريد دهره الاوحد الزكي ابو المعالي

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد فهذه كلمات في تعارض الاستصحاب واصالة صحة العقود وقد جرى فيه الكلام في الاصول في سوابق الايام لكن لما جرى المذاكرة في الحال الى الحال في تلك المقال فاحببت تحقيق شرح الحال لضبط ما يتحصل من تجوال الخيال ثاني في ذلك من عموم النفع والجدوى وكثرة الابتلاء والبلوى مع ما فيه من خفاء المسئلة اختفاء المدرك لها وان اشتهر في الباب بين الاصحاب ما يطرق اليه الشك فعزمت الارتياب على الله التوكل وبه الاعتصام في جميع الابواب **مقدمة** قد اختلف كلمات الفقهاء في تعريف المدعي باختلافها يختلف تعريف المنكر فعن صاحب الشرائع والنافع واللمعة والروضة بانه الذي يترك لو ترك الخصومة وفي الرياض لعله المشهور بل نسبه بعض الى المشهور وقيل انه من يدعي خلاف الاصل او امرا خفيا كما نقله في الشرائع والنافع عن القائل وفسر في الرياض الامر الخفي بخلاف الظاهر وهو مقتضى ما يأتي من المسالك ونسبه بعض اصحابنا الامر الخفي بما كان منافيا للظاهر الشرعي لكن التقييد بالشرعي ليس بشيء وقيل انه من يدعي خلاف الاصل او الظاهر كما نقله في الروضة عن القائل والظاهر اتحاد القائل بهذا القول بالقول السابق عليه وفي المعرضين اما للتقسيم او للترديد في القواعد المدعي هو الذي من يترك لو ترك او من يدعي خلاف الاصل او الظاهر كما ولفظة او اما ان تكون اولا وثانيا للتقسيم فالمرجع الى دعوى صدق المدعي على مصاديق ثلثة او لا تكون

في تعريف المدعي والمنكر

اولا

اولا وثانيا للترديد فالمرجع الى التوقف بين مصاديق ثلثة او تكون اولا للتقسيم وثانيا للترديد وعكسه غير معقول للزوم العلم بالفرع مع الشك في الاصل وعن الشهيد في القواعد انه من يترك لو ترك او يدعي خلاف الظاهر ولفظة او اما للتقسيم او للترديد وظاهر الشرائع والنافع اختصاص القول في القولين المذكورين فيهما وبه صرح العميدي في شرح القواعد نقلا كما عن التنقيح بل المصرح به نقلا اختلاف القول الغير على ما بالنفي وظاهر المتعين ايضا اختصاص القول في القولين المذكورين فيهما وصرح به المسالك كما عن بعض من تقدم وجماعة ممن تاخر كون الاقوال في المقام ثلثة اعني القول بكونه من يترك لو ترك الخصومة والقول بكونه من يدعي خلاف الاصل والقول بكونه من يدعي امرا خفيا خلاف الظاهر وجرى جماعة من الاواخر على كون المدار على العرف وقال المحقق القمي في الجواب عن بعض السؤالات فقد يظهر لي ان للعبارة عبارة اخرى وهو الذي كان على صدد اثبات قضية ايجابية او سلبية كما هو المطابق لطريقة ارباب المناظرة من تسمية المستدل مدعيا والمانع منكرا ولعله ماخوذ مما ذكره في المجمع في مادة دعا في قوله في الحديث البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه والمراد بالمدعي على ما يفهم من الحديث من يكون في مقام اثبات قضية على غيره ومن المدعى عليه المانع منه للذي هو المعبر عنه بالمنكر لكن الماخوذ في الحديث اليمين على من انكر لا المدعى عليه كما هو مقتضى ما ذكر من عبارة المجمع نعم تخصيص القضية فيه بالاثبات الخالي من تعميمها للنفي في كلام المحقق المشار اليه لاختصاص المدعي المبحوث عن احكامه في كتاب القضاء بمن يدعي الاثبات وان كان المدعي في لسان ارباب المناظرة اعم ممن يأتي بقضية سلبية فالتعميم المشار اليه يستلزم دخول المنكر في المدعي وينافي غرضنا الكلام والظاهر ان المقصود بالاصل في المقام انما هو اصل العدم او مطلق الاصل النافي فلا يعم مطلق القاعدة العقلية ولو كان مفادها الاثبات كاصالة الصحة نعم المسلم والظاهر ان المدار في موافقة الاصل على الصورة الوحدانية اي موافقة الاصل في جانب احد الطرفين دون الاخر ولا يشمل صورة تعارض الاصل من الجانبين مع تسليم احد الاصلين على الاخر بما يقتضي ما ذكر في اجتماع المصاديق الثلثة فيما اذا طالب زيد عمروا بدين في ذمته او عين في يده فانكر عمرو حيث ان زيدا لو سكت سكت فيخالف قوله الاصل لان الاصل برائة ذمة عمرو عن الدين وعدم تعلق حق زيد بالعين ويخالف قوله الظاهر لان الظاهر برائة ذمة عمرو وعمرو لا يترك لو ترك ويوافق قوله الاصل والظاهر فهو منكر وعمرو مدعى عليه مطلقا كون البرائة مظنونة مضافا الى حجية

في بيان ما هو المعتبر

وفيه فصول الفصل الاول في اصالة الصحة

في ان المدار في موافقة الاصل على صورة عدم تعارض الاصلين

فيما يقتضيه بعض

اصل

في تعارض الاستصحاب

الاصل البراءة من باب التعبد وقد ادعى صاحب المعالم ايضا في الدليل الرابع الذي استدل به على حجية خبر الواحد ان الظن بالبراءة في نفس الاحكام بل مقتضى كلامه كون اعتبار اصل البراءة بواسطة عدم الظفر بالدليل على التكليف افادة الظن لكن لا شك ان بناء عمرو في الفرض المذكور لا تكون مظنونة نعم يحصل الظن بالبراءة في نفس الاحكام بواسطة عدم الظفر بالدليل على التكليف بعد الفحص لو لم نقل باختصاص حصول الظن ببعض الاحيان وربما يرشد تعليل تجاه القول بنفي للاصل فيما لو طالب بدعوى عينا في يد عمرو في الفرض المذكور الى عدم اختصاص الاصل في المقام باصل البراءة لكن لا اختفاء في ان اصالة عدم تعلق حق بغير المعين في يد عمرو معارضة بالمثل الا ان يقال انه يقدم دلالة اليد على الملكية على اصالة عدم تعلق حق ذي اليد بالعين والظاهر قد يطلق في مقابل الباطن وهو معروف وقد يطلق في مقابل المعلوم وهو الظاهر من الظاهر في كلمات الفقهاء والاصوليين فالظاهر من الظاهر فيما نقله صاحب الروضة من القول الثاني واختاره في القواعد والتذكرة من القول الثلاثي انما هو المظنون وربما يرشد اليه ما ذكر في بيان اجتماع المتضادين الثلاثة من الغرض المتقدم من الظن ببناء عمرو لكن يمكن ان يكون المقصود بالظاهر هو خلاف الخفي كما هو الحال في تفسير الخفي بخلاف الظاهر في الرياض كما ربما اخذ الامر الخفي في القول الثاني ويرشد الى كون المقصود بخلاف الظاهر في القول الثالث هو الامر الخفي بناء على اتحاد القولين بل ربما يرشد للثاني كون المقصود بالظاهر في القول الرابع هو الامر الخفي فلا يرد على اي حال اختلاف النسبة الى القول الثاني كما يظهر مما مر في الشرائع والنافع حيث عبر بالامر الخفي وفي الروضة حيث عبر بخلاف الظاهر وهذا مساوقة مع الامر الخفي بكون المراد بالظاهر ما يقابل المستور لكن بناء على كون المقصود بالخفي المستور لا العقيق بالظاهر من الظاهر في ذلك المظنون قضية ما سمعت في الغرض من خلاف الظاهر الموهوم ويقضيه ما ذكر في اجتماع المتضادين الثلاثة مما مر من عمرو وخفاء الشيء لا ينافي حركة الظن به فالامر الخفي يمكن ان يكون مظنونا في القول الثلاثي اعني ما في القواعد والتذكرة حيث عبر بخلاف الظاهر الظاهر فيتكون الغرض الموهوم ويمكن ان يكون الغرض الامر الخفي وبالجملة فالاظهر القول الاخير حيث ان اللفظ المأخوذ في تعليق الحكم الشرعي عليه لا بد فيه من الرجوع الى اللغة لو لم يطرق عليه معنى جديد عرفا او شرعا اما لو تطرق عليه معنى جديد عرفا او شرعا فلا بد من الرجوع الى العرف او الشرع واعتبار العرف

هنا

واصالة الصحة العقود

هنا من باب الموضوع بخلاف ما لو لم يتطرق المعنى الجديد على اللفظ فانه قد يرجع فيه الى العرف كما لو كان معنى اللفظ غير معلوم لكونه نقلا للغة بل كان مشكوكا ومحالا الى العرف كما يتفق كثيرا في القاموس حيث يقول معروف لكن اعتبار العرف هنا من باب المرآتية وهيهنا لم يذكر المدعي والمنكر في اللغة معنى فيناسب الرجوع اليه في المقام فلا بد في معنى المدعي والمنكر من الرجوع الى العرف ولو من باب المرآتية ثم يتطرق على المنكر معنى العرف بلا شبهة فالرجوع في معنى المنكر الى العرف ولو من باب المرآتية بلا مراء واما المدعي فربما يتوهم تجدد معنى عرفي له قضية ان الادعاء والدعوة لغة بمعنى الطلب ولا يناسب استعمالها في الادعاء الا ان الاظهر ان معنى لغة يخالف معنى الادعاء والدعوة بناء على كون الاوضاع في المصادر والمشتقات والافعال سواء كان كل منها مجردا او مزيدا شخصية نعم بناء على كون الاوضاع المشار اليها نوعية يتم القول بتجدد الحقيقة العرفية والظاهر اتحاد معنى المدعي والادعاء لغة كما هو الحال في غالب المصادر والمشتقات وعلى اي حال فالظاهر من الادعاء عرفا هو اثبات شخص امرا في حقه او في حق غيره كادعاء الاغلبية من الشخص في حقه او في حق غيره والظاهر بل بلا اشكال انه لا ينفك الادعاء عن الاثبات في مقام التنازع عن السكوت عند السكوت وعلى سؤال الحال للمدعي اذا عرفت ما تقدم فنقول تحقيق الكلام في المقام انه ان كان الاستصحاب المعارض لاصالة الصحة العقد بعد اعتبارها هو استصحاب عدم الانتقال بان كان الاستصحاب حكميا فيتقدم اصالة الصحة العقود بناء على تقديم الاستصحاب الوارد على المورود ويقتضيه القول بذلك ظاهر من كلمات المحققين والعلامة بل الظاهر انه المشهور ومورد هذه المعارضة انما هو ما لو شك في خلو العقد عن المانع وثمرة تقديم اصالة الصحة انما هي على تقدير عدم اعتبار اصالة عدم المانع الا فعلى تقدير اعتبارها فلا بد من البناء على عدم المانع فلا يظهر الثمرة في تقديم اصالة الصحة من باب اعتضاد الاصل بالاصل وكذا ما لو شك في اشتمال العقد على شرط من شروط الصحة مع الاغماض عن تمامية الاصل الموضوعي اعني استصحاب عدم الشرط المترتب عليه الفساد وقد جرى العلامة في حجر المجمع على تقديم استصحاب عدم الانتقال ويظهر ضعفه بما سمعت مع انه قد جرى في غير موضع ومن كتاب البيع على تقديم اصالة الصحة العقود وان كان الاستصحاب موضوعيا فالعمدة فيه ما لو كان الشك في اشتمال العقد على شرط من شروط الصحة كالبلوغ واعتبار المبيع بالرؤية او الكيل او الوزن وان امكن تطرق المعارضة فيما لو كان الشك في بعض الاجزاء كما لو شك في الايجاب بناء على كون الظاهر صحة العقد

في تحقيق الكلام في المقام

المدعي

الادعاء حال

بالاخذ

علا خطنا ان الظاهر عدم اقدام الشخص على القبول لغير المسبوق بالايجاب لكنه فرض نادر فالحق ان
الشك ان كان في البلوغ فلا يصح تصحيح العقد الا بما لاحظنا من كون الظاهر عدم اقدام الطرف المعلوم
بلوغه على ايقاع العقد مع غير البالغ وعلى تقدير صحة التصحيح ففي العقد حال البلوغ فيتساقط الاستصحابان
المتعارضان فيحكم بصحة العقد من باب اصالة الصحة فعل المسلم تعبدا على القول به ومع الجهل بتاريخ
العقد يحكم بالصحة لكون العقد محكوما بتاخره عن البلوغ بحكم الاستصحاب مضافا الى اصالة الصحة
فعل المسلم تعبدا على القول به ومع الجهل بتاريخ البلوغ يحكم بالفساد لكون البلوغ محكوما بتاخره
عن العقد بحكم الاستصحاب مع ان استصحاب عدم البلوغ موضوعي واصالة الصحة العقود حكمي فيقدم
الاستصحاب الاول على الثاني وعلى ذلك المنوال الحال كلما كان شرطه وجود حال النزاع لكن شك في
نقله على العقد وتاخره عنه او شك في تقدمه على حادث اعتبر تقدمه عليه وتاخره عنه ومنها الوقوع
النزاع في كون القبض قبل التفرق في بيع السلم او بعده بناء على اشتراط القبض في المجلس في بيع السلم
لا مما نعة القبض بعد التفرق وان كان الشك في مثل اعتبار البيع فالشك في صحة البيع ناش من الشك
في الشرط فاستصحاب عدم الشرط من باب الاصل الموضوعي واصالة الصحة العقود من باب الاصل الحكمي
فيقدم الاول على الثاني وعلى ذلك المنوال الحال كلما شك في اصل حدوث شرط فخلو اصالة الصحة
العقود عن معارضة الاستصحاب الموضوعي انما يختص بما لو كان الشك في المانع والاظهر انه يبقى انه
في المقام سواء كان الاستصحاب حكميا او موضوعيا من تشخيص المدعي والمنكر بناء على تعليلهم قوله
البينة على المدعي واليمين على من انكر فما يعارضه فما يجري في الموضوعات والاحكام كالاستصحاب
يجري في الموضوعات كاصالة الصحة العقود كما يظهر بما ياتي نعم على القول بكون المدار في المدعي على الترك
لو ترك لا بد من مطالبة البينة عنه لو سكت سكت سواء كان يدعي الصحة او الفساد بناء على كون المدار
في المدعي على دعوى ما يخالف الاصل فالظاهر ان المقصود بالاصل هو اصل البراءة او مطلق الاصل
النافي كالمرة ولا يشمل استصحاب البلوغ بل استصحاب عدم الانتقال لكون المرجع الى استصحاب الملكية
السابقة وكذا لا يشمل صورة تعارض الاصل من الجانبين فضلا عما لو تم التفصيل المذكور اختلف الاصل
بالاثبات والنفي في الجانبين في الاثبات نعم لو كان الامر في مقام الحجية دون المرافعة يتم التفصيل المذكور
نظرا الى انه لا مجال لتقديم الشك على استصحاب الملكية ولا العكس في مقام المرافعة بل لا بد من تشخيص

المدعي والمنكر وشرح الحال موكول الى ما حررناه في تعارض الاستصحاب في رسالة منفردة وقد
قد اضطربت كلمات العلامة في تعارض الاستصحاب الموضوعي واصالة الصحة العقود على القول بتعارض
اصالة الصحة كما في مواضع كثيرة والقول بتقديم الاستصحاب كما عن جامع الاشتباه فيما لو ادعى مع البائع
وقوع البيع حال الجنون حيث جرى على تقديم قول البائع مع اليمين والتوقف كما صنعه في القواعد حيث
احتمل فيما لو قال بعتك وانا صبي تقديم قول مدعي الصحة مع يمينه وتقديم قول البائع لاصالة البقاء
بل حكى بعض الاصحاب اضطراب كلمات الاصحاب في الباب خصوصا العلامة وبعض من تاخر عنه ثم ان اصالة
صحة العقود انما يبتني اعتبارها على اعتبار اصالة صحة افعال المسلمين من باب التعبد او الظهور والظاهر
ان الظهور انما هو المدار في دعوى اصالة صحة العقود بشهادة دعوى ظهور صحة العقد في كلماتهم الا
ان المقصود بالظهور اما الظهور النوعي او الظهور الشخصي كما هو الظاهر بل هو الظاهر من الظهور في
عموم الموارد اما الاول فالمرجع فيه الى التعبد لا بد من قيام دليل عليه ولا دليل عليه سوى ما تمسك به
على اصالة الصحة افعال المسلمين تعبدا وقد ابطلناه في محله فلا بد ان يستند دعوى اعتبار اصالة الصحة
العقود من باب التعبد واما الثاني فيتاتي الكلام فيه تارة موضوعا واخرى حكما اما الاول فلا مجال
لدعوى ظهور صحة العقد على الاطلاق اذ قد يكون الظاهر هو الفساد مع انه ان كان اعتبار الاستصحاب
من باب الظن فاستصحاب عدم الانتقال او استصحاب عدم التوكيل مثلا يوجب انتفاء الظن بصحة
العقد واستصحاب عدم الانتقال لا ينفك عن اصالة الصحة العقد فلا مجال لدعوى ظهور صحة العقد
في مورد من الموارد على انه قد يكون من يدعي الفساد ابلاغ العقد تقليدا لمن يقول بالصحة فلا يتم
دعوى ظهور صحة العقد في هذا المورد اللهم الا ان يقال بان مورد اصالة الصحة العقد ما لو تردد العقد
بين الصحيح عند الكل والفاسد عند الكل مضافا الى انه قد يكون العقد اقداما من غير تقليد في العقد
صحيحا وفاسدا مع الخلاف فلابد من حمل العقد على الصحيح عند الحاكم اولى من الحمل على الصحيح عند غيره ولا يكفي
الحمل على الصحيح الواقعي في التعليم ولا اعتداد للظهور مع الصحيح الواقعي فضلا عن ان تعليلهم اصالة الصحة
العقد انما هو بواسطة ظهور صحة افعال المسلمين بشهادة دعوى ظهور صحة العقد في كلماتهم كما سمعت
اذ للشرط ظهور صحة العقد الا من باب ظهور صحة افعال المسلمين انما هو ظهور الصحة عند الحاكم ولا شك
ان غاية ما يقتضيه ظهور صحة افعال المسلمين انما هي الصحة عند الفاعل في صورة اختلاف الفقهاء

في العقود وان الفساد الاحكام المتعلقة من يدعي الصحة من باب الظهور وتمسك الى ذلك بما اورد به صاحب المدا
على ما ذكره المحقق فيما لو اختلفا الزوجان فادعى احدهما وقوع العقد في حال الاحرام عالما بفساده
وانكر الآخر من ان القول قول من يدعي الاحلال ترجيحا لجانب الصحة من ان الحمل على الصحة انما يتم اذا كان
المدعي لوقوع العقد في حال الاحرام عالما بفساده اما مع جهله فلا وجه للحمل على الصحة واما الثاني
فلا دليل على اعتبار الظن بصحة العقد ولا بد من تشخيص المدعي والمنكر وان اصر المحقق القمي في حجية
الظن في الموضوع كما حررناه في الرسالة المعمولة في حجية الظن وغيرها بل جعل الخلاف في تشخيص المنكر
من باب تشخيص موارد الظن نعم بناء على كون المدار في الانكار على الظهور نعينا اذ في الجملة يتم الاستنا
الى ظهور صحة العقد كما انه بناء على اعتبار اصالة صحة العقد من باب التعبد في الى اصالة الفساد المسلمة
بكون المدار في الانكار على موافقة الاصل يتم تقديم من يدعي صحة العقد بناء على عموم تفسيرهم
الاصل في تفسير المدعي لمن يدعي خلاف الاصل الشامل لما نحن فيه بدون اختصاصه باصل البراءة او مطلق
القاعدة
الاصل الثانوي واما بناء على كون المدار في اصالة صحة العقد على الظهور والمدار في الانكار على موافقة
الاصل فلا بد هنا من تقديم من يدعي الفساد ولو على القول بتقديم الظاهر على الاصل في سائر الموارد
مثل طين الطريق وغسالة الحمام كما انه لو كان المدار في اصالة صحة العقد على التعبد كان المدار في
الانكار على الظهور فلا بد من تقديم من يدعي الفساد لو كان الظاهر في بعض الموارد فساد العقد او قيل
بظهور فساد العقد مطلقا واما بناء على كون المدار في المدعي على الترك لو ترك فالمدعي قد يكون مدعيا
للصحة وقد يكون مدعيا للفساد فقد بان ان في شمول دليل تقديم من يدعي صحة العقد فيما لو تعارض الاستصحا
الحكمي واصالة صحة العقود انما ينافي الاختلاف في معنى المدعي والمنكر ومع ذلك كله فقبل اعتبار الاستصحا
تحكما ولو مع الظن بالخلاف فلا بد من تقديم من يدعي الفساد ولو كان الظن في الموضوع حجة فيما لم يعارضه
الاستصحاب لا منافاة بين حجية الظن في الموضوع وحجية الاستصحاب مع الظن بالخلاف لرجوع الامر
الى تخصيص حجية الظن نظير عدم حجية الظن بالنجاسة ولو قيل بحجية الظن في الموضوع وعدم حجية الظن
المستند الى القياس بناء على حجية مطلق الظن الا ان يقال ان مدرك حجية الظن في الموضوع انما هو الاستقرا
والاستقراء كما يفيد الحكم فيما لا نص فيه كذا يخصص العموم ويوجب ترجيح طرح الدليل الخاص ويقدم
الخاص في الرسالة المعمولة في حجية الظن عند الكلام فيما لو كان الاستقراء في المخصصات بوجوب طرح العمو

من اصله نعم لو فرضنا ثبوت حجية الظن في الموضوع في الجملة كما لو ثبت حجيته بالاجماع فلا يثبت حجية
الظن بالخلاف في باب الاستصحاب كالظن بصحة العقد في المقام على خلاف استصحاب عدم
الانتقال ولا ينافي حجية الاستصحاب بناء على حجية الظن الشخصي قضية الشك في تخصيص اخبار
اليقين على ذلك لكن لا بد من البناء على العمل بالاستصحاب بناء على اعتبار الظن النوعي وربما
فصل المحقق الثاني في جامع المقاصد في تقديم مدعي صحة العقد بين ما لو كان الشك في بعض اركان
العقد اجزائه اي الايجاب والقبول والعوضين وما لو كان الشك بعد استكمال الاركان بان كان
الشك في الشرط او المانع بعدم جريان اصالة صحة العقود على الاول دون الثاني حيث انه حكم في كتاب
الضمان فيما لو اختلف الضامن والمضمون له فادعى الضامن وقوع الضمان في حال الصبى وادعى المضمون
له وقوع الضمان في حال الكمال بتقديم قول الضامن مستندا الى ان الاصل براءة الذمة فليستصحب
وكذا الاصل عدم البلوغ وليس لمدعي الاهلية للضمان حين وقوعه وهو المضمون له اصل يستند
اليه ولا ظاهر يرجع اليه يكون معارضا للاصلين السابقين فان ورد الاشكال بان للمضمون له اصالة
الصحة في العقود وظاهر حال البالغ انه لا يتصرف باطلا فاجاب بان الاصل في العقود الصحة بعد
استكمال اركانها ليتحقق وجود العقد اما قبله فلا وجود له فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو
الحر او العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد وكذا الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا
قال وان اعترف شيخنا الشهيد في حواشيه بوجود اصالة الصحة في العقود لكن تعارضه اصالة
البقاء فيتساقطان ويبقى اصالة البراءة سليما عن المعارض وكانه لا اصل لبقاء وقوع العقد من
بالغ مع صحته خلافا للظاهر وما ذكرناه اثبت قوله فليستصحب الظاهر ان مرجع الضمير المستتر هو البراءة
لا الاصل اذ لا معنى لاستصحاب اصل البراءة فالمقصود تفسير اصل البراءة وهو مبني على حسبان
اتحاد اصل البراءة واستصحاب البراءة كما جرى جماعة على اتحاد اصل البراءة واستصحاب حال العقل
قوله وظاهر الظاهر ان المقصود بيان ظاهر حال البالغ انه لا يأتي بعقد فاسد بما يتعلق بالصحة والفساد
كالعقد وغيره ومدار كلام الاكثر في اصالة صحة العقود على الظاهر الظهور في العطف لتفسير مرجع
الاقوال حال العقد الظاهر عن اصالة الصحة لابتنائه على عموم اصالة صحة العقود في كلماتهم اعتبار
البالغ وهو كما ترى قوله الاصل في العقود الصحة المقصود بالاصل اما استصحاب عدم وقوع الفساد

او استصحاب الصحة او اصالة الصحة افعال المسلمين تعبدا كما يرشد اليه كلامه الا ان المدار في اصالة
صحة افعال المسلمين في كلام الاكثر على الظهور كما سمعت وقد عرفت ظهور صحة افعال المسلمين المداول عليه
بقوله وكذا الظاهر وجهها الخ بل الظاهر ان المقصود باصالة الصحة فعل المسلم في كلامه الاتي هو الظهور ويجوز
قوله واعترض شيخنا الشهيد الخ مرجع ما ذكره الشهيد الى التوقف لتعارض الاصل اعني اصالة البراءة و
الظاهر اعني ظهور وقوع العقد من البالغ وقد نقل الشهيد في التمهيد من صنوف الاختلاف في تعارض
الاصل والظاهر وقوع النزاع في صحة العقد وفساده وبالجملة مقتضى ما صنعه الشهيد التوقف في تقديم
من يدعي صحة العقد الا ان يقال ان التوقف في تعارض اصالة الصحة العقود واستصحاب الصحة وهو اعني
استصحاب الصحة من باب الاستصحاب الموضوعي لا يقتضي التوقف في تقديم من يدعي صحة العقد لو
اتفق التعارض بين اصالة الصحة العقود واستصحاب عدم الانتقال كما هو ظاهر التوقف المشار اليه لا يقتضي
التوقف في تقديم من يدعي صحة العقد مطلقا لكنه بعيد فيه كيف كان يجري كلامه ان اصالة الصحة العقود
من باب استصحاب عدم وقوع العقد او استصحاب الصحة او اصالة فعل المسلم انما يجري بعد تحقق
العقد واجزاؤه فيه تصير ان عدم تحقق الذات في تحقق الوصف فلا يتم جريان اصالة الصحة العقود من صدق
العقد فلا يجوز جريان صحة العقود من استكمال اركان العقد واجزائه من الايجاب والقبول من
الكاملين وجريانهما على العوضين المعتبرين ووقوع الاختلاف في فقد شرط او وجود مانع ولا يجري
اصالة الصحة العقود فيما لو كان الشك في الجزء او الركن ففي صورة الشك في شيء من الاركان او الاجزاء يكون
الشك من باب الشك في تحقق العقد فالحاكم اصالة عدم تحقق العقد لا اصالة عدم تحقق السبب الناقل
فالاصل لفساد كما ان اصالة براءة الذمة عن لوازم العقد يحكم ايضا بفساد العقد ويقتضي القول بذلك
كلام العلامة في القواعد التذكرة ودعما قال المحقق المذكور في اواخر كتاب الاجارة لا اشكال في انه اذا حصل
الاتفاق على جميع الامور المعتبرة في العقد من حصول الايجاب والقبول على الوجه المعتبر من الكاملين و
جريانهما على العوضين المعتبرين ووقع الاختلاف في شرط مفسد مثلا فالقول قول مدعي الصحة بيمينه لانه
الموافق للاصل لان الاصل عدم ذلك المفسد والاصل في فعل المسلم الصحة لا يقال الاصل بقاء الملك
على مالكه فيعارض الاصل المذكور لانا نقول بعد صدور الايجاب والقبول على الوجه المعتبر وعدم العلم
بالمنافي لصحتهما المقتضي للحكم بصحتهما عملا باستصحاب الحال تحقق السبب الناقل فلم يبق ذلك الاصل

كما لو كان انما حصل الاختلاف في الصحة والفساد في حصول بعض الامور المعتبرة وعدمه فان هذا الاشكال
لا يتم هنا فان الاصل عدم السبب الناقل ومن ذلك ما لو ادعى اني اشتريت العبد فقال بل بعتك الحر
قوله ووقع الاختلاف في شرط مفسد مثلا المقصود التداعي في اصل الاشتراط بالشرط المفسد او
التداعي في الافساد بعد الاتفاق على الاشتراط قوله والاصل في فعل المسلم الصحة هذا اصل اخر في
في تاصيل اصالة قول مدعي الصحة والظاهر ان المقصود به انما هو ظهور الصحة لانطباق كلام الاكثر في
باب اصالة الصحة فعل المسلم على الظهور قوله عملا باستصحاب الحال هذا اصل ثالث في تاصيل اصالة قول
مدعي الصحة والظاهر ان المقصود باستصحاب الحال هو استصحاب الصحة حيث ان المقصود باستصحاب الحال
في كلمات الاصوليين هو استصحاب الامر الوجودي كما يرشد اليه بعد الاغماض عن ظهور الحال في الامر
الوجودي ان كان المقصود باستصحاب الحال العقل هو استصحاب العدم الا انه بقرينة اضافة الحال
الى العقل حيث حكم العقل السابق بالعدم في كل ممكن موجود وما انا ان صاحب المعالم في بحث الاستصحاب
اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر لا يقوم دليل على انتفاء
ذلك وما قال العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما
هو كذلك فهو مظنون البقاء وغير ذلك من كلماتهم وتنظيره تقديم دعوى من يدعي الصحة لاستصحاب الصحة
وعدم ورود المفسد بما ذكره المقدس فيما لو اختلف في كون الفسخ قبل التفرق او بعده من ان القول قول
من يدعي الصحة لاصالة بقاء الصحة وعدم وقوع المفسد بما ذكره الشهيد في المسالك فيما لو اختلف
في السلم في كون الفسخ قبل التفرق او بعده من انه يقع التعارض بين اصالة عدم القبض قبل التفرق واصالة
عدم التفرق قبل القبض ويحكم بتقديم دعوى من يدعي الصحة لاصالة عدم طرو المفسد لكنه مبني على
منافاة عدم القبض قبل التفرق من صحة العقد وهو ظاهر دعوى انه اتفاقا على ان الشرط اشتراط صحة
السلم بالقبض في المجلس بل ادعى الاجماع عليه والمدار في الفرق بين اشتراط احد المتقابلين في وجود
شيء عدم وجود شيء ومانعية الاخر عن الوجود على الوجود بعد فرض وجود الشيء الاول عند وجود
الشيء الثاني مع وجود احد المتقابلين وانتفاء الشيء الاول عند وجود الشيء الثاني مع وجود الاخر
من المتقابلين ودوران الامر في صورة الوجود عند الوجود بين وجود الشرط وانتفاء المانع وفي
صورة انتفاء الوجود عند الوجود بين انتفاء الشرط ووجود المانع على اصالة احد المتقابلين

فيه اشكال اذ لا فرق بين
الشرط وعدم المانع

لاقتضاء الشيء الثاني للشيء الاول واطلاقه بوجود الشيء الاول بعد بوجود الشيء الثاني بوجود احد

المتقابلين بكون الشيء الثاني اخص لاقتضاء او فاقد الاقتضاء بالنسبة الى الشيء الاول لكن الامر في

احد المتقابلين في صورة جعل الاقتضاء من باب السببية لا الاشتراط واما الاقتضاء يكون الشيء الثاني

بما انه كامل الاقتضاء بالنسبة الى الشيء الاول من الاخر من المتقابلين مثلا وصول الدهن الى فتيلة السراج

شرط لاضائته الفتيلة وهبوب الريح مانع عن الاضائة ولعل يكون الريح وان كان السكون من باب عدم المانع

شرطا للاضائة لعدم مداخلته في اقتضاء الاضائة وايضا حسن خلق الشخص الجاهل او الفقير او الذليل

شرط لميل النفوس لا ترجيحا للنفوس عن الجاهل او الفقير او الذليل وسوء الخلق في العالم او الغني او العزيز مانع

عن ميل النفوس اليهم الى العالم او الغني او العزيز اذ كل من العلم او الغنى او العزة يكون مقتضيا لميل النفوس

الا ان في ان سوء الخلق وان كان مانعا عن ميل النفوس الى العالم او الغني او العزيز لكن حسن الخلق سبب

لميل النفوس الى الجاهل او الفقير او الذليل لغرض ترجيحهم عن الجاهل او الفقير او الذليل وايضا شرط

الافراد شرط لحمل المفرد المعرف باللام على العموم بحكومة الحكمة لا مناطه بحكومة الحكمة بمساواة الافراد

بحمل المفرد المعرف باللام على الفرد المعهود من باب اقتضاء الشرط لكن العهد مانع عن الحمل على العموم في باب الجمع

المعرف باللام على المشهور لاقتضائه للعموم بنفسه ايضا وقرائن المجاز مانع عن دلالة الالفاظ على المعاني

الحقيقية بقضية اقتضاء الوضع لدلالة الالفاظ على المعاني الحقيقية فليس الخلو عن تلك القرائن وان كان

الخلو من باب الامر العدمي شرطا لحمل الالفاظ على المعاني الحقيقية لكون القرائن لشاذ ابها شرط الدلالة

الالفاظ على المعاني المجازية بل هي بسبب الدلالة على المجاز يمكن ان يقال ان الكلام انما كان في الاشتراط و

المانعية بالنسبة الى شيء والاشتراط والمانعية في اكثر ما ذكر بالنسبة الى شيئين نعم في بعض ما ذكر يكون

الاشتراط والمانعية بالنسبة الى شيء فاحدكما في سكون الريح وهبوبه بالنسبة الى اضائة فتيلة السراج

وخلو المجاز الالفاظ عن قرائن المجاز الا ان فيها لكن الشرط من باب الامر العدمي كما مر ولا اشكال في عدم

مداخلة الاعدام في اصلاح الاقتضاء ومن هذا عدم مداخلة سكون الريح وخلو الالفاظ عن قرائن

المجاز في اضائة فتيلة السراج ودلالة الالفاظ على المعاني الحقيقية نعم بما ذكر ينكشف الفرق بين وجود

الشرط وعدم المانع فيما تقدم والفرق المذكور هو المقصود بذكر ما تقدم قولك اما اذا حصل الاختلاف

في الصحة والفساد فهذا محل العقول اذا حصل الاتفاق الى قوله ودفع الاختلاف وليس من ذيل قوله

لفرض ميلهم الى العالم والغني والعزيز

لانا نقول لعدم مداخلته في الجواب عن الايراد بقوله لا نفصال وعدم ارتباطه بما قال المحقق المذكور

ايضا في اخر كتاب الاجارة نعليهم قول العقد انما يتحقق على فائدتها حيث يتفقان على حصول اركان العقد

ويختلفان في وقوع الفساد فان التمسك لنفيه بالاصل هو المحقق لكون مدعي الصحة منكرا دون ما

اذا اختلفا في شيء من اركان العقد فانه لا وجه لتقديمهم ح لان الاختلاف في اركان العقد فيكون

الاختلاف كادعاء اصل العقد فلا يذهب عليك ان الظاهر من هذه العبارة والعبارة المتقدمة دلالة

سيما هذه العبارة دعوى تساقط اصالة الصحة العقود فيما لو كان الشك قبل استكمال الاركان بيعا

اصالة عدم الانتقال وتقديم اصالة الصحة العقود على اصالة عدم الانتقال فيما لو كان الشك بعد

الاستكمال بل مقتضى العبارة المتقدمة تقديم اصالة الصحة العقود واصالة عدم الفساد وامتناع

الصحيح على اصالة عدم الانتقال فيما لو كان الشك بعد الاستكمال وتقديم اصالة عدم الانتقال

فيما لو كان الشك قبل الاستكمال فيحرر الحال انه لو شك في شيء من اركان العقد فيأتي الشك في وجود

المقتضي للانتقال فيبتني على اصالة عدم الانتقال وفساد العقد واما لو شك بعد الاستكمال فيكون

المدار على العلم بوجود المقتضي للانتقال والشك في وجود المانع فيقع التعارض بين اصالة عدم

الانتقال واصالة عدم وجود المفسد لكن الاصل الثاني من باب الوارد ومبني على حصول العقد بنفسه

الى استيفاء ابواب العقد واصالة الصحة افعال المسلمين فالفرق بين ما يستفاد من كلامه الاول وما يستفاد

من كلامه الاخير اختلافا لحال فيما لو كان الشك قبل الاستكمال وبعدها لو كان الشك بعد الاستكمال

بجريان اصالة الصحة العقود فيما لو كان الشك بعد الاستكمال دون ما لو كان الشك قبل الاستكمال فيما

يستفاد من كلامه الاول واختلاف الحال بتقديم اصالة الصحة العقود على اصالة عدم الانتقال فيما لو

كان الشك بعد الاستكمال دون ما لو كان الشك قبل الاستكمال فيما يستفاد من كلامه في الاخير

بتساقط الاصلين فيما لو كان الشك قبل الاستكمال وتقديم اصالة عدم الانتقال ويمكن ان يكون

المقصود بالكلامين المذكورين هو عدم تمامية اصالة الصحة العقود على اصالة عدم الانتقال فيما لو كان

الشك بعد الاستكمال من باب عدم جريان اصالة الصحة العقود من باب السالبة بانتفاء الموضوع وعلى

اي حال يأتي الكلام تارة في البناء على الفساد على تقدير كون الشك في بعض الاركان واخرى على تقدير

كون الشك بعد استكمال الاركان وعلى الاول يأتي الكلام تارة في عدم جريان اصالة الصحة العقود واخرى

في سقوط اصالة الصحة العقود بمعارضة اصالة عدم الانتقال من باب التساقط او تقدم اصالة عدم
الانتقال اما الاول فنقول ان ما استدل به على عدم جريان اصالة الصحة العقود انما يتم تسليمه على تقدير
كون الشك في وجود الركن واما لو كان الشك في وصف الركن اعني صحته وفساده فلو كان العقد اسما
للصحيح فلا يختلف الحال بين ما لو كان الشك في بعض الاركان او كان الشك بعد استكمال الاركان اي الحال
فيما بعد الاستكمال على منوال الحال فيما قبل الاستكمال فلو كان العقد اسما للاعم كما هو الصحيح فالشك
في صحة الركن لا يمانع عن صدق العقد بل القطع بفساد الركن لا يمانع ايضا عن صدق العقد ومع ذلك
لو شك في كون الايجاب صادرا عن البالغ يمكن القول بظهور صحة العقد بلا خطر ان الظاهر ان البالغ
القابل لا يقدم على ايقاع عقد فاسد ولا القبول عن ايجاب فاسد كما حكم الشهيد في حاشية القواعد
على ما تقدم في كلام المحقق المتقدم بل يأتي اصالة الصحة العقود وظهور صحة العقد لو كان العقد صادرا
عن البالغ لكن شك في قصد الانشاء من الموجب او القابل او كليهما الا ان يقال ان المرجع الى الشك في صحة
الركن فيرجع الامر الى الايراد السابق في وصف الركن فيرجع الامر واما الثاني فنقول انه قد جرى على تقديم
اصالة عدم وجود المفسد وهو اصالة عدم وجود المفسد على الاركان كما هو الظاهر [illegible] على الاركان فيما
لو كان الشك بعد الاستكمال بناء على كون المقصود باصالة عدم وجود المفسد هو اصالة عدم وجود ا
على الاركان كما هو الظاهر من كلامه كما يأتي [illegible] لو كان الشك في صحة القبول يأتي اصالة عدم
وجود المفسد على الركن على الايجاب مع ان مقتضى كلامه اطلاقا القول بتساقط اصالة الصحة العقود و
اصالة عدم الانتقال فيما لو كان الشك قبل الاستكمال ومع ذلك لو كان اصالة عدم وجود المفسد مقدمة
على اصالة عدم الانتقال فيما لو كان الشك بعد الاستكمال فلا بد من تقديمها عليها فيما لو كان الشك
قبل الاستكمال لوضوح عدم اختلاف حال التقديم بكون الشك قبل الاستكمال او بعده فدعوى تساقط
اصالة عدم وجود المفسد واصالة عدم الانتقال او دعوى تقديم اصالة عدم الانتقال على اصالة عدم وجود المفسد
فيما لو كان الشك قبل الاستكمال [illegible] كما سمعت يظهر الحال في استصحاب الصحة ومع
ذلك يجري اصالة الصحة العقود من باب اصالة الصحة افعال المسلمين بناء على اعتبارها ولو كان الشك في
صحة الايجاب لو كان الشك في قصد الانشاء من الموجب اصالة الصحة افعال المسلمين بناء على اعتبارها تقدم
على اصالة عدم الانتقال هذا كله بناء على كون المقصود بالكلام من المثال الاخير المنقول من كلمات

المحقق المتقدم تساقط اصالة عدم وجود المفسد واصالة عدم الانتقال او تقديم اصالة عدم الانتقال
على اصالة الصحة العقود فيما لو كان الشك قبل الاستكمال واما لو كان المقصود عدم جريان اصالة عدم وجود
المفسد [illegible] بما تقدم واما الثالث فنقول ان اركان المقصود باصالة عدم وجود المفسد اصالة
عدم تطرق ما يوجب فساد العقد من نوع غير صحيح لا تمامية على ثبوت صحة العقد مع المفروض عدم [illegible]
اركان المقصود هو اصالة عدم تطرق ما يفسد الاركان كما هو الظاهر غاية ان الشك في صحة العقد لا يتاتى
صحة الاركان بل القطع بفساد العقد لا يتاتى في صحة الاركان اذ المدار في صحة الاركان على كونها بحيث
لو انضم اليها غيرها لالتئم العقد الصحيح المفروض كون الحال في الاركان على هذا المنوال ونظير ذلك
ما اشتهر من الاستدلال باستصحاب الصحة في موارد الشك في بعض اجزاء العبادة من باب الشبهة الحكمية
وان كان المقصود عدم وجود ما يمانع عن صحة العقد فهو انما يجري لو كان الشك في وجود المانع دون
ما لو كان الشك في انتفاء الجزء ومما سمعت يظهر الحال في التمسك باستصحاب الصحة واما التمسك
باصالة الصحة فعل المسلم فان كان الغرض اصالة الصحة فعل المسلم من باب التعبد فقد [illegible]
في حجية اصالة صحة فعل المسلم وان كان الغرض الظهور اعني ظهور صحة فعل المسلم كما هو الظاهر [illegible]
فانطباقه [illegible] الظاهر ان المقصود من وقوع الاختلاف في الشرط المفسد كون النزاع في اصل
الاشتراط بالشرط المفسد لا الاتفاق على الاشتراط والاختلاف في الافساد كما هو [illegible] فلا مجال الا
عدم وجود [illegible] استصحاب صحة العقد مع انه يتطرق الفساد على التمسك باستصحاب عدم وجود
المفسد او استصحاب الصحة [illegible] الا ان يقال انه لو قيل بمثل هذا فيقول القابل قبلت بعد
العقد صحيحا او تطرق الفساد [illegible] لو كان الشرط فاسدا فيقتضي الاستصحاب عدم وجود المفسد لكن
يقول انه لا يلزم ان يقال هكذا بل يكفي ان يقال قبلت [illegible] الشك في الاشتراط [illegible] اصالة
عدم وجود المفسد استصحاب عدم [illegible] العقد لعدم اختلاف ما قبل الاستكمال [illegible] الغرض
استصحاب عدم وجود المفسد على العقد [illegible] الاستكمال [illegible]
لكن [illegible] الكلام في التمسك باصالة عدم وجود المفسد على العقد فيما بعد الاستكمال [illegible] انه لو كان اصالة
صحة العقد معتبرة من باب التعبد او الظهور فلا بد من تقديم دعوى من يدعي صحة العقد من دون حاجة الى
ضم اليمين الا ان يقال انه خلاف [illegible] باب الترافع بما دل على ان البينة على المدعي واليمين على من انكر

لکن نقول ان انقلاب الاصل مبنی علی کون النسبة بین ما دل علی اصالة الصحة العقد من باب التعبد او الظهور من
العموم والخصوص المطلق او العموم والخصوص من وجه کما هو الاوجه اذ مدرک اعتبار اصالة الصحة العقود
انما هو مدرک اعتبار صحة الافعال المسلمین واصالة الصحة العقود من باب اصالة الصحة افعال المسلمین ولا
ریب ان فعل المسلم قد یکون فی غیر مورد التنازع وهو کثیر وقد یکون فی مورد التنازع فی غیر الصحة والفساد
کما لو کان الاختلاف فی مقدار ثمن المبیع مع ثبوت الترجیح لما دل علی القانون فی باب التنازع لکن لا ترجیح
فی البین الا ان یقال انه لو کان مدرک صحة افعال المسلمین هو الشرع وبناء العقلاء والاجماع فی شیء منها فی
مورد النزاع وان کان المدرک الادلة اللفظیة فالعرف یقتضی تقدیم ما دل علی القانون فی باب التنازع
مع ان جملتهم یوجب الترجیح بالاشتهار فان کان تساوی البین یوجب الترجیح ویمکن ان یقال ان انقلاب الاصل
فی باب التنازع انما یقتضی عدم کفایة اصالة الصحة العقد بنفسها فلزوم ضم البینة او الیمین ولا یقتضی
توجه الیمین بالخصوص الا انه یندفع بان توجه الیمین علی من یدعی صحة العقد مبنی علی القول بکون المدار
فی الانکار علی الظهور والاصل بقید تقمیة للاصل الثبوتی **خاتمة** فلا نکر بعض اصحابنا مضیقا عما
بعض اصحابنا ممن تقدم علی صاحب الکفایة الی القول باصالة الصحة افعال المسلمین فانه فقال فی کلام اکثر
من غیر طائفة من المتاخرین فال عن ذکر هذه القاعدة وان حملوا فی بعض المواضع علی ذلک للدلیل الخاص
به وهو غیر ثبوت الاصل ومقتضی ذلک انکار المیل الی القول باصالة الصحة العقود مع ما الغیض من نفک
علی صاحب الکفایة لا تضامد رک صحة العقود فی صحة افعال المسلمین وقد تجشم بعض اصحابنا فی جمع
العبارات الدالة علی القول باصالة الصحة فی المراحل الثلاث المذکورة من المتقدمین والمتاخرین علی الاقا
والله یقضی بهما فاوفی الی ولنا فی بعض خبایات الاخرة وقد رایت ان اذکر من تلک العبارات المذکورة المجموعة
عبارة من تقدم علی صاحب الکفایة تنبیها للشهید وخصوصا علی ضبط القاعدة بای نحو کان من المناسبة
وخوفا من ضیاع الرجحانات المعقولة وان کان الاظهر عدم ثبوت اصالة الصحة فی شیء من المراحل المسطورة
وقد حققنا الحال فی الاصول بالبسط والکفایة وبیان الخلاف فی اصالة الصحة العقود فی بعض المواد من
صاحب الکفایة وکذا بیان الخلاف فیها ممن تقدم او تاخر من ذلک من الطائفة المحقة واصلح العبارة فی
فی موضع الحاجة واحتجنا الی کثیر من العبارات المنقولة والمناسب نشر الکلام فی ثلث مقامات **المقام**
الاول فی اصالة صحة افعال المسلمین قال فی کتاب الحج من المبسوط یکره للمسلم ان یقارض من النظر فی

وقد یکون النزاع

فی ذکر بعض اشکالات القول باصالة الصحة فی افعال المسلمین واقع عن المتاخرین المتعاصرین

فی اصالة الصحة فی افعال المسلمین

اوذکر

٩

او لیسار که لا شرکة فیه بما یشتریه من العین بما یباح فی شرعنا فان فعل صح القراض الخ لان الظاهر انه لا
یفعل الا المباح وفی مقام اخر اذا شهد علیه الشهود باقراره ولم یقولوا وهو صحیح العقل صحت الشهادة
به ذلک الاقرار لان الظاهر صحة اقراره وکان الظاهر انهم لا یتحملون الشهادة علی من لیس بعاقل فان قال لم
وهو صحیح العقل کان قال کذا وان ادعی المشهود علیه بالاقرار انه اقر وهو مجنون فانکر المقر له ذلک
کان القول قوله مع یمینه لان الاصل عدم الجنون ولان البینة تشهد علی ظاهر الحال ویجوز ان یخفی
جنونه فانکر المقر له علیه مهما اذا سبق الزوج بالدعوی فادعی الرجعة فقالت هی قد انقضت عدتی قبل
ان تراجعنی فالقول قوله مع یمینه لان الزوج هنا کالزوجة هناک لانهما لم یظهر انقضاء العدة والظاهر
انها فی العدة ویحکم بصحة الرجعة فاذا ادعت ان عدتها قد انقضت قبل ان راجعها لا یقبل منها لان
هذا امر خفی یرید دفع الرجعة التی حکم بصحتها من حیث الظاهر وفی نکاحه اذا تزوج الرجل اخته ثم مات
الزوج واختلف هی وورثت زوجها فقال الوارث تزوجها وهی اخته فقالت بغیر اذن فالنکاح باطل ولا میراث
لک وقالت تزوجنی باذن فالقول قولها لان الوارث یدعی خلاف الظاهر لان الظاهر انه علی الصحة
فکان القول قولها وفی القسمة قسمة لان القاسم امین فلا یقبل قوله فیما طریقه الخیانة ولان الظاهر انها
وقعت علی الصحة فلا یقبل قول من یدعی الفساد وفی اقراره جواهر القاضی اذا شهد علیه الشهود باقراره
ولم یقولوا وهو صحیح العقل صحت الشهادة بذلک لان الظاهر صحة اقراره ولان الظاهر ان الشهود لا
تتحمل الشهادة علی من لیس بعاقل فان ادعی المشهود علیه بالاقرار انه اقر وهو مجنون وانکر المقر له ذلک کان
القول قوله لان الاصل عدم الجنون ولان الشهود یشهدون علی ظاهر الحال ویجوز ان یخفی جنونه ویکون
المقر له عالما بذلک وفی نکاحه اذا زوج الرجل اخته من رجل بعد ان زوج واختلف الوارث والزوجة فادعی
الوارث علیها بان اخاها زوجها بغیر اذنها فلا تحوز الا مع ذلک المیراث وادعت هی ان اخاها زوجها
باذنها وانها تستحق المیراث من الزوج لان نکاحها صحیح کیف الحکم فی ذلک الجواب اذا اختلفا علی الوجه
المذکور کان القول قولها مع یمینها لان الوارث یدعی خلاف الظاهر لان الظاهر فی النکاح انه علی الصحة
وفی باب قضاء الدین من السرائر وقال شیخنا ابو جعفر وان کان لا یعلم هل اذا انفقه او علم انه انفقه فی
معصیة لم یجب علیه القضاء عنه وهذا غیر واضح لانه جعل عدم العلم فیما انفقه مثل العلم بانه انفقه
فی معصیة ولا ینبغی ان یحمل الامور الا علی الحلال والصحة دون الفساد وانما نعتمد بالظاهر وفی

اوقاره

اقراره اذا شهد عليه شهود باقراره ولم يقولوا وهو صحيح العقل صحت الشهادة لدلالة الاقرار لان الظاهر
صحة اقراره ولان الظاهر انهم يتحملون على من ليس بعاقل فاذا ادعى المقر المشهود عليه انه اقر وهو مجنون
انكر المقر له ذلك فكان القول قوله مع اليمين لان الاصل عدم الجنون واذا شهد عليه الشهود بالاقرار فادعى
انه كان مكرها على ذلك لم يقبل منه لان الاصل عدم الاكراه وفي مكاسب اذا باع جارية فظهر بها حمل فادعى
البائع انه منه ولم يكن اقر بوطئها عند البيع ولم يصدقه المشتري لا خلاف ان اقراره لا يقبل فيما يؤدي الى
فساد البيع وفي طلاقه ومن طلقها واشهد على طلاقها ثم قدم اهله فاقام معها ودخل بها فاتت المراة بولد ثم
ادعى انه كان طلقها لم يقبل قوله ولا بينته وكان الولد لاحقا به وفيقد ذلك لان ظاهر حال الرد دخوله عليها ووطيه
لها والمقام عندها بعد الطلاق انه راجعها وانها زوجته فلا يلتفت الى دعواه ولا بينته بالطلاق لان مراجعته
بعد طلاقه انه راجعها وعليه انها امراته احتياطا وفي عملا جميع ما يفعله الزوج المراجع فحكمنا عليه بالظاهر وفي
طلاقها ايضا انه اذا طلق غائبا ثم حضر ودخل بالزوجة ثم ادعى الطلاق لم تقبل دعواه ولا بينته نعم بالا
لتصرف المسلم على الشرع لكلامه بكلمة وفي وصاياه لو اوصى بما يقع على الحلال والحرام انصرف الى
الحلال تحسينا لقصد المسلم عن الحرام كما لو اوصى بعبيد من عبيده وفي غاية المرام وقال الشافعي من طرق
الشافعية القطع بان القول قول المتصرف لان الظاهر من حال المسلم انه لا يتصرف الا على وجه جائز وفي وصايا
اذا اوصى بما يقع اسمه على المحرم والمحلل ولم يتعين احدهما بل اطلق صرف الى المحلل دون المحرم مثلا الى تصحيح
الوصية لان الموصي يعتقد جوازه الثواب والظاهر انه يقصد ما يصح الوصية فيه ولان الظاهر من حال المسلم
صحة تصرفه فانه يحمل تصرفه عليها حملا للظاهر وعدولا عن غيره وصونا لكلام العاقل عن اللغو وعن التصرف
الفاسد والمنهي عنه شرعا فلو كان له طبلان احدهما طبل حرب والاخر طبل لهو واوصى بطبل من ماله او من طرح
حمل لصرف الى طبل الحرب دون اللهو وقال ايضا ان كان له عيدان للهو التي لا تصلح لمنفعة مباحة وعيدان
الصبي والبناء اعطى احكامها اعدل الى الناس اما بالقرعة او بالاختيار وهو احد وجهي الشافعية كما في الطبل
من انه يرد الى المباح اشبه الى ما لو لم يكن له الاعيدان الصبي والبناء صونا لتصرف المسلم عن الفساد ولكلامه
عن اللغو ولان المحرم استحق السقاط الاعتبار في نظر الشرع فاشبه المعدوم وفي فكوة المخالف لو لم يعلم فيما
اذا انفقه العادم قال الشيخ يمنع والاقرب الاعطاء لنا انه مسلم مؤمن والاصل في تصرفات المؤمن الصحة وعدم
العصيان وفي طلاق الابضاح والاصل صيانة فعل المسلم عن التحريم ويحمل ذلك على الحلال وفي التحرير ومنه ايضا

اصالة الصحة في تصرفات المسلم كالتصرف وفي اقراره والاصل في يد المسلم وافعاله الصحة وفي نكاحه حمل
العاقل الى الصحيح من الافعال ثم قال ان المسلم الاصل في افعاله الصحة والاباحة وفي موضع اخر منه لان الاصل
في افعال العقلاء الصحة وفي قضائه والاصل في افعاله الشرع والصحة وفي غاية المرام لاصالة صحة تصرف
المسلم وفي موضع اخر منه وهذه القاعدة اي قاعدة حمل اللفظ على المجاز عند تعذر الحقيقة كثيرة الدوران
في الفقه وهو يشكل بان المقتضي للحمل على المجاز تحصيل حكم شرعي لئلا يخرج افعال المسلمين عن الشرع
والبطلان وعدم صحة الجعالة حكم شرعي فلم لا يكون الامر كذلك وفي جامع المقاصد والاصل في فعل
المسلم الصحة وفي وصاياه والاصل في افعال المكلف والاقوال الصحة والقيام عن اللهو وفي موضع
اخر منه وانما وجب صرفها الى المحلل نظرا الى ان ظاهر حال المسلم صحة تصرفاته وموافقتها المقصود الشارع
وصونا لكلام العاقل عن اللغو والمنهي عنه شرعا وفي موضع اخر منه لوجوب تنزيل وصية المسلم على الجائز
شرعا وفي بيع الروضة لا انها اي الصحة الاصل في تصرفات المسلم وفي موضع من تمهيد القواعد ومن الواقع
اي الاصل بمعنى القاعدة قولهم لنا اصل وان الاصل يقدم على الظاهر وقولهم الاصل في البيع
اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة اي القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات حكم المسلم
بالذات اللزوم وصحة تصرفه لان وضع البيع غالبا لنقل المال كل من المتبايعين الى الاخر وبناء فعل المسلم
من حيث هو على الصحة وذلك لا ينافي نقضه بدليل خارجي كوضع الخيار ونحوه ومبطل لفعل المسلم وتقديم
الظاهر على الاصل في موارده وفي موضع اخر منه وهل يشترط عدالة الذي يصلي الجنازة وجه من حيث
ان الفاسق لا يقبل خبره لو اخبر بافعاله التي لا تعلم الا من قبله ووجه الثبت عند حين ومن صحة صلوة
الفاسق في نفسها معتضدة باصالة النية من المسلم وفي موضع ثالث منها عينه المسلم بعد نجاسته ونجاسة
ما يصحبه من الثياب ونحوها فانه يحكم بطهره اذا مضى زمان يمكنه فيه الطهارة عملا بظاهر حال المسلم
انه يتنزه عن النجاسات في ظاهر مذهب الاصحاب ومنها ما بايدي المخالفين من الجلد واللحم فالمشهور
بين الاصحاب انه طاهر مطلقا عملا بحكم بكفر من ينيله وبنصوص كثيرة مؤيدة بظاهر حال المسلم من تجنبه
الحرام والنجس والميتة وفي موضع رابع ومنها الجلد المطروح في بلاد الاسلام اذا ظهر عليه قرائن الذكية
كما لو كان جلد المصحف وكتب التي لا يبتذل اولها ابلها غالبا فالاصل يقتضي عدم تذكيتها والظاهر تحقيقه
وفي تعقيبه ايضا ان والمشهور الاول ومنها ما لو ادعى الحمل قولا لا يقضي الحمل فيما دون الى ستة اشهر وكان

٣

في تعارض الاستصحاب

المراة خالية عن زوج ومولى فان الظاهر وجوده حال الاقرار والاصل يقتضي عدمه واختلف الاصحاب
وغيرهم في تقديم ايهما على الاخر والمشهور تقديم الظاهر ومثله ما لو اوصى لزيد بشيء وفي ظ لا ف المسالك
لان الاصل في تصرفات المكلف الصحة الى ان يثبت خلافها وفي موضع اخر منه وبان تصرف المسلم يبنى
على الصحة فاذا ادعى بعد ذلك ما يخالفه لا يقبل ما لم يثبت منافيه وفي موضع ثالث يشكل الامر بان
تصرفه انما يحمل على الشرع حيث لا يعرف بما ينافيه ولهذا لو وجدناه يجامع امراة واشتبه حالها لا يحكم
عليه بالزناء فاذا اقر به ان يحكم عليه بمقتضاه وفي موضع اخر من مجمع الفائدة لان افعال المسلمين و
اقوالهم محمولة على الصحة اذا احتملت وفي موضع اخر منه لان افعال المسلمين واقوالهم محمولة على
الصحة وفي موضع ثالث والاصل معارض باصل البراءة وعدم العزم وعدم كذب المسلم وحمل افعاله
على الصحة مهما امكن كما ورد في الروايات ثم قال وحمل افعال المسلمين على الصحة وفي ج المدارك فلان
قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة انما تتم اذا كان المدعي لوقوع الفعل في حال الاحرام عالما بفساد ذلك
واما مع اعتقاده الجهل فلا وجه للحمل على الصحة وفي هداية الابرار للشيخ شهاب الدين العاملي واما قولهم
الاصل في تصرفات المسلم الصحة فهي قاعدة موافقة للاحاديث في ابواب متفرقة فيجب العمل بها لكن
يفرق بين اخبار المسلم وافعاله فيتوقف في الاخبار حتى يعلم صدقها بخلاف الافعال وقال ايضا قولهم
الاصل في البيع اللزوم وقولهم الاصل في تصرفات المسلم الصحة وفي الفوائد المدنية اما قولهم الاصل
في تصرفات المسلم الصحة فهو قاعدة موافقة للاحاديث المروية في ابواب متفرقة فيجب العمل بها ونحن نعمل
الاخبار بين نقول بها ولم نعقل عن الفرق بين اخبار المسلم وافعاله فان في الاول يجب التوقف

المقام الثالث في اصالة صحة العقود قال الشيخ في ج الخلاف ان اختلفا فقالت وقع العقد بعد احرامك
وقال هو وقع قبله فالقول قول الزوج بلا خلاف بيننا وفي ج المبسوط اذا حصل العقد واشكل
الامر فلا يعلم هل كان في حال الاحرام او في حال الحل فالعقد صحيح والاجود تجديد العقد فان اختلفا
فقال الزوج عقدت حلالا وقالت المراة كنت محرما فالقول قول الرجل لانه اعرف بحال نفسه وهي مدعية
في كونه محرما فعليها البينة ولا يلزم البينة لانها اقرت له بالعقد وادعت ما يفسده فاحتاجت الى
بينة فان ادعت المراة انها كانت محرمة وانكر الرجل كان الحكم مثل ذلك لانها اقرت بالعقد وادعت ما
يفسده فاحتاجت الى بينة ثم قال فان ادعى الرجل انه كان محرما وادعت هي انه كان حلالا لا يقبل الرجل البينة

وأصالة الصحة في العقود

واصالة صحة العقود

لانه اقر بالعقد وادعى ما يفسده فيسقط عن نفسه فرض الزوجة من المهر وعليه البينة وفي ج بيعه واما
اذا كان الاختلاف فيما لو تصادقا فيه افضى الى بطلان البيع مثل ان يدعي احدهما انه بفساده والاخر انما بصحته
فقال احدهما بعتك بخمر او بشاة ميتة وقال الاخر بل بدراهم او بعين فالقول قول من ينفي ما يفسد البيع
لان العقد اذا وقع فالظاهر انه على الصحة حتى يعلم فساده وكذلك ان اختلفا فقال البائع تصرفنا
عن فسخ وقال المشتري عن تراض فالقول قول من يدعي اللزوم والفسخ يحتاج الى دليل ولان العقد متفق
على حصوله وفي كتاب السلم منه اذا اختلفا في قبض راس المال فقال احدهما كان القبض قبل التفرق
فلم يبطل السلم وقال الاخر كان بعده فالسلم باطل كان القول قول من يدعي صحة العقد لان الاصل بقاء
العقد على صحته وان اقاما جميعا البينة كانت البينة بينة من يدعي صحة العقد وان كان الثمن في يد
المسلم فقال المسلم اليه قبضته قبل الافتراق ثم رددته اليك وديعة او غصبته وقال المسلم بل افترقنا
من غير قبض كان القول قول من يدعي صحة العقد وفي الكفالة منه اذا قال الكفيل تكفلت ببدنه ولا حق
لك عليه فانكر المكفول له كان القول قوله مع يمينه لان الظاهر ان الكفالة صحيحة والكفيل يدعي بطلانها
وفي الوكالة فان اشتراها اي الجارية بعين مال الموكل فالحكم على ما مضى وان كذبه فالقول قول البائع
لان الظاهر ان المال الذي في يد الوكيل لنفسه دون موكله ولان الاصل ان العقد الذي عقداه صحيح
تام والوكيل يدعي بطلانه بقول يخالف هذا فلذلك جعلنا القول قول البائع مع يمينه ثم قال
وان اشتراها بعين مال موكله ولم يذكر حال العقد انه يشتريها الى موكله فان صدقه البائع بطل
البيع وان كذبه فيه كان القول قول البائع لان الظاهر ان ما في يد الوكيل ملكه والظاهر صحة البيع ونقل
قوله في صدقته لان الظاهر من العقد اذا وقع انه وقع صحيحا وحمله على خلافه خلاف الظاهر وفي بيع
السلم اذا اختلفا في شرط يفسد البيع فقال البائع بعتك الى اجل معلوم وقال المشتري الى اجل
مجهول او قال بعتك بدراهم او دنانير وقال بل بخمر او خنزير او قال بعتك معلوما وقال المشتري بل بعتني
الشيء مجهولا كان القول قول من يدعي الصحة وعلى من يدعي الفساد البينة لان الاصل في العقد الصحة
فمتى اتفقا على العقد ثم ادعى الفساد فعليه الدلالة وفي كفالته ان الظاهر ان الكفالة صحيحة والكفيل
يدعي بطلانها وفي نكاحه لان الاصل صحة العقد واستدامته وفي موضع منه قال شيخنا ابو جعفر
في نهايته فان ادعت المراة انها ارضعت صبيا لم يقبل قولها وكان الامر على اصل الاباحة قال محمد بن ادريس

في تعارض الاستصحاب

اقرار ادعى ذلك بعد العقد عليها فيصح ظاهرا الا انها ان ادعت شيئا يمنع عقده عليها فلا يقبل اقرارها في
حقه وفي جواهر القاضي اذا اختلف الرجل والمراة في العقد فقال الرجل عقدت وانا محرم وقالت المراة بل
كنت محلا اما الحكم في ذلك فالجواب ان القول قول الرجل لانه اعلم بنفسه والمراة مدعية لكونه محرما
فعليها البينة ولا يجب عليه ذلك لانها مقرة بالعقد وادعت عليه ما يبطلها وهي مفتقرة في دعواها الى البينة
ومتى ادعت المراة انها كانت محرمة وانكر الرجل ذلك كان الحكم ما تقدم فان قال الرجل كنت محرما وقالت
المراة بل كنت محلا كان على الرجل البينة لانه معترف بها ومدع لما يفسده ويسقط عن نفسه صداقا في النكاح
وغيره من مستحقات العقد وفي جامع الشرائع اذا اختلف الزوجان في العقد فادعى احدهما وقوعه في
الاحرام وانكر الاخر فالقول قول من يدعي الاحلال ترجيحا لجانب الصحة وفي بيعه اذا قال بعتك بعبد فقال
بل بحر او قال فسخت قبل التفرق وانكر الاخر فالقول قول من يدعي صحة العقد مع يمينه وعلى الاخر البينة
وفي سلمه اذا اختلفا في القبض هل كان قبل التفرق ام بعده فالقول قول من يدعي الصحة ولو قال البائع
قبضته ثم رددته اليك قبل التفرق كان القول قوله مع يمينه مراعاة لجانب الصحة وفي نكاحه اذا تزوج
الاجنبية امراته فقال تزوجتك العاقلة من غير اذنك فقالت بل اذنت فالقول قولها مع يمينها على القولين
لانها تدعي الصحة وفي جامع الارشاد ويقدم قول من يدعي ايقاع العقد في الاحلال وفي بيعه ولو قال
بعتك بعبد فقال بل بحر او قال فسخت قبل التفرق وفي حجره ولو ادعى وقوع البيع فانكر قدم قول مدعي
الصحة مع اليمين وفي سلمه ويقدم قول مدعي القبض قبل التفرق وفي حجره ولو ادعى وقوع البيع مثلا
حال الجنون فالقول قوله مع اليمين وفي جامع القواعد يقدم انكار ايقاع العقد حال الاحرام على
ادعائه وفي بيعه ولو قال بعتك بعبد فقال بل بحر او قال فسخت قبل التفرق وانكر الاخر قدم قول
مدعي الصحة مع اليمين واختلاف لو ترك المتعاقدين وفي موضع اخر منه لو قال بعتك وانا صبي احتمل
تقديم قول مدعي الصحة مع يمينه وتقديم قول البائع لاصالة البقاء ولو قال كنت مجنونا ولم يعلم سبقه
قدم قول المشتري مع يمينه الا مع العلم وفي اجارته ولو اختلفا في المبطل للعقد فالقول قول مدعي
الصحة وفي باب الدعاوى منه ولو ادعى ما يبطل به العقد وانكر الاخر قدم قول مدعي الصحة فان اقاما
بينة ففي تقديم مدعي البطلان نظر وفي جامع الشرائع لو ادعى احدهما وقوعه حال الاحرام وانكر حكم
لذي البينة ولو فقدت وكان المنكر الرجل فالقول قوله مع يمينه ولو ادعى الاكراه فالقول قول المشتري

واصالة صحة العقود

وكذا لو ادعى الصغر على اشكال ولو ادعى الجنون ولم يعلم حالة الجنون به فالقول قول المشتري ولو علم
له حالة الجنون فكذلك على اشكال ولو قال العبد بعتك وانا غير ماذون في التجارة فالقول قول المالك
ولو قال الغرماء على فسخ فقال بل عن تراض فالقول قول مدعي اللزوم وفي جامع المنهج ولو اختلفا فادعى
احدهما انه وقع في الاحلال والاخر انه وقع في الاحرام فان كان مع احدهما بينة حكم بها وان لم يكن بينة
فادعى الزوجة حال الاحرام وانكر الرجل فالقول قوله لانه الاصل المقتضي لصحة العقد وحكما بالظاهر
من صحة النكاح فاذا حلف ثبت النكاح ولو ادعى الرجل وقوعه في الاحرام وانكرت المراة فالقول قولها
مع يمينها لما مضى الا انا نحكم بانفساخ العقد في حق الزوج لانه ادعى فساده ويثبت عليه نكاح الصحيح
وفي موضع اخر منه ومن جامع التذكرة لو اشكل الامر فلم يعلم هل وقع العقد حال الاحلال او ادعى الاخر
وقوعه حال الاحرام فان كان هناك بينة حكم بها ولو انتفت البينة فان كانت الزوجة مدعية لوقوعه في
حال الاحرام وانكر الرجل فالقول قوله مع اليمين عملا باصالة الصحة واذا حلف ثبت النكاح ولها
المطالبة بالمهر مع عدم الدخول ولو كانت قبضته لم يكن للزوج استعادته ولو كان الزوج هو المدعي
لوقوعه حال الاحرام فالقول قول المراة مع اليمين ويحكم بفساد العقد في حق الزوج لانه ادعى فساده
ويحكم عليه باحكام العقد الصحيح وفي بيعه ولو اختلفا فقال المشتري ادخلت الاشتراط فالبيع صحيح
وقال البائع بل اردت معينا فالاقرب تقديم قول المشتري عملا باصالة الصحة واصالة عدم التعيين
وفي المختلف اذا باع العبد متاعا من غيره فاختلفا فقال العبد هذا البيع قبضته لمولاي باذن لي
في بيعه فقال المشتري بل انت ما اذن لك مولاك في التجارة كان القول قول المشتري وكذا لو كان العبد هو
المشتري فقال انا محجور علي لم يصدق واجبر على دفع الثمن واذا ابتاع عبد من عبد متاعا فاختلفا
فقال احدهما انا محجور علي فقال الاخر انا وانت ماذون لنا في التجارة كان القول قول مدعي جواز البيع
والشراء ولا يقبل قول مدعي الحجر وفساد البيع والاقرار بذلك وفي موضع من الايضاح الاصل في
العقد الصحة ولهذا يحمل عليه الاقرار به وفي موضع اخر ان العقود انما تحمل من المسلم على الصحيح
وفي موضع ثالث لان الاصل في العقود الصحة وفي حجه فاذا ادعى الزوج وقوع العقد حالة الاحرام
وانكرت المراة فالقول قولها مع اليمين وعدم البينة وفي بيعه عند شرح قول العلامة ولو قال بعتك
وانا صبي اقوى الوجهين الاول لاطلاق الاستصحاب تقديم قول مدعي الصحة اذا اختلفا فيها وانه لو باع البيع بلا

بالنسبة الى انكارهما وفي اجارته عند شرح قول العلامة ولو قال آجرتك كل شهر بدرهم من غير تعيين فقال بل سنة بدينار ففي تقديم قول المستأجر نظر اقول ينشأ من انه يدعي الصحة والمالك يدعي البطلان فيقدم قول مدعي الصحة ومن اصالة عدم الاجارة سنة والاصل في ذلك انه اذا ادعى مدعي الصحة زيادة تتضمنها والاصل عدمها فهل يكون القول قوله ام لا اطلاق الاصحاب الاول والاصل العدم الاولى الثاني فيتعارضان فيقدم قول نافي الزيادة واما تقديم قول مدعي الصحة قطعا فيما لم يشتمل الصحة على زيادة كما اذا ادعى احدهما اجارة كل شهر بدينار وادعى الآخر اجارة شهر واحد معين بدينار وعند شرح قوله فان ختلفنا فقول المالك فلا نوى صحة العقد في الشهر الاول هنا اقول هذا انما كان شرط هنا الشهر بعدهما ووجه القوة انهما اتفقا على وقوع الاجارة في الشهر الاول بدرهم لكن احدهما يدعي وقوعه على وجه يصح فكان القول قول الآخر ويحتمل ضعيفا البطلان لانه يقتضي قول المالك فقد فلا فناه كما تقدم والاصح عندي الاول لانهما لما اتفقا على صحة الاجارة في الشهر الاول كان تصح على قول المستأجر ويبطل على قول الموجر القطع بثبوته في الشهر الاول لا وجه له لانا نقول هذا الكلام لا وجه له لانه غلط انما نشأ من عدم تحرير البحث فان البحث انما هو فيما اذا اتفقا على وقوع عقد وعلى تناوله شهرا معينا او نحوه تماما من زمان وغيره ثم اختلفا في صحة العقد وبطلانه فان لم يشتمل الصحيح على زيادة الاصل عدمها وكان المتفق عليه كل المراد كان القول قول مدعي الصحة اجماعا وان اشتملت على زيادة الاصل عدمها وكان المتفق عليه بعض المراد ففيه البحث فالمسألة الاولى نقلت وهذه المسألة الثانية تحتمل الصحة فيما اتفق عليه وفي الزيادة [illegible] تقديم قول مدعي الصحة فيه لوجود المقتضي واتفاقهما على وقوع عقد وعلى تناوله للشهر الاول وعدم المانع فيه الا في نفي الزيادة التي يدعيها الا يقتضي البطلان فيه ويحتمل تقديم قول المالك في نفي العقد المقتضي لذلك لانه منكر وسبب الاشتباه انهم قالوا بتقديم قول الصحة فيما اتفقا على تناول العقد اياه فتوهم قولهم اتفقا على صحته وعند شرح قوله وكذا الاشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى اجرة مدة معلومة او اقول يجب القول [illegible] يكون على خلاف الاصل ويكون الآخر منكرا فيلزم من تقديم قول المستأجر تقديم المرجوح وهو خلاف الراجح وابطال الراجح وهو باطل ويحتمل التقديم مطلقا لعموم الاصل المتقدم وهو قول مدعي الصحة مع يمينه وفي باب [illegible] عند شرح قول العلامة

قوله فيتعارضان اي يتعارض ظهور اطلاق الاصحاب واصالة العدم الثاني المقتضي لعدم وقوع العقد بالكلية ويقدم قول الثاني نافي الزيادة اي الموجر منه عفي عنه

لو ادعى فساد البيع لجهالة العقد الى قوله نظر ينشأ من تعارض الاصل بقول مدعي الصحة مع يمينه وكل من عليه اليمين فالبينة على الآخر لقوله البينة على المدعي واليمين على من انكر واعتضاد مدعي الصحة بالاصل والاقوى عندي الاول وفي كنز الفوائد للسيد عميد الدين ان الاصل في العقد الصحة فيحمل عليه عند الاطلاق وفي [illegible] فيما لو ادعى احدهما الزوجية [illegible] الاحلال والآخر العقد في بوقوع اليمين وعدم البينة ويلزم مدعي الاحرام لوازم الفساد الى ان قال ولو شكا في وقوع العقد حال الاحرام او الاحلال فالاصل الصحة وفي موضع من بيعه ولا يعارضه قولهم بتقديم مدعي الصحة على الفساد وفي موضع آخر منه انا تنازعا في الصحة والفساد حلف مدعي الصحة ولو ادعى الفقراء السفه او الجنون وقد كان موصوفا بهما احتمل خلافه لانه اعرف واحلاف الآخر ترجيحا للصحة ولو كان مدعي النقص الآخر فاحلاف مدعي الصحة هنا اولى او وجه كما لو قال المشتري للبائع بعتني في صغرك فادعى البائع البلوغ وفي السلم منه لو تنازعا في قبض الثمن قبل التفرق او بعده حلف مدعي الصحة ولو اقاما بينة فعلى ترجيح الداخل والخارج وقيل يقدم بينة القبض لشهادتهما على الاثبات ولو قال البائع قبضته ثم رددته اليك قبل التفرق وانكر المسلم حلف البائع وفي رهنه ولو رهنه عصيرا فصار خمرا واختلفا في القبض هل كان قبل الخمر او بعده قدم قول من يدعي الصحة وان كان الراهن وفي قواعد الشهيد الاختلاف في شرط مفسد للعقد يرجح فيه جانب الظاهر على اصالة عدم العقد وعدم لزوم الثمن وكذا في فوات الشرط في الصحة وفي المهذب البارع في جملة كلام له صونا للعقد عن الفساد ولفظ السلم عن المهذب وفي حاشية الشرايع للمحقق الشيخ علي عند قول المحقق في كتاب الحج لمن يدعي الاحلال ترجيحا لجانب الصحة لان الاصل في العقد الواقع ان يكون صحيحا وايضا فانهما بعد اتفاقهما على العقد المشتمل على الاركان يختلفان في وصف زائد وهو وقوع العقد في حال الاحرام فالقول قول المنكر مع يمينه لانه منكر للمفسد يحلف فيندفع الدعوى وفي بيع جامع المقاصد عند شرح قول العلامة ولو قال بعتك بعبد الى قوله قدم قول مدعي الصحة [illegible] بقوله قدم قول مدعي الصحة مع اليمين على تقديم قول البائع فان الاصل في العقود الصحة فيكون قول البائع موافقا للاصل وفيه ايماء الى صحة الحكم في المسألة فان الاصل عدم طرو المبطل على العقد كما ان الاصل فيه الصحة وفي بعض النسخ القول قول مدعي الصحة [illegible]

في تعارض الاستصحاب

فيكون كل من الامرين في الحكم على وجه واحد وعند قوله ولو قال بعتك وانا صبي قوله لان الظاهر
الاقرار بالعقد انما يحمل على العقد المعتبر شرعا الذي يترتب عليه اثره لانه المتبادر الى الافهام
عند اهل الشرع والحق ان الاحتمال الثاني في غاية الضعف لان اصالة البقاء مثل نقضها بالاقرار
بالبيع المحمول على البيع الصحيح الشرعي شرعا فان ظاهر صحته بقتضى عدم الصبوة فلا يعقل معارضتها
كما لا يعقل القطع بثبوت وصف الصبوة سابقا فلذلك تنقطع هذا الاصل بالاقرار بعد العقد البيع
المحمول على الصحيح كما يحكم بانقطاع اصالة بقاء الملك بالاقرار بعد العقد البيع ولو اختلفا في
صحته وفساده ولو ثبت في هذه المسئلة تعارض الاصلين لثبت تعارضهما فيما لو فالا انا بعنا
وادعى احدهما الفساد لانه يقول بعد الفرق عين واضح كون الصبوة مستمرة سابقا الا مع تخلل
الفرق وعند قوله لو قال كنت مجنونا آه اي صح فيه تقديم احتمال تقديم جانب الصحة لانها الاصل في
الفساد لاصالة البقاء مقتضية ولكن ليس لانقطاع هذا الاصل كما قررناه في المسئلة السابقة
عند شرح قوله ولو قال البايع مقبضه ثم ردده انا اليك قبل التفرق قدم قوله رعاية للصحة فلا يقال
هذا محل اشكال نظرا الى ان اصالة الصحة معارضة باصالة عدم القبض الا ان يرتفع تعارضهما بحصول
الشك في طرو المفسد الا ان الاصل عدمه او يقال المقتضي للفساد مشكوك فيه اذ لا نعلم ان التفرق كان
قبل القبض فالاصل عدمه فيتمسك باصل الصحة وفي موضع آخر منه اما لو اختلفا بعد الاتفاق على
القبض في كونه قبل التفرق او بعده فان الاقرب تقديم مدعي الصحة لان الدعوى الصحة ضعيف لان الا
صل عدم طرو المفسد واصالة عدم التقدم في القبض معارضة باصالة عدم التفرق وعند شرح قوله
ولو اختلفا في اشتراط الاجل فالاقرب ان القول قول مدعيه ان كان العقد بلفظ السلم على اشكال
وجه القرب انه لو كان بلفظ البيع لكان القول قول المنكر للاجل اذ لا يلزم منه فساد العقد فالاصل
عدم ذكره وحينئذ الاشكال من تعارض الاصلين فان الاصل عدم ذكر الاجل والاصل برائة الذمة
والاصل في العقد الصحة ولا ريب في ترجيح قول مدعيه لان مآل دعويهما في الحقيقة الى ان الشرط المعتبر
في العقد هل ذكر ام لا فلا يكون الاختلاف في الحقيقة الا في صحة العقد وفساده وفي اجارته عند شرح
قوله ولو اختلفا في المبطل للعقد آه لا شك انه اذا حصل الاتفاق على حصول جميع الامور المعتبرة في
العقد من حصول الايجاب والقبول من الكاملين وجريانهما على العوضين المعتبرين ووقع الاختلاف

فتحرر

واصالة صحة العقود

٢٣ في شرط مفسد مثلا فالقول قول مدعي الصحة بيمينه لانه الموافق للاصل فان الاصل عدم ذلك المفسد والا
الاصل في فعل المسلم الصحة لا اصالة بقاء الملك على مالكه فيعارض الاصل المذكور لان الفرض بعد حصول
الايجاب والقبول على الوجه المعتبر وعدم العلم بالمنافي لصحتهما المقتضي للحكم بصحتهما عملا باستصحاب
الحال بتحقق السبب الناقل فلم يبق ذلك الاصل كما ان ما اذا حصل الاختلاف في الصحة والفساد في
حصول بعض الامور المعتبرة وعدمه فان هذا الاستدلال لا يتم فان الاصل عدم السبب الناقل
ومن ذلك ما لو ادعى اني اشتريت العبد بما العبد فقط بل وعند شرح قوله ولو قال اجرتك كل شهر بدرهم
الى قوله نظر ينشأ من انه يدعي للصحة وهي موافقة للاصل فيكون هو المنكر فيقدم قوله باليمين ومن
انه مع ذلك يدعي اجارة ازاد وهو ابتغاء رضه بدينار والمالك ينكره فلا يقدم قوله فيه لان الا صل
عدمه ولان الامور المعتبرة في العقد لم يقع الاتفاق عليها فلم يثبت سبب فتقديم قول مدعي الصحة
ونحو ذلك كما حققناه في المسئلة السابقة عدم تقديم قوله اوجه ثم قال بعد ذلك بفاصلة والفرق
انه هناك فيما اتفقا على حصول العقد المعقود واختلفا هنا في الصحة والفساد فقد كان تقديم قول
مدعي الصحة هو الجاري على القوانين ثم قال بعد ذلك بفاصلة الثاني ان تقديم قول مدعي الصحة انما
يتحقق على ما بيناه حيث يتفقان على حصول اركان العقد ويختلفان في وقوع المفسد فان التمسك
لنفيه بالاصل هو المحقق لكون مدعي الصحة منكرا دون ما اذا اختلفا في شيء من اركان العقد فانه
لا وجه للتقديم حينئذ ومن هذا يتبين ان مدعي الصحة هنا لا يقدم قوله على حال من الاحوال لان الاختلاف
وقع في ركن العقد وهو تعيين الاجرة منكورا دفاته كما ذكروا اصل العقد وعدم تفاوت الاجرة فان جزء
المثل لا يكون مرجحا لتقديم قوله باليمين غاية ما في الباب ان الاختلاف حينئذ لا يظهر له ثمرة وفي نكاحه عند
شرح قوله ولو قال بعد العقد دخلت الفضولي من غير اذن او ادعته حكم بقولها مع اليمين اي لو
ادعى اذنها فانكرت قبل الدخول قدم قولها مع اليمين فان نكلت حلف الزوج وثبت العقد وبعد
الاقرب تقديم قوله لا لان التمكين عليه اي لو قال الزوج المباشر العقد بعد حصول العقد للزوجة زوجك
الفضولي من غير اذن منك وادعت هي سبق الاذن على العقد فصدقته او كان النصف قدم قولها
لان الاصل في العقد الذي تصادقا على وقوعه ومباشرة الزوج اياه ولزومه من طرفها الصحة والا
فان الاصل في جانب المرأة فالزوج يدعي خلافه فعليه البينة ومع عدمها فعليها اليمين ولان العقد

مرده

في تعارض الاستصحاب

طرف شرعي وانما النزاع فيه من طرفها فيقدم قولها لانه مستند اليها الى ان قال ولو ادعى الزوج وهذه
الصورة اذنها في العقد الذي عقده فضولي فانكرت ذلك قدم قولها لان الاصل عدم الاذن فان قلت
الاصل في العقد الصحة واللزوم فكيف يكون قولها مقدما هاهنا قلنا انما الاصل في العقد الذي عرف
المدعي لشرعيته من طرفيه اللزوم والصحة حيث ان الاختلاف في المسئلة الى المرأة وهي تدعي صحته من جانبها
ايضا وهي اعرف بحال فعلها والفعل المنسوب اليها باعترافها بخلاف فعل الغير الذي انكرت صدوره
عنها فان الاصل عدم الاذن فيه وعدم كونه مستندا اليها وفي تمهيد القواعد عند الكلام في تعارض
الاصلين ومنها ما اذا ادعى بعد الموت انه باعه وهو صبي وادعى المشتري انه كان بالغا تعارض اصلا البقاء
الصحة وتاخر العقد لكن مع المشتري مرجح اصالة العقد فالعمل باصالة اقوى ومثله لو ادعى انه كان
المجنون ان عرف له حالة جنون والا فلا اشكال في تقديم قول المشتري وكذا القول في غيره من العقود
كما اذا ادعى الزوج عدم البلوغ حالة العقد او الزوجة كذلك ونحوه ثم قال ومنها ما اذا وجد
المال في يد مسلم اليه فقال المسلم اقبضتك بعد التفرق فيكون باطلا وقال الآخر بل قبله فلا بينة لا
تعارض اصل عدم القبض قبل التفرق والتفرق قبله والترجيح هنا لمدعي الصحة ومثله ما لو وجد
في يد المسلم فقال المسلم اليه قبضته قبل التفرق ثم رددته اليك وقال المسلم انه لم يقبضه الا ان التعارض
هنا بين عدم القبض واصالة الصحة اما لو اختلفا في اصل القبض من غير تعرض لما ذكرنا فالقول قول
البائع وان تفرق لانه منكر وفي مسئلة الرد انما يقبل قوله في الصحة لا في رد الثمن لانه دعوى تفتقر
الى البينة بعد اعترافه بوصوله اليه فيتوجه على المسلم اليمين في عدم الرد كما يتوجه على المسلم اليه
اليمين في كونه قبضه ثم قال ومنها ما لو اختلف المتبايعان في وقت الفسخ فقال احدهما فسخت في وقت
وقال الآخر بل بعده تعارض اصلا بقاء العقد وعدم تقدم الفسخ فقال احدهما فسخت
على الوقت الذي يعترف به مدعي التاخير والترجيح لمدعي الصحة كالسابق ومثله ما لو اتفقا على
التفرق وقال احدهما فسخت في المجلس قبله وانكر الآخر ثم قال ومنها ما لو اختلف الراهن والمرتهن
في تخيير القبض عند الراهن او بعده لارادة المرتهن فسخ البيع المشروط فالاصل صحة البيع والاصل
عدم القبض الصحيح الا ان الاقوى هو الظاهر الا قل التابع بالظاهر من صحة القبض وكذا لو كان
المبيع عصيرا ثم قال ومنها ما لو اذن المرتهن للراهن في البيع ثم رجع واختلفا فقال الراهن انما

واصالة الصحة في العقود

رجعت بعد البيع وقال المرتهن بل قبله فالاصل عدم الرجوع قبل البيع وعدم البيع قبل الرجوع فيتعارضان
ويبقى مع الراهن اصالة صحة البيع فقيل يترجح بها للشك في صحة البيع ومع المرتهن اصالة بقاء الرهن
فقيل يترجح به للشك في صحة البيع مستجمعا للشرائط وهو الان في بقاء الرهن كلا الا ان الشك في
بقائهما يوجب استصحابه بخلاف البيع فكان ترجيح جانب الوثيقة اقوى ثم قال ومنها ما لو قال الكفيل
لا حق لك على المكفول حالة الكفالة ولا يلزمني احضاره تعارض اصلا براءة الذمة وصحة العقد
والاقوى ترجيح قول المكفول له كغيره ممن يدعي صحة العقد والآخر يرجح قول المكفول له فيلزم الكفيل
احضاره ثم قال ومنها ما لو وكل في تزويج ابنته فحصل موت الموكل ووقوع النكاح وشككنا في
السابق فالاصل عدم النكاح وبقاء الحيوة والمتجه عدم صحة النكاح لتعارض الاصلين فيبقى
اصالة التحريم او نفيا لا اذا وجب في الحادث نقله بوجوده في اقرب زمان لزم اقترانهما في الزمان
ويحكم بالبطلان ثم قال ومنها ما اذا اتفقا على الرجعة وانقضاء العدة واختلفا في السابق
منهما وفيه التفصيل السابق ومع الاشتباه في السابق يقدم قوله لاصالة صحة الرجعة وقال عند
الكلام في تعارض الاصل والظاهر القسم الرابع ما اختلف فيه في ترجيح الظاهر على الاصل
وهو امور الى ان قال ومنها ما لو اختلف المتعاقدان في بيع وغيره في بعض شرائط صحته كما لو ادعى
انه كان صبيا او غير ماذون له او غير ذلك حتى انكر المشتري فالقول قوله على الاقوى وان كان الاصل
عدم اجتماع الشرائط عملا بظاهر حال المسلم من ايقاع العقد على وجه الصحة وكذا القول في
الايقاعات اقول ان ظاهر الشهيد في هذه العبارة بل صريحه اختلاف الفقهاء في اصالة الصحة في العقود
هو الظاهر فيه وغيره واحدة من العبارات المتقدمة من التمهيد حيث جعل ترجيح جانب اصالة الصحة
في العقد هو الاقوى بل عد الموارد المتقدمة مما يجري فيها اصالة الصحة في العقد مما تعارض فيه الاصلان
او تعارض فيه الاصل والظاهر مظهر عن عدم الاتفاق على اصالة الصحة في العقد ومقتضى ما ذكر اختلاف
الفقهاء في اصالة الصحة في افعال المسلمين اذ الظاهر بل بلا اشكال ان مدرك اصالة الصحة في العقود انما هو
اصالة الصحة في افعال المسلمين وقيل ان بناء الفقهاء في تقديم مدعي صحة العقد مبني على تقديم الظاهر
على الاصل او تقديم احد الاصلين المتعاضد بالظاهر فاستفاضة نقل الاجماع في الاداة على
كل من اصالة الصحة في العقود وصحة افعال المسلمين كما ترى ويحتمل ان نقله ان تقديم مدعي صحة العقد وان كان

مشهورًا بينهم لكنه ليس باجماعي واحرى ان اختلافا لفقهاء في خصوص المسائل من جهة تقديم القول ٣
منها الفقيه يجب للغافل من كثرة ذكرهم في المسائل تقديم مدعي الصحة ان ذلك اجماعي مع ان عزاهم في كل
موضع شيء ومع ذلك فاختلفوا فيها ايضا في بعض ادعاء الصحة استمرارها اي تقديم ايضا قول
من يدعي استمرار الصحة وفي بعضها بملاحظة اصالة عدم ظهور المفسد وفي بعضها بملاحظة ان الظاهر
من حال المسلم انه فعل صحيحا مثل الشك في كل جزء من الصلوة مع خروجه الى جزء اخر الشك
فيها بعد خروج الوقت وفي بعضها بملاحظة ان عقد المعاملة على الوضع المخصوص لا كاره معصية
فلا بد من حمل فعل المسلم على الصحة لكنك خبير بان الثاني من الوجوه يرجع الى الوجه الاول مع ان قوله
بعد خروج الوقت غير مناسب كان المناسب ان يقال بعد الخروج عن الصلوة وقد افصل في اصالة
صحة العقود بتخصيصها تارة بالعقد الصادر عن البالغ العاقل فاشك في صدوره عن البالغ
او العاقل لا يجري فيه اصالة الصحة وتخصيصها اخرى بما لو كان العقد بين حالتين معلومتي التاثير
بصحة العقد في احدهما دون الاخرى ولو علم وقوع العقد في حالة معينة وتردد الحالة بين كيفيتين
يصح العقد في احديهما دون الاخرى لا يجري فيه اصالة الصحة وتخصيصها ثالثة بما لو علم من حال
المتعاقدين انهما لا يشترطان العقد حينما تم حصل النزاع بينهما واما لو لم يحصل ذلك من المتعاقدين
او شك في حصوله فيقع الاشكال لا يليق بالمقام بالكلام فيه وفي جامع المقاصد عند شرح قول المحقق
ان الانسان لو فرجحان الى قوله رجحانا لجانب الصحة اي القول قول من يدعي وقوعه حال الاحلال
الخ قال في العقد الواقع كونه صحيحا او فاسدا فيه الفساد يحتاج الى البينة لانهما مختلفان في وصف
زائد على اركان العقد المتفق على حصولها بمقتضى الفساد وهو وقوع العقد في حالة الاحرام فالقول
قول منكره ويحلف ويحكم بالصحة وفي بحث عند شرح قوله انا قال بعتك بعبد فقال بل بحر او شبه بقوله فا
قول من يدعي الصحة على هذا الحكم وهي اصالة الصحة في العقود فان الظاهر من العقود الجارية بين المسلمين
الصحة فيكون قول من يدعي الصحة موافقا للاصل وكذا الشرط انا قد اطلعنا تقديم مدعي الصحة بيمينه
مع عدم البينة ولو اختلفا في العقد المشتمل على الحمل بتقديم المالك لانه عرف بينه انما ان لانظار الى الظاهر
اللفظ من جهة الجانب الصحة ولو اختلفا في صحة اللفظ ذلك قول مدعي ما يصح معه العقد لاصالة
الصحة وعدم الضميمة وفي ظاهر ولو كان اختلافهما في اصل الارادة مع اتفاقهما على عدم ذكر الجنس

فقال احدهما اردنا ما خففنا معتبا وقال الاخر انا لم نرد بل اطلقنا رجع النزاع الى دعوى الصحة والفساد
ومقتضى القاعدة المشهورة تقديم مدعي الصحة بيمينه واختار في السرائر تقديم قول المراة فيما لو
كانت دعواها الارادة دوام عقدها وهو مع دعواها التعيين اما مع دعواها الاطلاق فشكل
لانها تدعي بطلان البذل لان كان اصالة عدم التعيين موافقا لقولها وفي موضع اخر منه لو قال
خالعتك على الف في ذمتك وقال بل في ذمة زيد الى ان قال لان لم يجوز ذلك ولم يكن زيد مقرا بالحق
ولم يعترف الزوج بقبولها في ذمته فالنزاع يرجع الى صحة الخلع وفساده لان دعواها تقتضي فساده
حيث لم تسلم العوض فيه وهو يدعي صحته ومقتضى القاعدة المستمرة تقديم قول الزوج اذ ادعت كونها
في ذمته ونبه لغير الثاني وهو ان ما خالعتك بعوض لا يثبت في ذمتها بل في ذمة زيد ابتداء وان كان
ذلك مع دعواها الوكالة عنه في الخلع وافتى به على جواز خلع الاجنبي المتبرع وانه لا يدفع ذلك ذلك لم
يوافق بدعواها يرجع الى فساد الخلع وهو يدعي صحته فيكون قوله مقدما الى ان قال في موضع اخر فيما
لو ادعى انه خالعها بالف في ذمتها ايضا فادعت وقوع العقد معها مطلقا وقالت بل خالعني فلان
الاجنبي والمال عليه وهذا النحو تمام لو قلنا ان خلع الاجنبي متبرع صحيح لكونهما متفقين على
وقوع العقد صحيحا اما على ما اختاره المصنف والشيخ اشكل تقديم قولها لانها تدعي فساد الخلع
وهو يدعي صحته فينبغي تقديم قوله وفي موضع اخر من طلاق عند قول المحقق ولو ادعت انقضاء العدة الى قوله
فالقول قول الزوج اذ الاصل صحة الرجعة ومدعي الصحة مقدم مقاليه معها اصالة عدم تعلقها لكن
ذلك لا يعارض دعوى الصحة لانها اقوى ومرجح فلم تقدم مدعي الفساد الصحيح والا ينفع الصحيح مع معارضة
اصل عدم جمعه للشرائط واصالة بقاء المال على ملك وغير ذلك من الاصول فلو اجوبنع للمتعاقدين
ان يحتلال المنافعين وتقديم مدعي الصحة لانها الاصل في الفساد وفي بيع مجمع الفائدة عند
شرح قول العلامة ويقدم قول مدعي الصحة بيد الشرط فخيار العقد بصحته اما علم بعضه فلو لم
يعلم فادعى احدهما ان القبض وقع قبل التفرق فصح العقد وجوب الاخر كان وصف منطاع
قول مدعي الصحة مع عدم البينة ويمكن مع ما من الطرفين ايضا مع البينة وبرجحان الصحة وكذا في
الدعوى والبينة وعند شرح قوله لو قال بعتك بعبد فقال بل بحر او لو باحيا عليه هنا كونه مقصودا
مصحح البيع والاخر كونه خرا فبطل فالقول قول مدعي الصحة ولانه الاصل وحمل اهل الاسلام على المسلمين

مع علم البينة وعدم ظهور كونه للمشتري شيء بان تلف في ضمانه او نحو ذلك الى ان قال وكذا القول قول مدعي
الصحة فيما اذا ادعى احدهما الفسخ قبل التفرق وينكر الآخر لاصل بقاء العقد وعدم وقوع الفسخ
لكن مع اليمين على عدم الحرية وعدم العلم بالفسخ وفي مجمع الفائدة شرح قوله ولو ادعى وقوع البيع مثلا
حال جنونه يعني لو ادعى المجنون المعلوم كونه مجنونا في وقت ما افاقته وقوع البيع زمان جنونه وانكر المشتري
فالقول قول المجنون لان الاصل بقاء المال على ملكه والاستصحاب حال الجنون الى ان يعلم زواله
بمعلوم كالافتراق بحال الرشد غالبا وصرح ذلك باصل الصحة وعدم الفساد لانه قد يمنع كون الصحة اصلا نعم
قد يكون ظاهرة من حال المسلم فان الاصل عدم البيع وعدم الصحة لانها موقوفة على الشرائط المعلومة
والاصل في الكل هو العدم فلا يرجح عليهما وذهب المحقق الثاني الى انه لا اقل ان يكون هنا التردد كما في قول
المصنف في عدم سماع ذلك لا يوجب قوله تعالى ادعي بناء الصحيح بمعنى انه لو ادعى ذلك على المجنون
بعد الافاقة ان البيع كان وقت الجنون كما قاله القاضي لانه خلاف ظاهر المتن وخلاف المسئلة المذكورة
في غير هذا المتن وان كان الحكم اوضح اقول ان نقل هذه العبارة لا يناسب المقصود اذ مقتضاها الميل
الى انكار اصالة الصحة في العقود بل قد نسب الى المقدس في مجمع الجمع انكار اصالة الصحة في العقود وفي حاشية
هذه العبارة في شرح المدارك بعد قطع الاستصحاب بان قول مدعي الصحة بيمينه انما هو بحسب الظاهر
والا فيجب على كل منهما فيما بينه وبين الله تعالى فعل ما هو حكمه في نفس الامر في بيع الكفاية اذا قال بعتك
بعشرة فقال بل بعشرة المعروف بينهم ان القول قول من يدعي الصحة وعلل بان الظاهر من العقود الجارية بين
المسلمين الصحة وفيه نظر اقول اذا لغرض من نقل هذه العبارة مع عدم القول باصالة الصحة في العقود فيها
بل انكارها فيها انما هو تزييف حسبان دلالة الكفاية في نابليها لانها اصالة الصحة افعال المسلمين فضلا عن عدم
القول باصالة الصحة في العقود بل انكارها في تلك العبارة بسبب نقلهم معنى صحة العقد في تلك العبارة
الى المعروف والا فلا يناسب ذكر تلك العبارة في المقام **المقام الثالث** في اصالة الصحة في اقوال
المسلمين وافعالهم بالنسبة الى غير العقود مما لا يناط بما هو المنقول في كلام جماعة عدم الاشكال في ان كل المسلمين العدالة
الى ان يظهر خلافها وفي الخلاف في كتاب القضاء الاصل في الاسلام العدالة والفسق طارئ عليه يحتاج الى
دليل وفي طلاق الخلاف اذا قال لها انت طالق ولم ينو البينونة لم يقع طلاقه ومتى قال اردت غير الظاهر منه في الحكم
فيما بينه وبين الله لم يخرج عن العادة وان خرج منها لم يقبل منه ذلك في الحكم ثم قال دليلنا اجماع الفرقة

وفي اصالة الصحة في اقوال المسلمين وافعالهم

ثم قال دليلنا اجماع الفرقة وفيه ايضا لو قال انت طالق ثم قال اردت ان اقول انت طالق من وثاق فاصلة
او قال طلقتك ثم قال اردت ان اقول امسكتك فسبق لساني فقلت طلقتك قبل منه في الحكم فيما بينه وبين
الله ثم قال دليلنا اجماع الفرقة وفي لعان المبسوط لان الاصل في الشهود العدالة والفسق طارئ
عليه وفي لقطة القطنه اذا ادعى الملتقط انه عبد فانه ليسمع دعويه لجواز كونه صادقا الا ان هذه الدعوى
لا يحكم بها الا بعد ان يقيم البينة فان لم يكن فيقع بينه فلا حكم له لانه يدعي عليه خلاف الظاهر لان ظاهره
الاسلام والحرية وفي طلاق اذا قال طلقتك فان قال نويت بها الطلاق وقع عليها الطلاق ثم قال لو
قال انت طالق ثم قال اردت ان اقول انت طالق او انت فاضلة او قال اردت ان اقول امسكتك فسبق لساني
فقلت انت طالق قبل منه على كل حال وقال ايضا لو قال انت طالق او بالاعجمية بخاري وهو عربي
كان نافذا بمعنى فالقول قوله مع يمينه وان قال قلته وكذا اعرف معناه فان صدقه المولى له ما نص
فان كذبه فالقول قول المدعي بمعنى انه رجل معتاد لان الظاهر من حال العربي انه لا يعرف العجمية
فقوله لهذا الظاهر وفي قضائه وقضاء في الجرح والتزكية لان التزكية انه وصفه على الاصلاح لمن لا يقبل
من غير تفسير والجرح اخبار عما حدث من عيوبه وما خرج من معاصيه فبان الفصل بينهما وفي قول الذكر
ولو قال المحال عليه قال البيع لا يقبل الا بالبينة ما لو ضرر القبول لانه قد يعذر عليه البينة بموت
المنع الى الاضرار ولانه مسلم اخبر بما هو ممكن والاصل في الصلاة ينبغي عليه الى ان يظهر المنافي وفي موضع
اخر منه وسطي من ادعى الفقر اذا لم يعلم كذبه بقوله كان قويا فادرا على الكسب الا ويقبل قوله من غير
يمين سواء كان شيخا ضعيفا او شابا ضعيفا البنية او زمنا او كان شابا قوي البنية الى ان قال
لانه مسلم ادعى ممكنا ولم يظهر ما ينافي دعويه لو كان له مال وادعى هلاكه قال الشيخ يكلف البينة
لانه ادعى خلاف الظاهر والاصل البقاء وقال الشافعي الاقرب انه لا يكلف بينته تعويلا على
اخبار المسلم وكذا البحث في العبد لو ادعى العتق او الكتابة ولو ادعى حاجة على عيال فالوجه القبول
من غير يمين لانه مسلم ادعى امرا ممكنا ولم يظهر ما ينافي دعويه بحال الاحلاف لامكان اقامة البينة على
دعويه وفي الشغف فان ادعى انه ابن السبيل يحلف ولم يعلم له اصل المال قبل قوله مع يمينه الاصل ما في
مكانه خارج وفي حاله يقبل حاله لسؤاله اذا سبب الظاهر ادخلها من غير يمين خالقي انت حصلت انظالم
في الفقير على علم ان له مال يمين لا ولم يعلم موضعه يقبل قوله اجماعا وفي لقطته لان ظاهر المسلم العدالة

ولم يوجد ما يعارض هذا الظاهر وفي اقرارة الاصل في اخبار المسلم الصدق فلا يحمل على غيره الا
لوجب في زكاة النهاية ولو ذكر الصحيح الجلد انه لا كسب له اعطي منها دفعة ولو لم يعرف ما بين اذا لم يعلم
كذبه لانه اعطى الرجلين لم يحلفهما فلان الاصل في المسلم العدالة ولان الفقر من الامور الخفية فلا
يعلم بقول صاحبه الاخبار لا يفيد اليقين بل الظن وهو حاصل من قوله ولو ادعى انه عامله لا يكفيه
كسب فقبل قوله انصافا من غير يمين ولو امكنه اقامة البينة عليه وكذا لو كان له مال فادعى تلفه او ما يسبب خفي
او ظاهر وان كان الاصل بقائه لاصالة الصدق في المسلم وفي موضع اخر منه يعطى مدعي الكتابة من غير
يمين لاصالة الصدق في المسلم اذا لم يكذبه المولى سواء صدقه او جردت دعويه عنه لاصالة عدالة المسلم
وصدقه في اخباره وكذا البحث في الغارم والفقير وفي ثالث منه لو ادعى الغريم صدق في قوله من غير يمين
لاصالة الصدق في المسلم ما لم يكذبه الغريم وفي زكاة المحقق لو ادعى الفقير ولم يعلم كذبه من غير يمين اعطى
سواء علم له اصل مال او لم يكن سواء كان قويا او ضعيفا وسواء كان له اصل مال او لا وقيل يحلف على
تلف ماله الاصل عدالة المسلم وعدم اقدامه على الكذب في الظاهر صدقه وخلافا بالظاهر ولانه لو
وجبت اليمين هنا لوجبت في صورة العجز اذا لم يعرف له اصل مال والثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم بيان
الشرطية ان المقتضي لايجاب اليمين هنا تجويز الكذب في اخباره بالفقر وهو ثابت في صورة النزاع وفي
موضع اخر منه لو ادعى القوي الحاجة الى الصدقة لاجل عياله هل يقبل قوله قال الشيخ في المبسوط فيه
قولان احدهما يقبل بلا بينة والثاني لا يقبل الا ببينة الى ان قال والصحيح عندنا الثاني ليس بجيد لان قوله
مقبول فلا بظاهر العدالة المستندة الى اصل الاسلام وقد سبق وفي ثالث منه لو ادعى الغارم الغرم
قبل قوله ان صدقه وكذا اذا تجردت دعويه عن التصديق والانكار وقيل لا يقبل الا بالبينة لنا انه مسلم
الغريم
مسلم ظاهر العدالة فيكون تابعا لقوله لا يقبل كان الحقيقة فيه اضاف قال في المبسوط لا يقبل
الا ببينة لا قوى عندي القبول ما لم يعلم كذبه لنا انه مسلم وكان ظاهر العدالة وقد اخبر عن شيء
ممكن صدقه فكان قوله مقبولا كما لو اخبر عن ابنائه اذا العلم بالفقر متعذر فالتكليف به حرج وضرر
منفي بالاجماع وفي حج الايضاح ويحتمل القبول لانه مسلم اخبر عن فعل نفسه وفي كنز الفوائد لان الاصل
العدالة في حج التذكرة فلو حج الفاسق عن غيره اجزاه وفي قبول اخباره بذلك اشكال تردد او قريب
القبول لظاهر حال المسلم وفي قواعد الشهيد كل مسلم اخبر عن امر يتعلق به فالظاهر قبوله الى ان قال

وفي هذه مسائل كاخبار المسلم بوكالة لتزويج او وصية او بان ما في يده طاهر او نجس او بان تطهير الثوب ان كان بعد
تطهيره وفي موضع اخر منه لاصالة الصدق في اخبار المسلم وفي وكالة جامع المقاصد الاصل في اخبار
المسلم الصدق وفي موضع اخر منه الاصل يقتضي حمل اخبار المسلم على الصدق وفي حجره لا يبعد
الاكتفاء بخبر العدل الواحد اذ الاصل في اخبار المسلم الصحة وقد اكد بالعدالة بل لو اجري من اثر جرى
الظن امكن القبول اذ لا يتقاصر ذلك باقل من يد عي لو كان الدعى الغير في متاع ما له فليس باقل من خبر الصبي في
الهدية وفي زكوة غاية المرام الاصل عدم اقدام المسلم ما لم يعلم كذبه وفي تمهيد القواعد على الكذب
فاذا ادعى انه كذب مثلا يقبل وقيل لا الا بالبينة والمشهور القبول ما لم يظهر المنافي لان الاصل صدق
المسلم ما لم يعلم كذبه وفي تمهيد القواعد اما بالزيادة كقوله له علي عشرة الا ثلثة الا اربعة فانها لا تبطل بل
يعود جميعها الى المستثنى منه حملا للكلام على الصحة كذا جزم في المحصول وتبعه جماعة وفي رهن المسالك
لان الاصل صحة اقراره ومطابقته للواقع وفي تحرير الرمة انما النزاع في مدلول اللفظ والمقصود منه
والالفاظ اخرى تعتضد من غيره بل عند خفاء دلالة اللفظ لا يعرف الا من قبله فيكون قوله فقدما
بيمينه الى ان قال في القول بتعلق قول المحال اولى اما لا الغاء للتخصيص او لقوة هذا الظاهر حتى يكاد يلحق
بها وقد يجعل الظاهر في موارد لا يعقد هذا عنها وفي وصية الروضة في شرح قول العلامة ولو اوصى بما
يقع على المحلل والمحرم انصرف الى المحلل تحصينا لقصد المسلم عن المحرم كما لو اوصى بعود من عيدانه
انما نزل على المحلل مع انه لفظ مشترك ومن شان المشترك ان لا يحمل على احد معانيه الا بقرينة لما اشار اليه
المصنف من النظر الى حال المسلم فان قصده يخلص عن المحرم وكلامه عن اللغو المنهي عنه شرعا الى ان قال
صيانة لكلام المكلف عن اللغو وفي اقراره لان الاصل في الاقرار الصحة الحكم بلزومه من حيث صدوره
وبطلانه يحتاج الى دليل انتهى وقد يرد في موضع اخر منه لاصالة صحة اخبار المسلم وفي قضائه لانها اي
العدالة الاصل في المسلم بمعنى ان ظاهر حاله يحمله على القيام بالواجبات وترك المحرمات ومن ثم جرت عليه
حتى لا يجوز رميه بفعل محرم ولا ترك واجب اخذا بظاهر الحال وفي طلاقه لان الاصل في افعال المسلم
الحمل على الصحة وفي بيع مجمع الفائدة عند شرح قول العلامة ويسقط البينة بالاستبراء لانه مسلم مخبر
مخبر عن فعله فيحمل على صدقه وعدم وطيها الظاهر انه لا بد من ذلك ولا يجوز حمله على الكذب ولانه
ليس باقل من خبر المراة بحصول الحيض وانقضاء العدة وفي اقراره ثم اعلم ان المصنف وجماعة حكموا بان

حاكم

من ادعى البلوغ بالاحتلام او بالحيض وكان ممكنا في حقه قبل والامكان في الذكر باثنتي عشرة وفي الانثى بتسع
وانه يحلف ان كان في الخصومة والا فلا ودليل القبول كانه الامكان وظهور الصدق في المسلم
وعدم امكان الاشهاد عليه مثل قبول انقضاء العدة عن المرأة وغيره وفي موضع آخر منه ويحمل الفعل هنا
ايضا لما نقلنا من حمل كلام المسلم على الصحة مع الاحتمال وهنا يحمل الاحتمال الغالب والاشتباه فلو
اظهر وجها مقبولا مع انكار المقر له سمعنا السماع وفي وكالة الشرنبلالي الظاهر انه اذا علم الوكيل وادعى ذلك
وكان مقتضيا من غير معارض يجوز المعاملة معه والاخذ منه والتصرف فيه وكذا في الولي والوصي لحمل افعال
المسلمين على الصحة وقبول قول امرأة طلقها زوجها انها تزوجت آخر وطلقها المحلل ودخل بها وخرجت عن
العدة عند الاكثر وما اشترط بعض كونها امينة كما هو ظاهر صحيح ولانه لو لم يكن كذلك يلزم الضيق والحرج
ولانه على ذلك عمل المسلمين ولانه يعلم كل احد ان الغنم مثلا ليس ملكا للقصاب ويبيع وكذا امثاله
البزاز وغيره كالبقال والعطار ولانه ما نقل عن اهل البيت ولا عن العلماء التوقف في ذلك
والاستفسار وكانوا يشترون عن الوكلاء ويقبضون الهدايا والتحف يبعثون
الى البلاد البعيدة وكان معلوما عدم الشهود معهم وبالجملة
الظاهر انه لا كلام فيه وكذا القول في عدم
التفريط في الحفظ ونحوه وهو ظاهر
للاصل وحمل فعل المسلم
على الصحة
حل
المسلم على عدم فوته واجب وفعل حرام والله العالم

رسالة ... في نقد الشيخ ... مما صنفها ... العالم ... المحقق ... المدقق ... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم ومنه سبحانه الاستعانة للتتميم

اما بعد فهذه رسالة في لزوم نقد مشيخة الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه والشيخ في التهذيب
وقل من تعرض للبحث عنه مع شدة الحاجة اليه لعموم البلوى به ومن هذا اتممها باسمع مع اكثر المسامح
قبل الخوض في المقصود نمهد مقدمتان الاولى ان البحث في المقام يتم بناء على القول بلزوم نقد الاسانيد
الا بعد ... فلا اشكال في عدم لزوم نقد ... على القول بعدم لزوم نقد الاسانيد وايضا الحكم بصحة
الطريق في لسان العلامة ومن تأخر عنه مبني على خلاف اصطلاح القدماء لانها مصطلح في لسانهم في صحة تمام
السند وفي صحة الخبر باعتبار تمام السند فالحكم بصحة الطريق وصحة الخبر باعتبار الطريق جار على خلاف الاصطلاح
عليه لان الطريق بعض اجزاء السند كذا الحال في الحكم بكون الطريق او الخبر باعتبار الطريق موثقا او حسنا او قويا
بل نقول ان الصحة مصطلح في كلامهم في اعتبار السند واعتبار الخبر باعتبار السند لكن كان جزئها اجزاء
الرواية او في اعتبار الخبر باعتبار السند المشار اليه لا تعم سلسلة مشايخ الاجازة فلا تعم الطريق بناء على كون
اكثر اهلها مشايخ الاجازة وقد اشتبه الكلام في الصحة في الرسالة المعمولة في تصحيح الغير وايضا المشيخة على ما ذكره
السيد الداماد في الراشحة العشرين من الرواشح بفتح الميم وكسر الشين مكان ومقام عند اصحاب الرجال محل
ذكر الاشياخ والاسانيد وبسكون الشين بين الميم والياء المفتوحتين جمع الشيخ كالشيوخ والاشياخ ومشيخة البلد
الذي ... نقل عن الازهري انها بفتح الميم وكسر الشين اسم الجمع والمشايخ جمعها وفي المصباح والمشيخة
اسم جمع للشيخ وجمعها مشايخ وقد ذكر في القاموس للشيخ احد عشر جمعا وعد منها كلا من المشيخة والمشيخة

رسالة في نقد مشيخة الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه والشيخ في التهذيب

بكسر الشين فيقع عنوان الكلام في المشيخة بسكون الشين باعتبار كونها جمعا كما في القاموس ... وسكونها
او اسم جمع كما في المصباح لو كان عنوانه بسكون الشين او بكسر الشين جمعا كما في القاموس او اسم جمع كما عن المجمع
وفي المصباح لو كان عنوانه بكسر الشين هذا وقد اتفق لفظ المشيخة بالمعنى المقصود عنه في بعض الاسانيد ايضا كما رواه
الكليني في كتاب النكاح في باب الرجل يدلس نفسه والعنين بالاسناد عن عبد الله بن الفضل الهاشمي عن بعض
مشيخته عن ابي عبد الله عليه السلام الثانية ان البحث في المقام يختص بالفقيه والتهذيبين كما هو
صريح ما تقدم من العنوان لانه لم يتفق من الكليني ما اتفق من الصاحبين والشيخ المذكور شيخنا البهائي في
الاثنا عشرية ان الكليني ... في كتاب الكافي يذكر جميع سلسلة السند المتخللة بينه وبين
المعصوم عليه السلام وقد يحيل بعض السند على ما ذكره قريبا وهذا في حكم المذكور واما رئيس المحدثين
ابو جعفر محمد بن بابويه القمي عطر الله مرقده فلا يذكر في كتاب من لا يحضره الفقيه من السند والاقتصار في الاغلب
على ذكر الراوي الذي اخذ عن المعصوم عليه السلام فقط ثم استدرك في اخر الكتاب الطريق المتصل بذلك الراوي
ولم يصل بذلك الاسناد واما شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسن الطوسي ... في كتابي التهذيب
والاستبصار على نحو الكليني فيذكر جميع السند حقيقة او حكما وقد يقتصر على البعض فيذكر جميع السند
حقيقة او اخر السند غير ان ... في موضع سلك في هذا المسلك غير الاقتصار على ذلك البعض فقد
ابتدأ فيه بذكر صاحب الاصل الذي اخذ الحديث من اصله او مؤلف الكتاب الذي نقل الحديث من كتابه وذكر
في اخر الكتابين بعض طرقه الى اصحاب تلك الاصول ومؤلفي تلك الكتب واحال البواقي على ما اورد في
فهرست كتب الشيعة وذكر المحدث الحر في الفائدة الثالثة من الفوائد المرسومة في اخر الوسائل ان
الكليني في الكافي اورد الاسانيد بتمامها الا انه قد يبني الاسناد الثاني على الاسناد السابق كما هو عادة
كثير من المتقدمين لكن الكليني قد يقول في رواية ... وقد يقول عنه والضمير راجع الى الرجل الثاني من
رجال السند السابق وقد يروي عن الراوي عنه عليه السلام ... رجال السند الى السند الثاني
وقد يقول ... والضمير راجع الى الامام المروي عنه في السند ... الرجال محول الى السند السابق
كما في طي صفة الشيعة وقد يقول وبهذا الاسناد عن ابي عبد الله عليه السلام وقد يترك علي بن ابراهيم ...
عن ابي عبد الله ... مرفوعا الى ابي عبد الله عليه السلام في باب تاريخ مولد النبي صلى الله عليه وآله ...
محبوب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام ... بعض اصحابنا رفعه عن محمد بن سنان عن ...

رسالة في نقد مشيخة الصدوق في كتاب

كثير الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام فلبس الامر في ذلك من باب حوالة الحال الى السند السابق وما
الامر في ذلك من باب الارسال بلا اشكال وفي باب الكون في المكان روى انه سئل عليه السلام ان كان رجل و
ايضا من باب الارسال بلا اشكال وفي باب الاستراحة في السعي والركوب فيه من كتاب الحج معوية بن عمار عن ابي
عبد الله عليه السلام وربما يتوهم ان من هذا الباب ما رواه في اخر كتاب الحج عن محمد بن علي بن عمر عن ابي الحسن علي
بن الحسين عليه السلام ان يقرا انا انزلناه في ليلة القدر وروى فاذا اخذته فقل بسم الله اللهم بحق هذه
البرية الطاهرة بناء على كون قوله روى من باب استيناف الكلام والفعل من باب المجهول لكنه معطوف على
قال والفعل من باب المجهول لكنه معطوف على قوله المعطوف وفي روضة الكافي في حديث العلماء والفقهاء
وقال العسكري لا مجال لكون السند هو السند السابق لكون السابق منتهيا الى مولانا الصادق عليه السلام
وايضا في قول بعض الكافي في رواية الكليني عن محمد بن اسمعيل بن بزيع ولا مجال الملاقاة الكليني له كما شرحنا
عند الكلام في المقصود بمحمد بن اسمعيل في صدر سند الكافي بعض الاحيان لكن ذكر الارسال في روضة
الكافي في المقام مبني على كون الروضة من الكافي كما هو مقتضى عدم الروضة من الشيخ والنجاشي وابن شهر
اشوب من كتب الكافي الا انه حكى في رياض العلماء عن الفاضل القزويني ان الروضة من تصنيف ابن ادريس
وساعده على ذلك بعض الاصحاب وحكى عن الشهيد الثاني وحكي عن بعض عن الفاضل المذكور في
اول شرح كتاب الصلوة انه لا تبرأ من الروضة كونه جزء الكافي وظاهر بعض اسانيده انه تصنيف
احمد بن محمد بن الجنيد المشهور بابن الجنيد ويمكن ان يكون تصنيفا على حدة من الكليني الحقه به تلامذته لكن
قوله المشهور بابن الجنيد فيه ان ابن الجنيد هو محمد بن احمد بن الجنيد لا احمد بن محمد بن الجنيد فالمشهور انما من
والمحكي عنه قوله ولم يحل بذلك الا نادرة قال في الحاشية كما قاله بذكر الطريق الى يحيى بن ... بعض
الى يحيى بن سعيد الاهوازي ويظهر اختلال دعوى الاختلال بما ياتي من المولى التقي المجلسي من انه لم
يذكر الصدوق الطريق اليه بقريب مائة وعشرين واخباره على ما قيل ثلثمائة قوله وذكر في اخر الكتاب
مقتضاه ان حال الاستبصار على منوال حال التهذيب في حذف الطريق مع ان الشيخ صرح في اخر الاستبصار
كما ياتي بانه جرى في الجزء الاول والثاني من الاستبصار على الاسناد وبنى في الجزء الثالث على الحذف
لكن حكم المحقق الشيخ محمد في تعليقه على الاستبصار بان الحال في الجزء الثالث على منوال الجزئين الاولين
الا انه لم ياتي بذكر مشايخ الاجازة في الجزء الثالث كما جرى على الذكر في الجزئين الاولين لكنه جرى

وفيه بيان كون الروضة من الكافي

على

مما اخطار الفقيه للشيخ في التهذيب

على الحذف ايضا في الجزئين الاولين على ذلك الحال حال التهذيب بانه من باب الكلام قوله في فهرست كتب
الصواب فهرس بدون التاء وان كان الشائع الاستعمال مع التاء قال في القاموس الفهرس بالكسر الكتاب
الذي يجمع فيه الكتب وقد فهرس كتابه عن المعرب الفهرس جمع الاشياء وهو لفظ رومي وقد جعلوا الفهرست
غلط فاحش وحق تواتر الادب التاء ومن باب العام الا ان يقال انه لا مشاحة في الاسماء ولا استماع غير
يجري على التسمية نعم الظاهر ان التسمية بالفهرست من باب الاشتباه في المنقول عنه كما يرشد اليه قول الشيخ
في اخر التهذيب في الفهرستات المصنفة وقوله في اخر الاستبصار في فهرست الشيوخ بل الشيخ لم يسم الكتاب
بالفهرست في الديباجة وانما قال في ترجمة نفسه في تعداد كتبه هذا الكتاب وهو فهرست كتب الشيعة وهذه
العبارة يمكن ان يكون الا هو فيها من باب الاستعمال في المعنى اللغوي لكن الظاهر من كلامه في التهذيب والاستبصار
في حوالة بعض المطالب الى الفهرست هو كون الفهرست اسما للكتاب وان امكن ان يكون الا هو في باب الحوالة من
باب الاستعمال في المعنى اللغوي وربما روى الشيخ في التهذيب عند الكلام في انه لا اعتكاف اقل من ثلثة ايام
عن الكليني عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام ثم قال وعنه عن
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ولاد الحناط قال سألت ابا عبد الله عليه السلام والكليني
روى عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن ابي ولاد الحناط اه ثم روى عن احمد بن
محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن ابي بصير اه واسقط العدة حوالة الى السند السابق والشيخ بنا على كون رواية
الكليني عن الاحمد في رواية ابي ايوب بلا واسطة ولذا روى رواية الكليني عن الاحمد وصرح الشهيد الثاني
في الحاشية كما عن خطه بان الشيخ غفل عن ذلك وتوهم ان الكليني يروي عن احمد بن محمد في الاول بلا واسطة وفي
الثاني بواسطة وهو سهو فاحش ومقتضاه دعوى عدم تفطن الشيخ لطريقة الكليني وايضا روى الشيخ
في التهذيب بعد ذلك بقليل عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه
السلام والشيخ بنى على رواية الكليني عن سهل بلا واسطة مع ان الكليني احال حال اسقاط الواسطة على
السند السابق حيث روى عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد وحكم الشهيد الثاني في الحاشية كما عن خطه
ايضا بانه توهم الشيخ وغيره كون رواية الكليني عن سهل بن زياد بلا واسطة لكونه ... الا ان الشيخ في الاستبصار
قد ادرج العدة في البين في رواية ابي بصير المشار اليها وكذا في رواية سهل المتقدمة مع ان مقتضى ما
ياتي من المولى التقي المجلسي في باب احمد بن محمد العاصمي تفطن الشيخ وغيره بطريقة الكليني في اسقاط الواسطة

وفيه بيان اغفال الشيخ عن طريقة الكليني

له رسالة في نقد مشيخة الصدوق في كتاب

فيما اغفل الشيخ في التهذيب عن طريق الكليني

في دلالة شيخوخة الاجازة على العدالة

من اول السند حوالة للحال الى السند السابق بل باني عن المولى المشار اليه التصريح بان الشيخ قد اسقط في موارد
اسقاطها الكليني بحيث لا يتاتى احتمال الغفلة وغرض الشيخ من الاسقاط هو غرض الكليني من الاسقاط وهو
الاختصار وان حكي عن بعض الفضلاء المعاصرين الفاضل التستري المصير الى غفلة الشيخ فالامر مبني على
تطرق الغفلة على الطريقة لا عدم التفطن بها وتمام الكلام في محله ويظهر الحال فيما رواه الشيخ في التهذيب في كتاب الحج
في باب العمل والقول عند الخروج وكذا الاستبصار في باب تقصير شعر الرأس واللحية من اول ذي القعدة لمن
يريد الحج عن الكليني عن احمد بن محمد عن الحسن بن علي عن بعض اصحابنا عن سعيد الاعرج عن ابي عبد الله
عليه السلام حيث انه قد روى الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد آه ثم اورد خبرا بعده عن احمد بن محمد
عن الحسن بن علي آه حوالة للحال الى السند السابق وتبعه الشيخ في روايته عن الكليني عن احمد بلا واسطة
الا انه من باب تطرق الغفلة لا لعدم التفطن بها وقد حكى المحقق الشيخ محمد في بعض المواضع عن والده
الشيخ غفلة عن قاعدة الكليني في مواضع قال ولا يبعد ان يكون غير غافل وانما اعتمد على المعلومية

الثالثة انه قد وقع الخلاف في دلالة شيخوخة الاجازة على عدالة الشخص المجيز وربما يقال ان
العنوان في كلام من تعرض له مبني على الغلبة فان الغالب في المشايخ شيخوخة الاجازة والا فالانسب تعميم
شيخوخة انحاء التحمل من السماع او القراءة عليه وسماع من قرا الغير عليه والمناولة والمكاتبة والوجادة
والاعلام وفيه انه لا مجال للقول بالدلالة على العدالة في غير شيخوخة الاجازة من شيخوخة سائر انحاء
التحمل والارجح الامر الى شأن النزاع في دلالة رواية شخص عن شخص على عدالة المروي عنه ولا يقول احد
بالدلالة على العدالة مثلا كيف يمكن ان يقال بدلالة شيخوخة الوجادة على العدالة مطلقا واما شيخوخة
الاجازة فربما يأتي فيها الدلالة على العدالة في بعض الصور على التحقيق كما يظهر مما يأتي وان يأتي القول
بدلالته على درجات الوثاقة مطلقا اللهم الا ان يقال انه سيأتي فيما يأتي في شيخوخة الاجازة فيما لو قرأ
شخص على الشيخ احاديث كتاب مسندا غاية تصديقه فصدق فيحمل الشخص الراوي بقراءته على الشيخ او استدعى
الشخص من الشيخ كتاب شخص فدفع الشيخ الكتاب اليه وقال هذا كتاب فلان واكتفى الشخص المستدعي في انتساب
الكتاب الى صاحبه بقول الشيخ هذا كتاب فلان فيأتي في شيخوخة القراءة والمناولة ما يأتي في شيخوخة
الاجازة ثم نقول ان اصل العنوان من العلامة البهبهاني في اوائل التعليقات وهو قد عنون ما وقع في
الكلام او القول بدلالته على الوثاقة في بعض التراجم وفي تضاعيف الكلام وما وقع فيه الكلام او

من لا يحضره الفقيه وفي مشيخة التهذيب

القول بدلالته على الوثاقة انما هو شيخوخة الاجازة وقد تبعه في العنوان من تأخر عنه وقد يقال المحقق
عند ارباب الرجال الذين لم يكونوا من ارباب الكتب المدونة ولا من اصحاب الاجماع والمشهورين
الا الوسائط في بلاغ الكتب المدونة ممن سلف الى من الحق وفيه انه لا يلزم في شيخوخة الاجازة ان لا
يكون صاحب الكتاب بل يتحقق شيخوخة الاجازة بان يجيز ان يروي شخص كتاب شخص وان كان المجيز صاحب
الكتاب الا ان يقال ان الاستدعاء الاجازة من صاحب الكتاب بعيد اذ كتاب شخص احق بعيد الا انه قد ذكر في
ترجمة الحسن بن علي الوشا انه من استجاز منه احمد بن محمد بن عيسى كتاب العلاء بن رزين وابان بن عثمان
مع انه قد كان له كتاب بل البعد محل المنع بل الشيء ما من كلام بعض ارباب الرجال تحقق شيخوخة الاجازة بان
يجيز ان يروي كتابه ايضا لا يلزم في مشايخ الاجازة الاشتهار بالوساطة في بلاغ الكتب بلا اشكال
كيف لا وياتي من بعض التفصيل في الدلالة على العدالة بين ما اذا كان المجيز من المشاهير المشهورين
في الاجازة من الفاضل سهو في سهو هذا والكلام في المقام اعم مما لو ذكر في ترجمة الرجل ما يدل
على تحقق شيخوخة الاجازة له كما سمعت في الحسن بن علي الوشا او ذكر في ترجمته انه من مشايخ الاجازة
كما هو الحال في محمد بن اسماعيل النيسابوري وغيره وايضا الاجازة والذي يأتي له اقسام لكن الظاهر
بلا اشكال ان الكلام هنا فيما لو كانت الاجازة بعد الاستجازة حيث ان الظاهر ان منشأ النزاع
دلالة اعتماد المستجيز على المجيز في انتساب كتاب الغير اليه على عدالة المجيز فلا اشكال في عدم الدلالة
لو كانت الاجازة بدون الاستجازة وكذا الحال في سائر وجوه الاجازة وبالجملة فقد مال العلامة
البهبهاني الى القول بالدلالة على الوثاقة بل حكي عن المولى التقي المجلسي وكذا عن الفاضل الاسترابادي
في ترجمة الحسن بن علي الوشا واختاره في القوانين بل المحكي في كلام الشهيد الثاني في الرعاية ان
مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص لما اشتهر في كل عصر من ثقتهم وعن بعض علماء الرجال
انه ينبغي ان لا يرتاب في عدالة مشايخ الاجازة وهذا طريقة كثير من المتأخرين وعن المحقق الشيخ محمد ان
عادة المصنفين عدم توثيق الشيوخ وجرى على القول به السيد الداماد من اصحابنا وحكى العلامة
البهبهاني عن صاحب المعراج ان مشايخ الاجازة في اعلى درجات الوثاقة وجنح الوالد الماجد الى القول
بعدم الدلالة على الوثاقة بل الدلالة على الحسن والمدح ونسب العلامة البهبهاني الى المشهور حيث
جعل المتعارف عدم كون الرجل من مشايخ الاجازة من اسباب الحسن وحكى عن الشهيد عدم دلالته

لو تبين كون الرجل من مشايخ الاجازة او في الصدوق كذا

الاجازة على الوثاقة قال العلامة المشار اليه بما يفرق بين ما لو كان شيخ الاجازة من المشاهير
الاجازة تدل على الوثاقة وغيره فلا يجري عليه ما سيذكر اقول انه لا ينبغي الاشكال في ان الظاهر عدم الدلالة
الخبر لو كان مرجحا التفصيل بين الاجازة والاستجازة بحيث ان الظاهر ان رجوع المحدثين اليه في الاجازة
واستجازتهم منه لا الاستجازة منهم كان من جهة اعتمادهم على عدالته وان فرض كون الكتاب المستجاز روايته
متواترا عند بعضهم مع كون الاستجازة من جهة اتصال السند وكان في المستجيزين جماعة من المعتمدين ان
لو فرض هذا فانهم كان استجازتهم من جهة الاعتماد على الخبر قطعا ولا اقل من ظهور ذلك فالظاهر في هذه
الصورة ان الاستجازة بالاجازة كان من جهة الوثاقة مع انه لا اقل من ظهور كون جماعة من المستجيزين
كان استجازتهم من جهة الاعتماد فيتاتى لنا الظن بالوثاقة وفيها الكفاية وقد يقال انه من حكم بعدالة
مشايخ الاجازة انما اراد الشيوخ في تلك الصورة في غير تلك الصورة فالظاهر ان الاستجازة
من جهة اعتماد المستجيز على الخبر وان احتمل كون الاستجازة من جهة مجرد اتصال السند الا ان كون
اعتماد المستجيز موجبا للاعتماد بنا بالخبر مبني على كون المستجيز معتمدا عليه عندنا فعلى تقدير كون المستجيز
معتمدا عليه يتاتى الاعتماد على الخبر الا ان يقال انه على هذا التقدير ليس ظهور كون الاستجازة
من جهة اعتماده على الخبر دون مجرد اتصال السند بحيث يركن النفس اليه فالاثبت المدح ايضا
ولو كان المستجيز ممن يطعن بالرواية عن المجاهيل وغير الثقات وان لم يكن من المشاهير فيمكن القول بدلالة
استجازته على وثاقة المجيز الا ان يقال ان الظاهر من الطعن في الرواية عن غير الثقات هو الطعن على
اخذ الرواية من غير ثقة بحيث كان غير الثقة طريقا في وصول الخبر الى الراوي وههنا يمكن ان يكون الكتاب
المستجاز روايته متواترا عند المجيز وكان الاستجازة من جهة مجرد اتصال السند فلا يكون ضعف غيره
ضارا اليه ثم ان شيوخ الاجازة اعم من الرواية اعني الاسناد وعدمها ومن هذا انه يتاتى الكلام في
المقام في ان مشيخة الفقيه والتهذيبين وسائط الاسناد او صرف مشايخ الاجازة وعلى الاول يتاتى
الكلام في انهم مشايخ الاجازة بعد كونهم وسائط الاسناد او لم يثبت كونهم مشايخ الاجازة ثم
انه قد نقل صاحب مفتاح الكرامة في بعض اجازاته انه قد عمل المحقق القمي رسالة في معرفة مشيخة
الاجازة لكنه لم اظفر بها على نسخة المعرفة في بعض ابواب الرجال وحكي عن شيخه الشريف صحبتها اربعة
في باب المعرفة لكنه لم يذكرها بعينها اقول ان العمدة في طريق معرفة كون الراوي من مشايخ الاجازة انما

في ان شيوخ الاجازة اعم من الرواية

في طرق معرفة مشايخ الاجازة

من مشيخة الفقيه والشيخ في التهذيبين

بين تنصيص اهل الرجال في ترجمة الراوي ويمكن معرفة ذلك بان يروي الشيخ في التهذيب والجزء
الثالث من الاستبصار او يروي الصدوق في الفقيه عن كتاب مشهور لم يلق الشيخ ولا الصدوق صاحب
الكتاب ثم ذكر الشيخ او الصدوق الوسائط بينه وبين الكتاب ومن ذلك ما ذكره الشيخ عن الكليني في الكافي
قال في مشيخة التهذيبين فما ذكرناه في هذا الكتاب عن محمد بن يعقوب الكليني فقد اخبرنا به الشيخ ابو
عبد الله محمد بن محمد بن النعمان عن ابي القاسم جعفر بن قولويه عن محمد بن يعقوب واخبرنا ايضا الحسين بن
عبيد الله عن ابي غالب احمد بن محمد الزراري وابي محمد هارون بن موسى التلعكبري وابي القاسم جعفر
بن محمد بن قولويه وابي عبد الله احمد بن ابي رافع الصيمري وابي المفضل الشيباني كلهم عن محمد بن يعقوب
واخبرنا ايضا احمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر عن احمد بن ابي رافع وابي الحسين عبد الكريم بن عبد الله
بن نصر البزاز بتنيس وبغداد عن ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني جميع مصنفاته واحاديثه سماعا واجازة
ببغداد بباب الكوفة بدرب السلسلة ويمكن معرفة ذلك ايضا برواية بعض من المشايخ الثلثة
من بعض الرواة مع الواسطة لو كانت الواسطة من وسائط الرواية عن الكتب المشهورة ويمكن معرفته
لكن الظاهر انه مفقود الاثر ويمكن معرفة ذلك ايضا برواية الشيخ او الصدوق عن بعض الرواة بلا
واسطة مع توسط واسطة او وسائط كما هو الغالب بل يتوسط واسطة واحد متقدم لكنه انما
يتم لو ثبت كون رجال طرق الشيخين من مشايخ الاجازة سواء ثبت عدم مداخلتهم في الاسناد
او لا وهو غير ثابت كما يظهر مما يأتي ويمكن معرفة ذلك ايضا بقولهم فيما وطريقي الى فلان او الى الكتاب
الفلاني كثير منها ما رويته عن فلان عن فلان الى اخر الطريق ومنه ما ذكره الصدوق في مشيخة الفقيه
بعد قوله وما كان عن ابي حمزة الثمالي فقد رويته عن ابي رضي الله عنه عن سعد بن عبد الله عن ابراهيم بن هاشم
عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي عن محمد بن الفضيل عن ابي حمزة من ان طرقي الى ابي حمزة الثمالي كثيرة
فما لكن اقتصرت على طريق واحد ومقصوده من الطريق الواحد هو الطريق المذكور وحيث ان الكلام
من كثرة الطرق انما هو كون رجال الطرق مشايخ الاجازة لا وسائط الاسناد لبعد كثرة وسائط
الاسناد خصوصا رواية جماعة عن احاديث بعد ثبوتها في غاية البعد نعم قد يوجد رواية
عن جماعة عن واحد حديثا صحيحا الفضلاء كما سيأتي بل الظاهر من الطرق انما هو كون رجالها
مشايخ الاجازة لكن نظر هذا الظهور في طرق المشايخ الثلثة بناء على كون رجالها وسائط

في فوائد الاجازة

الاسناد فيثبت في الغرض المذكور كون رجال الطريق المذكور مشايخ الاجازة فيثبت فيما سمعت
من كلام السيد من كون رجال ما ذكره من الطرق مشايخ الاجازة ثم ان الاجازة تارة تكون للمجاز
على اليمن والتبرك والفوز بفضيلة الشركة في النظم في سلسلة اهل العصمة وخزان العلم والحكمة
عليهم الاف التسليم والتحية الى ساعة القيام وقيام الساعة لان من انتظم فيها فاز بالمرتبة الفاخرة
وهذا هو المعروف في امثال هذه الاعصار انما هي اظهار الخبر هو حصول قوة الاستنباط للمستجيز
بالنسبة الى الكتب المتواترة وغيرها لكن عمدة الغرض من الاجازة والاستجازة في امثال هذه الاعصار
انما هي اظهار الخبر حصول قوة الاستنباط للمستجيز واخرى تكون الاجازة للامن من التحريف والسقط
في المتن والكذب في الاسناد الى الراوي وهذا كان معروفا بين المتقدمين لكن كان المتعارف النقل
بصورة الرواية ومن هذا ان شيخنا البهائي في الاربعين وكذا العلامة المجلسي في الاربعين والحكيم
الصدر الشيرازي في شرح اصول الكافي قد ذكر مشايخ اجازته بصورة وسائط الرواية ثم ان
رواة الاخبار وعلماءنا الاخيار كانوا مهتمين وطالبين في الاستجازة والاجازة ومن هذا
ان احمد بن محمد بن عيسى مع كونه شيخ القميين وفقيههم ومع شدة رياسته حيث انه كان يلقى
السلطان غير مدافع شد الرحال من قم الى الكوفة الى الحسن بن علي بن بنت الياس لاستجازة كتاب
ابان بن عثمان وكتاب ابان بن عثمان فلما اخرجهما اليه قال له احب ان تجيزهما لي فقال له ما عجلتك اذهب
واكتبهما واسمع من بعد فقال لا آمن الحدثان فقال لو علمت ان هذا الحديث يكون له هذا الطلب
لاستكثرت منه فاني ادركت في هذا المسجد تسعمائة شيخ يقول كل حدثني جعفر بن محمد وعن شيخنا
المفيد انه استجاز من الصدوق لما اتى بغداد وهو اعلم منه وافضل منه وقال في الرد عليه في بعض
رسائله ومن يعول له الرشد لا يتعرض لما لا يحسنه وعن السيد المرتضى علم الهدى انه كتب ابو غالب
الزراري اجازة لابن بنته وهو في المهد وعن شيخ الطائفة انه اجاز بنته جميع مصنفاته ومصنفات
اصحابنا احديهما جدة الشيخ مسعود ورام والاخرى ام ابن ادريس وحكى الشهيد الثاني في
الرعاية عن الشهيد الاول انه استجاز من اكثر مشايخه بالعراق لاولاده الذين ولدوا له بالشام
قريبا من ولادتهم قال وعندي الآن خطوطهم بالاجازة وحكى ايضا انه رأى خطوط جماعة من
فضلائنا بالاجازة لابنائهم عند ولادتهم مع تاريخ ولادتهم منهم السيد جمال الدين بن

في ان جماعة من اجلاء علمائنا كانوا يطلبون الاجازة مع انهم من ارباب الاستنباط

طاوس غياث الدين ويحكى ان السيد فخار الموسوي اجاز الشيخ جمال الدين احمد بن صالح وهو صبي
صغير لما مر والده مسافرا الى الحج فاوقفه بين يدي السيد فقال السيد ولدي اجزت لك ما
يجوز لي روايته ثم قال وستعلم حلاوة ما خصصتك به ثم انه قد ذكر من العلامة المجلسي رحمه الله انه
كتب في حاشية بعض مجلدات التهذيب مثلا ان فلانا انهاه سماعا وتصحيحا وضبطا فاجزت له ان
يروي عني لما ان قال اخذ عليه ما اخذ علي من التقوى ومتابعة الائمة الهدى والاحتياط التام
في النقل والفتوى فان المفتي على شفير جهنم بل كان عادته جارية على مثله وكان جميع اجازاته على
النهج المذكور ومقتضى العبارة الاخيرة حصول قوة الاستنباط للمجاز لبعض مجلدات التهذيب
وهو بظاهره ظاهر الفساد ومورد اقصى الرد والايراد وقد اطنبنا الكلام في المقام في الباب
الرابعة ان الفرق بين هذا العنوان وعنوان لزوم نقد اخبار الكتب الاربعة ان الكلام
في هذا العنوان يختص بعد الاختصاص بالفقيه والتهذيب بالجزء الاخير من الاستبصار بالمحذوف منه
من رجال الاسانيد والكلام في عنوان لزوم نقد اخبار الكتب الاربعة نظر الى الكافي ويختص
بالمذكورين من رجال الاسانيد في الفقيه والتهذيب والجزء الاخير من الاستبصار فالكلام في هذا العنوان
له الاختصاص من وجهين مضافا الى الاختصاص في الاستبصار بالجزء الاخير والكلام في ذلك له جهة
عموم وجهة اختصاص مضافا الى الاختصاص في الجزء الاخير من الاستبصار بالمذكورين من رجال
الاسانيد هذا ولو اتفق الحذف من اواسط السند او اواخره في شيء من الاسانيد كيف لا والحذف
المذكور يستلزم التدليس وكذا لو اتفق الحذف من اول السند بدون اظهار الحذف في ذكر الواسطة كما
فيما ذكر الصدوق الطريق فيه او ظهور الحذف كما فيما لم يذكر الصدوق الطريق فيه كما فيما سيأتي في بعض
التنبيهات نعم ربما يتفق سقوط الواسطة في اواسط السند او اواخره على فرض الوقوع سهوا وقد نبه
صاحب المعالم في المنتقى في بعض الموارد على سقوط الواسطة وكذا نبه بعض اخواننا فيما افرد لشرح
اسانيد التهذيب على سقوط الواسطة فيما اتفق السقوط فيه من اسانيد التهذيب بما ذكرنا يتفق
القدح فيما ذكره الوالد الماجد ره بعدما بني على عدم دلالة الاجماع المنقول في كلام الكشي
في باب الطبقة الاولى على صحة الحديث بل دلالته على مجرد صدق الاسناد من ثبوت صحة الحديث
لو وقع الارسال بحذف الواسطة من اصحاب الاجماع دون ما لو وقع الارسال بابهام الواسطة

في ايراد الرد على العلامة المجلسي في اجازة الرواية

في بيان الفرق بين هذا العنوان وعنوان لزوم نقد اخبار الكتب الاربعة

له رسالة في لزوم نقد الطرق مشيخة الصدوق وفي [illegible]

في المسألة [illegible] من لزوم نقد [illegible]

قضيته ان الارسال بحذف الواسطة لم يتفق من اصحاب الاجماع كما لم يتفق من غير اصحاب الاجماع
الا من اواسط السند ولا من اخره وكذا الامر في الارسال بعنوان ظهار الحذف اوظهوره كما يظهر مما سمعت الحال فيه
ان هذا العنوان من المسائل الاصولية لا الرجالية كما نبّه عليه بعض الرأي وفيه ديباجة بان بعض اهل
وهو ابو العالي في لعوه في هذا الغمر وقد عنون ذلك في الاصول بتعبير غير واحد ممن تاخر عنه و
تعرضنا ايضا له في سوابق الايام في الاصول مع ان هذا العنوان وعنوان لزوم نقد اخبار الا
الاربعة لحسان متراضعتان من لبن واحد والعنوان الثاني وهو الاخبار الكبرى مسئلة اصولية
معروفة فعلى منوال الحال في هذا العنوان مضافا الى ان البحث في الرجال انما يكون عن الموضوع
اعني احوال الرواة وقد يبحث فيه عن الالفاظ المتعلقة بتلك الاحوال والبحث في هذا العنوان
مضافا الى ان البحث في الرجال انما يكون عن الموضوع انما هو عن الحكم اعني لزوم النقد كما
هو الحال في الاخبار الكبرى فلا مجال لكون هذا العنوان من المسائل الرجالية وان قلت ان الاصولي
انما يبحث فيه عن ادلة الاحكام كما ينطق به حده ولا مجال فيه للبحث عن الحكم والبحث انما هو وظيفة الفقيه
كما ينطق به حده ايضا قلت انه قد يبحث في الاصول عن الحكم باعتبار تعلقه بالدليل بل هو غير عزيز
فانظر البحث عن وجوب الفحص عن الخاص في العمل بالعام ووجوب التخصيص ووجوب حمل المطلق على
المقيد ووجوب الاحتياط في شبهة المحرمة من الشك في التكليف وشبهة المحرمة في الشبهة المنفردة
من الشبهة الموضوعية من الشك في التكليف مع وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به وجوبا من
الشبهة الحكمية ووجوب الاحتياط في شبهة المحصور وغير المحصور من الشبهة الموضوعية ووجوب
العمل بالراجح في تعارض الخبرين في صورة الترجيح ووجوب الاخذ باحد الخبرين المتعارضين تخييرا
في تعارض الخبرين في صورة التعادل فضلا عن وجوب الاجتهاد عينا ووجوب الاجتهاد بعد حصول
القوة ووجوب تقليد الاعلم ووجوب البقاء على التقليد بعد دخول مباحث الاجتهاد والتقليد في
الاصول والظاهر بل بلا اشكال القول بالدخول في امثال هذه الاغصان لو قلنا بعدم الدخول
في صدد الاغصان بكون تلك المباحث في تلك الاغصان من باب الاستطراد نظير الحقائق العرفية
وان يحتمل القول بالدخول بكون تعريف الاصول مبنيا على الغفلة عن تلك المباحث او الورود مورد
الغالب اذا عرفت ما تقدم فنقول انه قد مال بعض الرجال الى القول بالقول الاول وعليه جرى

من الحكم

السيد السند

من الاجلاء الفقيه الشيخ [illegible] سره

السيد السند النجفي في بعض الفوائد المرسومة في اخر رجاله لكنه خلاف ما يقتضيه كلامه في ترجمة
سهل بن زياد وهو مقتضى ما صنعه في المدارك حيث قدح فيما دل على فساد الغبار للصوم بما
رواه في التهذيب عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى عن سليمان بن جعفر المروزي قال سمعته
يقول انه باشتمال السند على عدة مجاهيل اذ لا يتم ذلك الا بملاحظة الطريق وكذا ما صنعه في
المنتقى حيث ذكر في باب تقبيل الرجل المرأة او عكسه ان في طريق الصدوق الى منصور بن حازم جهالة
وذكر في باب حكم من يقتل في سبيل الله ان في طريق الصدوق الى ابان بن تغلب جهالة وذكر في باب
حكم المتيمم اذا اصاب الماء وهو في الصلوة ان في طريق الصدوق الى محمد بن مسلم جهالة وذكر
في باب صلوة الجمعة ان طريق الشيخ الى حماد بعضه بن علي ضعيف وذكر في باب الصوم المسنون ان في طريق
الصدوق الى محمد بن مسلم جهالة وان طريق الصدوق الى ابي الصباح الكناني غير مذكور في طريق
الكتاب وورد في باب كيفية الوضوء على الحكم بصحة رواية الشيخ عن احمد بن محمد عن صفوان عن الصادق
عليه السلام ان الوضوء مثنى مثنى من العلامة في المنتهى والمختلف بانه لا سبيل الى حمل صفوان على
يحيى لانه لا يروي عن الصادق عليه السلام بلا واسطة فتعين ان يكون هو ابن مهران لانه يروي عن
الصادق ع بلا واسطة وح يكون احمد بن محمد هو البزنطي لا ابن عيسى ولا ابن خالد لان رواياتهما عنه
بواسطة وغير هؤلاء الثلثة لو امكن لا ينفع في صحة الطريق وطريق الشيخ في الفهرست الى احمد
كتاب البزنطي غير صحيح ولم يعلم من اين اخذ الحديث فلا وجه لوصفه بالصحة وكذا ما صنعه في شرح
الشمسين حيث اعترض على الايراد المتقدم من المنتقى بان حمل صفوان على بن يحيى لا ينافي صحة الحديث
لكونه من اصحاب الاجماع اذ لولا لزوم نقد الطريق لا اعترض ايضا بعدم ما نعتبر جهالة الطريق
الشيخ الى كتاب البزنطي عن صحة الحديث فالاعتراض الاول الاعتراض مبني على لزوم نقد الطريق
وكذا ما صنعه في الحبل المتين في المتن والحاشية حيث حكم بصحة حديث الوضوء المتقدم بناء على
كون صفوان هو ابن يحيى اعتذارا عن عدم رواية صفوان بن يحيى عن الصادق عليه السلام بانه
يكون صفوان من اهل الاجماع اذ مقتضاه القول بضعف الحديث بناء على كون صفوان هو ابن
وهو مبني على ما نعتبر جهالة طريق الشيخ الى البزنطي عن صحة الحديث كما مضى من المنتقى وهذا الحمل
يتم بناء على لزوم نقد الطرق والا فلا ضرر في الجهالة في صحة الحديث ولو بناء على كون صفوان

هو ابن

هو ابن مهران لكنك خبير بان ما ذكرنا في ما تقدم من شيخنا البهائي من ان الشيخ قد اقتصر في
التهذيب والاستبصار على ذكر بعض رجال السند فقد ابتدأ بذكر صاحب الاصل او الكتاب وقد
ما صنعه بعض الاواخر حيث قدح فيما دل على عدم افساد الغبار للصوم وهو ما رواه في التهذيب
عن احمد بن الحسن بن علي بن فضال عن عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام بان الشيخ لم يذكر في التهذيب طريقه
الى احمد المذكور ثم ذكر في الفهرست طريقه اليه لكن بالاضافة الى كتاب الوضوء والى كتاب الصلوة
لا الاحمد فطريقه الى الاحمد بالنسبة الى كتاب الصوم مجهول ونظيره غير عزيز في كلماته وهو الظاهر
من ابن طاوس حيث انه عند شرح حال الطرق قسم الطريق الى اقسام الصحيح وغيره ولعله الظاهر
من كل من جرى على شرح المشيخة الا انه لم يتعرض لشرح المشيخة مع انه جنح الى عدم لزوم
النقد كما يأتي لكن ظاهر العلامة في الخلاصة بل الاخلاء المشيخة في اعتبار الطرق حيث قال اعلم ان الشيخ
الطوسي ره ذكر احاديث كثيرة في كتابي التهذيب والاستبصار عن رجال لم يلق زمانهم وانما روى
عنهم بوسائط وحذفها في الكتابين ثم ذكر في آخرهما طريقه الى كل رجل مما ذكره في الكتابين
وكذلك فعل الشيخ ابو جعفر بن بابويه ونحن نذكر في هذه الفائدة على سبيل الاجمال صحة طرقهما
الى كل واحد ممن يوثق به او يحسن حاله او وثق وان كان على مذهب فاسد او لم يحضرني حاله ردّ في
من ترد روايته ويترك قوله وان كان الطريق فاسدا ذكرناه وان كان في الطريق من لا يحضرني حاله
من جرح او تعديل تركناه ايضا كل ذلك على سبيل الاجمال وسيأتي تحقيق المقال في تحرير الحال
لعل الظاهر ممن جرى على القدح فيما دل على افساد الغبار بالاضمار كما في المعتبر والمنتهى والشيخ
هو القول الثاني وكذا من جرى على القدح فيما دل على عدم افساد الغبار بالقدح في عمرو بن سعيد
بتغير مذهبه او الطريق كالمحقق في المعتبر حيث قال وفي عمرو قول لا انه غير ثقة وكذا من حكم
ما رواه الصدوق عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال صلاة النظر الغائب بسوء نصافة
على صلوته مع اشتمال الطريق الصدوق الى محمد بن مسلم على غير واحد من المجاهيل من اولاد البرقي
اعني علي بن احمد بن عبد الله وابيه كما عن العلامة والشهيدين ويستفاد القول به من السيد
السند التفرشي فيما ذكره في آخر رجاله من انه لو قال قائل بصحة احاديث الكتب الثلاثة المأخوذة
من الكتب والاصول وان كان الطريق الى هذه الكتب والاصول ضعيفا اذا كان مصنفوا هذه

الكتب

في الاصول ومن فوقهم من الرجال الى المعصوم ثقات لم يكن مجازفا الا ان يقال ان غاية تمام
الكلام المذكور انما هي كون اخبار الكتب الثلاثة ماخوذة من كتب صدور المذكورين واصولهم و
لا دلالة له فيه على كون الاخبار المشار اليها ماخوذة من كتب صدور المذكورين واصولهم
ولعلها كانت ماخوذة من الكتب والاصول الصدور والمحدثين بواسطة او اواسطهم او اواخرهم
فلا دلالة في ذلك على عدم وجوب التنقيد بل يجب التنقيد لاحتمال كون الاخبار ماخوذة من كتب المجاهيل
واصولهم لكن نقول ان هذا المقال خلاف الظاهر بل تعميم الصحيح لصورة ضعف الطرق خال عن
الفائدة اذ لا طريق الى الطرق الى صدور المحدثين فلا فائدة في تصحيحها فالظاهر ان الغرض كون
اخبار الكتب الثلاثة ماخوذة من كتب صدور المذكورين واصولهم لذكر الطرق اليهما و
الفائدة في تصحيحها فالكتب والاصول في صدر العبارة المذكورة وان كانت اعم من كتب المحدثين
واصولهم صدرا او غيره لكن ذكر الطرق في الذيل يقتضي اختصاص الكتب والاصول بكتب صدور
المذكورين واصولهم وهو يقتضي ما ذكره المولى المجلسي في اوائل شرحه على الفقيه من ان الظاهر
ان اخبار الكتب الاربعة ماخوذة من الكتب المشهورة المتواترة فلا يضر ضعف السند الا ان يجاب
بما سمعت المناقشة فيه لكنه قدح في باب صلوة الجمعة بضعف سند رواية محمد بن مسلم ونحوه
مما ذكره العلامة السبزواري في اوائل الذخيرة عند الكلام في وجوب الوضوء لمس كتابة القرآن من
ان اشتمال طريق الشيخ الى حريز على احمد بن محمد المشترك بين احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد
احمد بن محمد بن يحيى المختص الاول والثاني بعدم توثيقهما الا ان الظاهر انهما من مشايخ الاجازة وليس
الكتاب الغرض من ذكرهما رعاية اتصال السند والاعتماد على الاصل المأخوذ منه فلا يضر جهالتهما
وعدم ثقتهما انتهى الظاهر ايضا ما ذكره على عدم لزوم نقد الطرق بناء على كون رجال الطرق من مشايخ
الاجازة الا ان يقال انه لا باس بالاختصاص بما ذكره لاحمد دون ثالث المذكورين لكونهما من مشايخ الاجازة
فلا دلالة فيما ذكره على عدم لزوم نقد الطرق بناء على عدم ثبوت كون رجال الطرق كلا من مشايخ
الاجازة ايضا قال عند الكلام في رواية الفقيه في باب حكاية الاذان في بيت الخلاء
في الفقيه فلا يبعد عدها من الصحاح عند الاكثر لان في طريق الصدوق الى محمد بن مسلم اولاد البرقي
ولم يوثقوه في الرجال لكن التحقيق عندي يقتضي الحاقها بالصحاح لان الصدوق قد صرح في اول كتابه

بان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول فالظاهر ان نقل الروايات المذكورة في كتاب
احمد بن ابي عبد الله البرقي اذ ليس للمتاخر عنه كتاب وتلك الكتب كانت معروفة عندهم وذكر
الوسائط ومشايخ الاجازة رعاية لاتصال السند فلا يضر عدم ثقتهم الا ان يقال انه لو كان
الغرض عدم لزوم نقد الطرق كان المناسب عوض كون الرواية ماخوذة من كتاب محمد بن مسلم
فالمدار على عدم لزوم النقد لو كان الراوي من مشايخ الاجازة وايضا اورد على ما تقدم من
المنتقى في باب ... احمد بن محمد عن صفوان بان الظاهر ان كتب ابن ابي نصر واشباهه من الكتب المعروفة
المعول عليها كانت مشهورة بينهم مستغنية عن الوسائط في النقل وانما يكون ذكر الوسائط
مبنيا على رعاية اتصال الاسناد ولئلا يتوهم انقطاع الخبر او رعاية لاداب المحدثين والاخباريين
او لذهاب القطع حتى لا يفضي الى الاختلال في كثير من المواضع وعلى هذا فجهالة الواسطة غير
ضائرة في صحة الرواية وايضا ذكر ان ما رواه الصدوق في باب المطلق عن محمد بن مسلم وان كان
في طريقه علي بن احمد بن عبد الله بن البرقي وابوه احمد وهما غير مذكورين في كتب الرجال لكن التصحيح
عده من الصحاح لان الصدوق صرح في اول الكتاب بان جميع ما فيه مستخرج من الكتب المشهورة
المعتمدة والظاهر ان الرجلين ليسا بصاحب كتاب معروف معتمد فالظاهر ان النقل من كتاب احمد بن
ابي عبد الله او كتاب من هو على طبقته منه وتلك الكتب كانت معروفة عندهم فجهالة الواسطة بينه
وبين اصحاب تلك الكتب غير ضائرة بل الغرض من ايراد الوسائط اسناد الاخبار واعتبار اتصالها
من غير ان يكون التعويل على نقلهم بل هم من مشايخ الاجازة وعلى هذا يجري في مباحث هذا الشرح
ونعد مثل هذه الاخبار صحاحا مع التقييد بقولي على الظاهر او عندي اشارة الى مثل هذا الامر
ولعل هذه العبارات او بعض من سائر العبارات المذكورة بل هو الظاهر والظاهر ان نقل القول بعدم لزوم
النقد عن الذخيرة مستند الى ما ذكر من الكلمات ولو بعضها ويرجع الى القول بذلك العلامة المجلسي
والعون في اوائل المشارق وحينئذ فلعل فيما رواه الشيخ في التهذيب عن علي بن جعفر وما لو اعلم جوابا
كتابه القرآن للمصحف بان للشيخ الى علي بن جعفر ثلاث طرق وعلى ما نقل احدها ما ذكره في اخر التهذيب
هذا الطريق ليس بصحيح وان وصفه العلامة بالصحة لان فيه حسين بن عبيد الله الغضائري ولم ينص
الاصحاب على توثيقه وهذان الطريقان الاخران هما صحيحان الا انه قال في الفهرست في اسانيد ذكر

علي بن جعفر الا انه بهذه العبارة ولكتابه المناسك ومسائل لاخيه موسى الكاظم بن جعفر عليهما السلام
مسائل سألها اخبرنا بذلك وفي بعض النسخ اخبرنا به جماعة الى اخر ما ذكره وهذه العبارة كما ترى
ظاهرة في ان كل ما رواه الشيخ عن علي بن جعفر انما هو بهذين الطريقين او يجوز ان يكون تلك المسائل
مسائل خاصة مجتمعة في كتاب مثلا ولم يكن كل ما يرويه عنه داخلا فيهما مع احتمال
رجوع الضمير الى الكتاب فقط على ان في نسخة الفهرست التي عندنا قد وضع علامة النسخة فوق
قوله ومسائل الى قوله اخبرنا مع يقوى الشك حينئذ وبالجملة فيما رواه الشيخ في التهذيب والاستبصار
مرسلا عن علي بن جعفر لا يخلو من شيء وان كان يمكن ان يقال ان عدم توثيق حسين بن عبيد الله
لا يضر اذ الظاهر ان الشيخ في الكتابين ما اخذ من اول سند من الروايات انما اخذه من الاصول
المشهورة او المتواترة انتسابها الى اصحابها كتواتر انتساب الكتابين اليه الان وكذا سائر الكتب
المتواترة الانتساب الى مصنفيها ثم في اخر الكتابين انما ذكر طرقه اليها للتبرك والتيمن بحرز
اتصال السند والا فلا حاجة اليه كما اشار اليه بنفسه في اخر الكتابين وح اذا كان في تلك الطرق
من لم يوثقه الاصحاب فلا ضير وهو مقتضى كلام الزكي في بعض حواشي رسالته المعمولة في صلوة الجمعة
حيث انه ذكر عند الكلام فيما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام من انه
يجب الجمعة على سبعة نفر من المؤمنين انه لا باس باشتمال الطريق على غير واحد من اولاد البرقي من
المجاهيل لانهما من مشايخ الاجازة وكان كتب البرقي موجودة عند الصدوق كما اشار اليه الصدوق
في فاتحة الكتاب بعض ما ذكره من ان جميع ما في الكتاب مستخرج من كتب مشهورة اليها المرجع وعليها
المعول مضافا الى ما ذكره الصدوق في الفاتحة من ان كل ما في الفقيه كان يفتي به ويحكم بصحته ويعتقد
انه حجة فيما بينه وبين ربه وان تحقق القول بذلك بعض استنادا الى ان قول الصدوق والشيخ روى
فلان خبر عدل ليشمله ما دل على حجية خبر العدل وذكر الطرق في اخر الكتاب لا يصلح لصرفه عن ظاهره اعني
كونه عن علم عادي لاحتمال ان يكون الغرض منه مجرد اتصال السند وبعبارة اخرى ما دل على حجية
خبر العدل يكون اعم من ان يكون عن علم يقيني لا يحتمل خلافه او عن علم عادي اعني الظن المعتمد وقول
الصدوق والشيخ خبر ظاهره انه عن علم ولو كان عاديا فيدخل تحته وذكر الطرق في اخر الكتاب لا يصلح
لصرفه عن ظاهره اعني كونه عن علم فيكون حجة ولا يضر ضعف الضعيف وان الطباق المتاخرين قائم على

بحث فيما اراد السائل على كلام الشيخين

ذلك ظاهر او ان رجال الطرق من مشايخ الاجازة ومشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التوثيق
فان مجرد شيخوخة الاجازة يدل على الوثاقة فيكون كل من رجال تلك الطرق من الثقات العدول
وانه قال المحقق في تزكية الشهيد الثاني في الدراية انهم على سبيل العموم في بحث العدالة وتعرف
العدالة المعتبرة في الراوي بتنصيص عدلين عليها او بالاستفاضة بان تشتهر عدالته بين اهل
النقل وغيرهم من اهل العلم كمشايخنا السالفين من عهد الشيخ محمد بن يعقوب الكليني وما بعده
الى زماننا هذا فانه لا يحتاج احد من هؤلاء المشايخ المشهورين الى تنصيص على تزكية ولا تنبيه على عدالة
لما اشتهر في كل عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة وانما يتوقف على التزكية
غير هؤلاء من الرواة الذين لم يشتهروا بذلك ككثير ممن سبق على هؤلاء وهم طرق الاحاديث المدونة
غالبا هذا كلامه وانت خبير بشمول هذه التزكية الوافية من مثل الشهيد من مثل الكليني لمشايخ
الكليني الذين هم عاصره واخذ عنهم بلا واسطة وكذا جميع طبقات مشايخ الشيخين الآخرين
لحلولهم كلا ابن العصرين معنا فالى قوله وهم طرق الاحاديث المدونة غالبا وان الكتب والاصول
الماخوذة منها احاديث الكتب الثلثة كانت متواترة في زمان الشيخين كالكتب الاربعة في زماننا وذكر
الطرق فانما هو لمجرد اتصال السند كذكر المتاخرين طرقهم الى المشايخ الثلثة فلا يوجب ضعف
شيء منها من التضعيف ضعف الرواية وقد صرح بذلك الوجه الشهيد الثاني في مسألة جواز العمل
بالرواية التي طريق تحملها الاجازة بعد ذكر الخلاف فيها واختياره القول به في قوله ثم اختلف
المجوزون في ترجيح السماع عليها او بالعكس على اقوال ثالثها الفرق بين عصر السلف قبل جمع الكتب
المعتبرة التي يعول عليها ويرجع اليها وبين عصر المتاخرين ففي الاول السماع ارجح لان السلف كانوا
يجمعون الحديث من صحف الناس وصدورهم فاحتاجوا فيه الى السماع خوفا من التدليس والتلبيس
بخلاف ما بعد تدوينها لان فائدة الرواية حينئذ انما هي اتصال سلسلة الاسناد الى النبي صلى الله عليه وآله
تيمنا وتبركا والا فالحجة تقوم بما في الكتب ويعرف القوي منها والضعيف من كتب الجرح والتعديل
ولان العلامة قد صحح طرق الشيخين الى ارباب الكتب المشهورة مع جهالة رجال الطرق في البين
فان ذلك يعطي تمام جميع رجال الطرق وعليه المدار بناء على اعتبار تصحيح مثله ولان الشيخ مع
دابه بتضعيف الروايات بالرواة لم يضعف ولا مرة بضعف طريق من الطرق في كتابيه اصلا ولا نظر

على المكمل كلام اما الاول فلمنع عدم ذكر كون الطريق صارفا للظهور قول الصدوق في دعوى فلان في كونه
عن علم عادي بصدور الرواية عن المعصوم بل الظاهر كونه احالة الحال على حال رجال الطرق فالقطع
الصرف ولا اقل من الشك في الباب في وجه آخر ان كان المقصود عدم صحة الحديث بذكر الطرق اصرف
ظهور الاخبار في الاسناد الى الارسال لاحتمال كون الغرض من ذكر الطرق اتصال السند بكون الشيخ
مشايخ الاجازة لا لاظهار اجزاء الرواية المسموعة بالحذف هو كون الاحتمال الآخر مرجوحا بالنسبة الى
الاول فهو مدفوع بمساواة الاحتمالين وان كان المقصود ان الاحتمال الآخر لا يصلح لصرف الظهور
ولو كان مساويا للاحتمال الاول من باب ان الشك في مانعية الموجود لا يصلح لرفع الظن باقتضاء
المقتضي كما جرى عليه الوالد الماجد في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة حيث
جرى على حصول الظن بالعموم مع الاستثناء على الاخيرة على القول بالاشتراك والتوقف فهو
مدفوع بما نعته الشك في وجود المانع فضلا عن الشك في مانعية الموجود عن الظن باقتضاء
المقتضي كما حررناه في الاصول وايضا فقد يتسبب العلم العادي بالظن المعتمد المقرون بالوجه وايضا ما
دل على حجية خبر الواحد بعد التسليم لا يتناول الخبر المستند الى الظن وايضا دعوى ظهور
اخبار الشيخين في كونه عن علم بعد تعميم العلم للظن كما ترى او ابقاء الاخبار على العلم بالمعنى
الاعم معلوم لا مظنون كما هو مقتضى دعوى الظهور لوضوح عدم ابتناء الاخبار على الشك بل
لا يتاتى عادل بالاخبار مع الشك في الحال وانا العرفية فضلا عن الشك في مانعية الموجود
عن الظن باقتضاء المقتضي كما حررناه في الاصول وايضا تحصيل العلم عن تدبير الموطئة في الكتاب
نعم لا باس بدعوى الظن بابتناء الخبر على العلم بمعنى الجزم الا ان يقال ان المدار في التعميم على
تعميم العلم للظن المتاخم للعلم ولا باس بابتناء اخبار الشيخين على الظن الضعيف فلا يتمشى
دعوى ان الظاهر من المظنون كون اخبار الشيخين عن علم بالمعنى الاعم واما الثاني فلان الاطباق
المذكور على تواتر كتب صدور المذكورين الماخوذ منها اخبار الكتب الثلاثة عند الشيخين
لكنه غير ثابت بل ثبت كان صدور المذكورين ممن لم يذكره الاصحاب ولا كتابه كما في ابرهيم بن ميمون
في بعض صدور ما اسنده الفقيه كما ذكره المولى التقي المجلسي فلا مجال لدعوى تواتر كتب صدور الكل
بل تواتر الكتاب لا يقتضي ولا يفضي تواتر الاخبار فرقا لقضية اختلاف الكتب المتواترة في افراد

رسالة في نقد مشيخة الصدوق في كتاب

افراد الاخبار زيادة ونقصا وكذا اختلاف اجزاء الخبر زيادة ونقيصة وسائر الاختلافات بل
بعض الاعاظم ان الذي يظهر من النظر في علم الرجال عدم تواتر جميع الكتب الماخوذة منها احاديث
الكتب الثلثة في زمان الشيخين بل كثير منها كان غير متواتر بل ذكر السيد السند النجفي ان دعوى
تواتر الكتب مع نوع عتبها غير مسموعة بل غاية الامر الظن بالتواتر عند المشايخ واعتبار هذا الظن
لا يتم بناء على اعتبار الظنون الخاصة بل قد حكم السيد السند المشار اليه في بعض كلماته بعدم
تواتر الكتب متمسكا بما ذكره في الفهرست في ترجمة علي بن محمد بن زياد من انه روى لنا من معروف
نصف بعض كتبه وما ذكره في ترجمة العلاء بن رزين من ان له كتابا هو اربع نسخ وروى كل نسخة
بطريق غير طريق الاخرى وما ذكره في ترجمة عيسى بن مهران من انه روى كتبه بطريقين اسلفنا ذكره
وما ذكره في ترجمة الصفار من انه روى الصدوق كتبه الا بصائر الدرجات الا انه ان كان الغرض
دعوى سلب العموم ولعله الاظهر فلا باس الا انه من باب توضيح الواضحات لو لم يدع الشهيد وان ادعى
المحدث الحر في خاتمة الوسائل تواتر الكتب المذكورة في الوسائل وان كان الغرض دعوى عموم السلب
فلا يتاتى بما ذكر اثبات عدم تواتر مع انه لا يجدي في المقام اذ لا يثبت عدم تواتر كتب صدور المذكورين
لعدم منافاة سلب العموم مع تواتر تلك الكتب دون غيرها وان كان الغرض دعوى عموم السلب فلا
يتاتى بما ذكر اذ عدم تواتر الكتب لا يقتضي عدم تواتر شيء من الكتب الا ان يكون الغرض ان الاستقراء
في التراجم يقتضي بعدم تواتر شيء من الكتب الا انه لا يتاتى الاستقراء بما ذكر وان ادعى المحدث
البحراني اقتضاء الاستقراء في الاخبار بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة وعدم موارد اربعة
اللهم الا ان يكون الامر في المقام وكذا في باب وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة من باب المثال بل
قد ادعى السيد السند المشار اليه اطباق المحققين من اصحابنا والمحصلين منهم على لزوم نقد الطريق
هذا بناء على لزوم تواتر الكتاب في صحة العمل بروايات الكتاب كما لعله المشهور بل هو المشهور واما بناء
على كفاية الظن بانتساب الكتاب كما هو الاظهر كما يأتي لكفاية الظن بصدور الرواية المتحصل في صورة
الظن بالانتساب لنا فلا حاجة الى التواتر لكن اطباق المتاخرين غير ثابت ويظهر الحال بما مر من نقل
الكلمات كيف لا وقد تعرض جماعة لشرح مشيخة الشيخين اعني رجال الطرق كالعلامة وغيره
ولو كان الطرق لا حاجة الى ثبوت اعتبارها لم تكن حاجة الى شرح الحال الا ان يقال انه قد تعرض

التعرض

من لا يحضره الفقيه والشيخ في التهذيبين

للغرض لشرح الحال مع انه جنح الى عدم لزوم نقد الطريق وقد تقدم هذا المقال وان قلت انه لو
لم يثبت اطباق المتاخرين فلا اقل من الشهرة بينهم وفيها الكفاية لكفاية الظن بالصدور والنظر على
تقدير ثبوت الشهرة قلت ان الشهرة ايضا غير ثابتة وقد يتوهم ابتناء الاطباق المذكور على دلالة
شيخوخة الاجازة على العدالة لكنه يندفع بانه لو فرض تواتر الكتب فلا حاجة الى نقد الطريق
ويتاتى صحة الخبر مع ضعف الطريق لو كان السند المذكور صحيحا ولا ينفع في صحة الخبر دلالة شيخوخة
الاجازة على العدالة بل النفع في دلالة شيخوخة الاجازة على العدالة انما هو في صورة كون شيخ
الاجازة من اجزاء الاسناد او عدم تواتر الكتاب وكذا عدم الظن بانتساب الكتاب بناء على كفاية
الظن بانتساب الكتاب نعم لو فرض في المقام كون كل واحد من اجزاء الطريق من مشايخ الاجازة
ولم يثبت تواتر الكتب ولم يكتف بالظن بانتساب الكتاب او لم يحصل الظن بالانتساب فيتوقف الاطباق
المشار اليه على دلالة شيخوخة الاجازة على العدالة لكن الفرض المذكور لعله بعيد بل هو بعيد وبما
ذكر يظهر ضعف ما ربما يتوهم من ابتناء الاطباق المذكور على دلالة شيخوخة الاجازة على
العدالة وعدمها لاحتمال الابتناء على تواتر الكتب فلا ينفع دلالة شيخوخة الاجازة كما نعت
وان قلت ان الاطباق المذكور لا يخلو عن الاستناد الى تواتر الكتب ودلالة شيخوخة الاجازة
على العدالة وكل منهما يكفي قلت انه بعد تسليم كون رجال الطرق كلا من مشايخ الاجازة قد
علم شيخوخة الاجازة على العدالة على وجه الاطلاق محل المنع ويظهر الحال بما تقدم في التنبيه
التابع لاخر المقدمتين فلا بد من النقد وبما سمعت يظهر الكلام في الثالث وربما يورد عليه
بان دعوى كون رجال الطرق من مشايخ الاجازة مبني على تواتر كتب صدور المذكورين
وفيه ان من اقسام التحمل الاجازة فشيخوخة الاجازة لا يستلزم تواتر الكتب نعم المقصود بشيخوخة
الاجازة في المقام عدم مدخلية مشايخ الاجازة اعني رجال الطرق في الرواية فهو مبني على تواتر
الكتب والكلام في الخامس مع ان ظاهر العبارة المذكورة من الشهيد انما هو التوقف لا اختيار
القول الثالث فقد سبق انصراح الوجه المذكور الى كلام الشهيد كما ترى واما الرابع فلان
كلام الشهيد لا دلالة فيه على المقصود اذ دلالته على المقصود مبنية على كون صدور
المذكورين ارباب الكتب لديه وكون بعض من المتاخرين المعاصرين للكليني بل هو المتعين كيف لا وصدر المذكورين

متقدمون على الكليني ولا لزم في كلام الشهيد على ما ذكر فلعل المقصود بالمتأخرين وارباب الكتب هو المشايخ الثلثة بل لعله الظاهر فلا يتم الاستناد الى كلام الشهيد على تواتر كتب صدور المذكورين مع ان كون جميع رجال الطرق الشيخين من المشايخ المشهورين في ارباب التذكية الشهيدية انما وقع على المشايخ المشهورين والشهيد انما ادعى وقوع المشايخ المشهورين [2] فلا يكفي التذكية المذكورة اليهما في وثاقة جميع رجال طرق الشيخين الا ان يقال ان توصيف المشايخ بالمشهورين من باب التوضيح بالصفة المخصصة [3] وقد ادعى الشهيد وقوعهم في طرق الاحاديث المأخوذة غالبا فالمرجع الى انهم غالبا رجال الطرق بل رجال الاسانيد حيث ان الظاهر ان المقصود بالطرق في كلام الشهيد مطلق السند لا خصوص المحذوف المقصود بالطريق المبحوث عنه فثبت المقصود لكنك خبير بانه على هذا يلزم عدم لزوم نقد المذكورين ايضا وهو خلاف المفروض لما تقدم من ان الكلام في المقام مبني على فرض لزوم نقد المذكورين الا ان يقال ان المتخللين بين عصر الكليني والشيخين لا يتجاوزون عن المحذوفين لكنه مدفوع بانه قد يكون المحذوف مذكورا اي يكون من ذكر الطريق اليه مذكورا في الطريق الى بعض آخر بل كثيرا ما يتفق هذا وبعد ما ذكر اقول ان الاستدلال انما يوجه المذكور انما يتم بناء على كون ضمير الجمع في قوله وهم طرق الاحاديث المأخوذة راجعا الى المشايخ السالفين كما هو مقتضى السياق فصح رجوع اسم الاشارة اعني قوله هؤلاء اليهم ويحتمل ان يكون راجعا الى غير هؤلاء كما هو مقتضى استيناف الكلام بل الاديب انه على تقدير الرجوع الى المشايخ السالفين كان المناسب ذكر هذه الفقرة قبل قوله وانما يتوقف بعد هذا اقول ان كثيرا من اواخر المحذوفين من جانب انتهاء ذكر الطريق متقدم على الكليني فدعوى شمول التزكية الشهيدية بجميع طبقات مشايخ الشيخين في غاية الفساد وان قلت ان المقصود من طبقات مشايخ الشيخين هو المشايخ بلا واسطة اي صدر المحذوفين قلت انه بعد كونه خلاف ظاهر العبارة بلا شبهة لا يجدي في المدعى اعني عدم لزوم نقد جميع المحذوفين واما السادس فبعد اعتبار الصحيح لا انه ان كان المقصود تصحيح العلامة جميع طرق الشيخين المنتهية الى صدور المذكورين ارباب الكتب المشهورة بان كان صدور المذكورين كلا ارباب الكتب المشهورة فهو واضح الفساد اذ على هذا لا حاجة الى نقد الطرق كما صنعه العلامة مع ان التصحيح المشار اليه انما يتم بكلمة واحدة ولم يعهد من العلامة وان كان المقصود تصحيح الطرق المنتهية الى خصوص ارباب الكتب

[2] ان الطرق لا ان كلا من رجال الطرق من المشايخ المشهورين ع

[3] الموضح ولا يخلو كلامه من باب الوصف بالصفة

المشهورة

المشهورة من جهة ان المذكورين فلا حاجة الى تصحيح لكون الدليل اخص من المدعى وان كان المقصود تصحيح الطرق مما قبل ارباب الكتب المشهورة الواقعين في الطرق قليلا او غالبا او دائما فلا يجدي شيء فيه لان الكلام في نقد تمام الطريق ومفاد التصحيح على الوجه المذكور عدم لزوم نقد ما قبل المشايخ المذكور وقوعهم في الطريق مضافا الى ان الدليل اخص من المدعى لمكان العرض بوقوع ارباب الكتب المشهورة في الطرق قليلا او غالبا واما الاخير فلعدم حصول الظن بشيء في الغالب لضعف تبر الامر كيف لا وعن الامين الكاظمي في ترجمة الحكم بن علياء انه لا يخفى اغلاط الشيخ واشتباهاته وكذا المحكي عن الاسترابادي في ترجمة حسان بن مهران ان عادة الشيخ في كتاب الرجال نقل جميع ما ذكره الاصحاب وان احتمل الاتحاد يعني انه لا وثوق بتعدد العنوان من الشيخ في كتاب الرجال على التعدد بانه على الاجتهاد بل على ذكر ما ذكره الاصحاب فيمكن اتحاد المعنون مع تعدد العنوان باعتبار اتفاق التعدد في الكلام مثلا ربما قال احدهم حسان بن مهران وقال آخر حسان بن مهران الغنوي فجمع الشيخ بين العنوانين وايضا ذكر السيد السند النجفي الغريفي في ترجمة القاسم بن محمد الجوهري ان الشيخ في الرجال قد ذكر كثيرا من الرجال تارة في باب من روى وتارة في باب من لم يرو وعد جماعة وذكر تلك المقالة في ترجمة الحسين بن اشكيب وريان بن الصلت ومعوية بن حكيم وذكر في ترجمة عبد الحميد بن سعد ان ذكر المتحد مختلفين كثير في كلام الشيخ في الرجال مع جزمنا بالاتحاد وذكر في ترجمة ابرهيم بن عبد الحميد ان تعدد العنوان في كلام الشيخ في الرجال كثير مع عدم التعدد حقيقة كما يظهر من ادنى تتبع وايضا ظاهر المولى التقي المجلسي بل صريحه في شرح المشيخة كثرة وقوع السهو والغفلة من الشيخ قال واعلم ان كل ما وقع من الشيخ الطوسي من السهو والغفلة باعتبار كثرة تصانيفه ومشاغله العظيمة فانه كان رئيس فضلاء الزمان وسمعنا من المشايخ وحصل لنا الظن ايضا من التتبع ان فضلاء تلامذته الذين كانوا من المجتهدين يزيدون على ثلثمائة فاضل من الخاصة ومن العامة ما لا يحصى فان الخلفاء اعطوه كرسي الكلام وكان ذلك لمن كان وحيدا في ذلك العصر مع ان اكثر التصانيف كان في ازمنة الخلفاء العباسية لانهم كانوا مبالغين في تعظيم العلماء والفضلاء من العامة والخاصة ولم يكن في زمان الشيخ تعصب كثيرة بل كان المباحثة في الاصول والفروع حتى في الامامة في المجالس العظيمة وذكر ابن خلكان جما كثيرا من اصحابنا في تاريخه وكانوا بحيث لا يمكنهم اخفاء مذاهبهم ومباحثات القاضي عبد الجبار

مع السيد

والباقلاني وغيرهما مع المفيد والمرتضى وشيخ الطائفة مذكورة في تواريخ الخلفاء فانهم مع
المشاغل العظيمة يقع منهم السهو كثيرا وايضا قد عد في اللؤلؤة من مصنفات السيد هاشم البحراني
لدى شرح حال الكتاب تنبيه الاديب في رجال التهذيب قال وقد نبه فيه على اغلاط عديدة لا تكاد
تحصى كثيرة فيما وقع للشيخ في اسانيد اخبار الكتاب المذكور قال وقد نبهنا في كتابنا الحدائق
الناضرة على جملة مما وقع له من السهو والتحريف في متون الاخبار وقلما يسلم خبر من اخبار الكتاب
من سهو او تحريف في سنده او متنه انتهى وقال ايضا في شرح حال الشيخ الطوسي مع الشيخ المذكور وسيما في التهذيب
السهو والغلط والتحريف والنقصان في متون الاخبار واسانيده وقلما يخلو خبر من علة من ذلك
كما لا يخفى على من نظر في كتاب التنبيهات الذي صنفه السيد العلامة السيد هاشم في رجال التهذيب
وقد نبهنا في متون الاخبار كتاب الحدائق الناضرة على ما وقع له من النقصان في متون الاخبار
حتى ان كثيرا ممن يعتمد في المراجعة عليه ولا يراجع غيره من كتب الاخبار وقعوا في الغلط وارتكبوا
في الفتوى عند التشطيط كما وقع لصاحب المدارك في مواضع من ذلك انتهى وايضا قد حكم الفاضل الخا
في اوائل اربعينيته او اوائلها ان المعمول عليه الكرامة لا يسوغ الاعتماد على اقوال الشيخ في الرجال
في معرفة احوال الرجال ولا بنقل اخباره ظاهرا ولا سيما في حال من الاحوال تقليدا الا ان كلامه في هذا
الباب محل الاضطراب كلا له انه يقول في موضع ان الرجل ثقة وفي اخر يقول انه
ضعيف كما في سالم بن مكرم الجمال وسهل بن زياد انه قال في الرجال محمد بن هلال ثقة وفي كتاب الفقيه
انه من المذمومين وانه قال في العدة ان عبد الله بن بكير ممن عملت الطائفة بخبره بلا خلاف في الا
في اخر الباب الاول من ابواب الطلاق صرح بما يدل على فسقه وكذبه وانه يقول برأيه وانه قال في الا
ان عمار الساباطي ضعيف لا يعمل بروايته وفي العدة انه من الطائفة تعمل بما يرويه وانه قد ادعى
عمل الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران
وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبنو فضال والطاطريين مع انا لم نجد لاحد من الاصحاب نوع عمل
بن ابي حمزة البطائني او عمل بروايته اذا تفرد بها لانه خبيث واقف كذاب ملعون وقس عليه حال
غيره ممن ادعى عمل الطائفة بروايته وايضا في كلام المذكور وانه تارة يشترط في قبول الرواية الايمان
والعدالة كما قطع به في كتبه الاصولية وهذا يقتضي ان لا يعمل بالاخبار الموثقة والحسنة كما الصحيح

وانه تارة يعمل بالخبر الضعيف مطلقا حتى انه يخصص اخبارا كثيرة صحيحة حيث تعارضها باطلاقها
وتارة يصرح برد الحديث لضعفه وتارة يرد الخبر الصحيح معللا بانه خبر احاد لا يوجب علما ولا عملا
وذكر ان امثال ما ذكر من الشيخ كثيرة جدا ويتعجب من صاحب الذخيرة حيث عمل على اعتبار رواية
عثمان بن عيسى متعللا بالاتفاق على العمل من الشيخ في كلامه المذكور مع انه معدود في عداد من لا يعمل
الطائفة باخباره الا ان تكون محفوفة بالقرائن كيف وقد صرح الشهيد الثاني في الدراية بان اغلب
اصحابنا لا يعملون باخبار الموثقين من المخالفين كالفطحية والواقفية والناووسية فما ظنك
باخبار غير الموثقين من المخالفين كابن حجر علي ابن حزم ومن شاكلهم لكن اوردنا على بعض كلماته
في بعض فوائدنا الرجالية ردا مع ما ذكر فقد عمل الشهيد الثاني رسالة في الاجماعات التي نقلها الشيخ
وخالفها نفسه فاعدها في الدر المنثور من مصنفاته جمال الدين ابن العودي لكن مع جميع ما ذكر لا يخرج
كلامه عن التمسك الاستناد الى يوم التناد حيث ان من اعزه الله سبحانه لا يخرج عن العز و
لو اجتمع الجن والانس على ان يخرجوه منه وكان بعضهم لبعض ظهيرا وظهر ان الشيخ السند
وهو بمكانه قد ذكره صاحب مفتاح الكرامة في رسالته المعمولة في عصر الغيبة بانه علامة عصمة
اهل البيت وحكى عن بعض انه احتمل جماعة كونه هو امام العصر عجل الله فرجه الا انه سبحانه صوره
بصورة السيد المشار اليه لحكمة ومصلحة قد ذكر في وصف الشيخ انه امام الفرقة
بعد الائمة المعصومين وعماد الشيعة الامامية في كل ما يتعلق بالمذهب والدين محقق الاصول
والفروع ومهذب فنون المعقول والمسموع وذكر في وصف التهذيب انه كان للفقيه فيما يبتغيه
من روايات الاحكام مغنيا عما سواه في الغالب ولا يغني عنه غيره لنا في هذا المرام مضافا الى ما
عليه من العمدة لا تشكل الاحاديث النبوية على الاصول والرجال والتوفيق بين الاخبار والجمع
بينها بشاهد النقل والاعتبار وقد ذكره في وصف تبيانه في التفسير انه الجامع لعلوم القرآن
وهو كتاب جليل كبير عليه النظر في التفسير وشيخنا الطبرسي امام التفسير في كتبه اليه يرجع
وعن مجالسه يغترف وفي صدر كتابه الكبير بذلك يعترف وقال فيما الكتاب الذي
ضبثا لا يلوح منه الا انوار الصدق وقد تضمن من المعاني الاسرار البديعة واحتوى من الالفاظ
اللغة الوسيعة ولم يقنع بتدوينها دون تبيينها ولا بتنميقها دون تحقيقها وهو القدوة

تذكره

والمتوفى

ما يوهمه ظاهر مواضع اشارة الشيخ المحقق محمد بن ادريس مع كثرة وقايعه مع الشيخ في اكثر كتبه بقيت
عنده بلياته وتعبيره بعظم شان هذا الكتاب واستحكام بنيانه فقال في اثنا الفقه وهو خريت
هذه الصناعة والملقى اليه زمام الانقياد والطاعة وكل من تاخر عنه من الفقهاء الاعيان
قد تعقد على كتبه واستفاد منه نهايته وصدوق مطلبه بما يجاب بان ترك تضعيف الطريق من
الشيخ لعله من جهة ضعف بعض المذكورين او من جهة اعتبار الطريق عند الشيخ ولو جرى الشيخ على
التضعيف في موضع لغو لانه قد يضعف الرجل في موضع ويوثق في موضع اخر او من جهة او من جهة
الاعتماد على الطريق من جهة قرينة خارجة لكنه يندفع بان مدار الاشكال على ترك التضعيف على
وجه عموم السلب وما ذكر من الوجوه انما يصحح عدم التضعيف ولا يصحح عموم السلب الا بدعوى
اطراد المال الموجود في جميع الموارد بحيث لا يشذ مورد ويصلح للتضعيف ضعيفة غاية الضعف فاذن نقول
ان الامر في المقام لا يخلو عن الاشكال والاولى مراعاة الطرق والفحص عن حالها هذا ما تادى
اليه النظر في سوابق الازمان لكن الذي كان يقوى في النظر بعد ذلك في لواحق الا وان القول بعدم
وجوب النقد نظرا الى ان مقتضى كلمات الشيخين ان استخراج الاخبار انما كان من كتب صدور المذكورين
فذكر الطرق من باب اتصال السند تيمنا وتبركا لا الاختصار كذكر المتاخرين طرقهم الى المشايخ
في مقام الرواية فانظر صدر الاربعين لشيخنا البهائي ره وصدر الاربعين للعلامة المجلسي و
شرح اصول الكافي لصاحب الاسفار حيث ذكروا مشايخ الاجازة على سبيل الاتصال والايصال
الى سند الرواية ولا حاجة الى تواتر الكتب عند الشيخين بل يكفي ظنهما بالانتساب بل يكفي ظننا بالانتساب
كما هو المحصل في الباب لو كان المحصل للشيخين هو الظن بالانتساب لحصول الظن بالانتساب لنا على
تقدير حصول الظن بالانتساب للشيخين اذ الظاهر عدم الخطاء غاية الامر ان الظن المحصل بالانتساب
لنا اضعف من الظن المحصل للشيخين لو كان الامر من باب حصول الظن بالانتساب لهما وعلى ذلك يكفي
كفاية الظن بالانتساب لنا المدار في كثير من الكتب في عموم الاعصار قال الصدوق في اول الفقيه
وصنفت هذا الكتاب بحذف الاسانيد لئلا يكثر طرقه ثم قال وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة
عليها المعول واليها المرجع لكن يمكن ان يقال ان قوله وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة يحتمل
ان يكون المقصود به الاستخراج من كتب صدور المذكورين وعلى هذا لا حاجة الى نقد الطريق لان

رجال

رجال الطريق من مشايخ الاجازة ويحتمل ان يكون المقصود الاستخراج من كتب صدور الحديث فيعين
رجال الطريق وسائط الاسناد ولا بد من نقد الطريق ويحتمل ان يكون المقصود الاستخراج من الكتب
المشهورة من كتب صدور الحديث فمن اواسطهم او اواخرهم او صدور المذكورين ويقتضي القول
ما تقدم من بعض كلمات العلامة المجلسي ره وابن الخصر لجريانهما على كون الرواية مستخرجة من
كتاب المرجع الواقع في الطريق وعلى هذا الوجه لا بد من النقد ايضا لاحتمال كون الرواية مستخرجة
من كتب صدور الحديث فيمن علم بلبث دلالة العبارة على استخراج الروايات من كتب صدور المذكورين
حتى لا يلزم النقد لكن نقول ان الاحتمال الاول اعني كون المقصود الاستخراج من كتب صدور
المذكورين اظهر بملاحظة عبارة التهذيب والاستبصار كما ياتي اذ الظاهر كون الامر في الكل
على نهج واحد مع انه قد ذكر عند ذكر الطرق طريقه الى الكليني ولا ريب في انه اخذ الروايات عن
الكافي وكان الوسائط اعني رجال الطرق من مشايخ الاجازة والظاهر ان الطرق على طريقة
واحدة فالظاهر ان الوسائط في جميع الطرق من مشايخ الاجازة الا ان يقال ان الظاهر من
تعليل حذف الاسانيد بعدم كثرة الطرق هو كون الطرق محتاجا الى ذكره اذ لو كان رجال الطرق
من باب مشايخ الاجازة لما كان ذكره محتاجا اليه حتى يعلل بعدم ترك الذكر بل كان محتاجا الى الاول
اذ ذكر طرق الاجازات في كل من الروايات من اللغو الظاهر اللهم الا ان يكون المتعارف بين
الرواة ذكر مشايخ الاجازة مع تواتر الكتب من باب التيمن والتبرك باتصال السلسلة او من باب
زيادة الاحتياط لكن نقول انه قد علل الشيخ في التهذيب ترك ذكر الطريق بما علل به الصدوق
كما ياتي مع ان مقتضى صريح كلامه كون رجال الطرق من مشايخ الاجازة بكون الروايات ماخوذة
من كتب صدور المذكورين ويمكن ان يقال ان الصدوق كان بنائه في بادي الامر على حذف السند بالكلية كما
هو مقتضى العبارة الاولى من العبارتين المتقدمتين وعلى هذا المجرى جرى في اوائل الفقيه كثيرا
وعباراته في اوائل الفقيه مثل عبارات الفقهاء في الكتب الفقهية فالمقصود بالاستخراج من
كتب مشهورة في العبارة الثانية من العبارتين المتقدمتين انما هو الاستخراج من كتب صدور الحديث
فلا دلالة في العبارة الثانية على اعتبار الطريق ويرشد الى ما ذكرنا ذكر المولى التقي المجلسي من
ان الصدوق ره لم يكن في بناله اولا ان يذكر الاسناد ونكرا انه صنف هذا الكتاب بحذف الاسانيد

رسالة في لزوم نقد مشيخة الصدوق في كتابه

لئلا يكثر طرقه وان كثرت فوائده ومن سالك غليان على هذا المسلك ثم التهم بان يذكر اسامي اصحاب
الاصول والكتب في الفهرست الى طرقه اليهم وطرقهم وما صح فانه لم يسبقه اليه احد ممن تقدم من علمائنا
اصحابنا رضوان الله عنهم والعلامة فيما اطلعت عليه من كتبهم ويمكن ان يقال ان الصدوق قد ذكر ان
استخرج الفقيه من كتب جماعة معتمدة في كلامه وغيرها كما ياتي في بعض التنبيهات والجماعة المذكورة
صدور المذكورين الا انه لم يرو عن بعضهم كما ياتي وهذا مرشد كامل لكون المحذوفين من باب مشايخ
الاجازة لكنه يشكل بعد منافات ذلك للاعتذار عن حذف المحذوفين لعدم الحاجة الى ذكر مشايخ
الاجازة بعد اشتهار كتب صدور المذكورين بحيث كان عليها المعول واليها المرجع كما هو مقتضى
كلامه بناء على كون الاستخراج من كتب صدور المذكورين وياتي مزيد الكلام بعيد هذا بان ذلك
ينافي ما ذكره قبل ذلك انه حذف الاسانيد اذ مقتضاه كون الجماعة صدور المحذوفين الا ان
يقال انه لو لم يثبت بذلك كون رجال جميع الطرق مشايخ الاجازة لكن لا ينبغي الاشكال في كون رجال
الطرق الى تلك الجماعة المذكورة مشايخ الاجازة لكن يجد شاذ كلام المولى التقي المذكورين يحق
الوهن في دعوى الاستخراج من كتب صدور المذكورين فلو كان الغرض الاستخراج من كتبهم من
فرق بين تلك الجماعة المذكورة وغيرهم ويشكل ذلك ايضا بان طائفة من اواخر المحذوفين
[illegible] ذكر الطريق وساقطا في الكافي ويبعد كونهم في طرق الفقيه مشايخ الاجازة
فقط بل كثيرا ما يكون بعض المذكورين واقعا في الطريق والظاهر اتحاد المساق في الاسناد
بالنسبة ولا مجال لكون المذكور من مشايخ الاجازة فلا بد ان يكون المحذوف من وسايط
الاسناد وان امكن ان يكون الراوي واسطة في الاسناد بالنسبة الى رواية بعض من الرواة
ومن مشايخ الاجازة بالنسبة الى بعض اخر من الرواة نظرا الى ان بعض الرواة يروي تارة عن بعض
الرواة بلا واسطة واخرى مع الواسطة ويأتي في بعض التنبيهات انه يتفق في مشيخة الفقيه
والتهذيبين وقوع من ذكر الطريق اليه في الطريق الى بعض اخر وقال الشيخ في اخر التهذيب واقتصر
من يراد نحن على الابتداء بذكر المصنف الذي اخذنا من كتابه او من صاحب الاصل الذي اخذنا
الحديث من اصله الى ان قال والان فحيث وفق الله للفراغ من هذا الكتاب نحن نذكر الطرق التي يتوصل بها الى رواية
هذه الاصول والمصنفات ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار لتخرج الاخبار عن حد

...ره مجال لكون المذكور من مشايخ الاجازة فلا بد ان يكون المحذوف من وسائط الاسناد وان امكن ان يكون الراوي واسطة

المراسيل

من لا يحضره الفقيه والشيخ في التهذيب

المراسيل ملحقة بباب المسندات وقال في اخر الاستبصار وكنت سلكت في اوائل الكتاب ايراد الاحاديث
باسانيدها وعلى ذلك اعتمدت في الجزء الاول والثاني ثم اختصرت في الجزء الثالث وعولت
على الابتداء بذكر الراوي الذي اخذت الحديث من كتابه او اصله على ان اورد عند الفراغ جملة
من الاسانيد التي يتوصل بها الى هذه الكتب والاصول وانت خبير بصراحة العبارتين في كون
الاخبار ماخوذة من كتب صدور المذكورين مع ان الشيخ ذكر في كل من التهذيب والاستبصار في
عداد طرقه الطريق الى كل من الكليني والصدوق [illegible] ولا شك في ان الشيخ اخذ الروايات
المروية عن هؤلاء عن كتبهم فالوسائط مشايخ الاجازة على ان مقتضى ما ياتي من عبارة التهذيب
والاستبصار ان المدار في طرقهما على ما ذكرهما الشيخ في الفهرست وهو انما ياتي في الفهرست
بعنوان صاحب الكتاب يحكي الاخبار عن جماعة في جانب الطول والظاهر بل بلا اشكال ان
الغرض الاخبار على وجه الاجازة لا الاسناد الذي يختلج بالبال في الحال ان يقال انه قد
تكرر وتكثر من الشيخ في التهذيب الرواية عن الشيخ المفيد عن ابن قولويه عن الكليني فكل من الاولين
من باب مشايخ الاجازة لوضوح تواتر الكافي وكون الخبر ماخوذا منه فالكليني مبدأ الاسناد
الابتداء بالشيخ المفيد رواية عن غير ابن قولويه عن غيره ايضا واوائل التهذيب وما ذكرنا في
ما تقدم من مشيخة التهذيب من ان الروايات ماخوذة من كتب صدور المذكورين ففي صورة حذف
الطريق يطرق في كل من المحذوفين والمذكورين احتمال كونه مبدأ الاسناد فلا بد من نقد المحذوفين
والفحص عن حالهم كيف لا وما ذكر بلحيته التخلف عن الدعوى الواحدة وقد ذكر في باب وجوب نقد
اخبار الكتب الاربعة ان الصدوق تعهد ان لا يروي الا ما يفتي به ولا يذكر المعارض للرواية وقد
تخلف عن التعهد الاخير بعد مضي شطر من الكتاب فهو يوجب الوهن في التعهد الاول وان امكن الفرق
بينهما بان الامر العام المخصص من قبيل كذا عام اعتبار بعض اجزائه الفرق التخلف عن التعهد الاخير لا يوجب
الوهن في التعهد الاول ويمكن الذب بان مرجع ما ذكره الشيخ في اخر التهذيب الى انه اخذ الروايات
من كتب صدور المذكورين في صورة الحذف فلو لم يحذف رأسا وكان صدور المذكورين من مشايخ
الاجازة لا ينافي ذلك ويندفع بانه لم يعقد الشيخ التعهد الا اخذ من كتاب صدور المذكورين بصورة
الحذف بل تعهد عهدين على وجه الاطلاق احدهما الاخذ من كتب صدور المذكورين والاخر كون

الطريق

الطريق الى الصدر المذكور والابتداء بشيخ الاجازة بناء على اطلاق العهد الاول ويمكن الذب بان
ما رواه في التهذيب عن الشيخ المفيد عن ابن قولويه عن الكليني ليس على سبيل الغالب في نقل الاخبار
في الكافي في التهذيب خبر هادوهو ان يقال مثلا احمد بن محمد بل التعبير بالاخبار بقوله اخبرني الشيخ
عن ابي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب فيصير تعهد اخذ الرواية عن صدر المذكور الى الصورة
الغالبية والابتداء بشيخ الاجازة في الصورة النادرة لا ينافي تعهد المشار اليه وهو ضعيف وبعد ما
اقول ان الشيخ قد اكثر في اوائل التهذيب في الرواية عن الشيخ المفيد وسندي في اول التهذيب عن احمد
بن محمد عن ابيه عن الحسين بن حسن بن ابان عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن سماعة وروى عند
الكلام في الاغسال المسنونة الى ان اتصل الاسناد بالحسين بن سعيد على الوجه المذكور ثم عبر عنه
بعد برواية الحسين بن سعيد في مقنعنا كون الرواية ماخوذة من كتاب الحسين بن سعيد والا لما كان
لنسبة الرواية الى الحسين بن سعيد مناسبة بل كان المناسب النسبة الى صدر هذا السند فاتيل الحسين
ابن سعيد من مشايخ الاجازة والظاهر ان الحال في الرواية الاولى على منوال الحال في الرواية الثانية و
ما ذكرنا ينافي ما تعهده من اخذ الرواية من كتاب صدر المذكور في التهذيب دعوى ما ذكر يكون صدر
المذكور غيره من غير واحد ممن تاخر عن الصدر من مشايخ الاجازة وقد بنا ان الشيخ ذكر مشايخ الاجازة
في اوائل الاستبصار في الجزئين الاولين بل هو غير عزيز وهذا ينافي ما تعهده من عدم حذف الطريق
في الجزئين الاخيرين من الاستبصار بل ذكر المحقق الشيخ محمد ان الحال في الجزئين الاولين والجزء الاخير
على السوية فهو قد ذكر في التهذيب ما تعهد بان يذكره ومن الشيخ في الاستبصار ذكر ما تعهد بان يذكره ومن لم
في الاستبصار ذكر ما تعهد بان يذكره فالامر في التهذيب والاستبصار متعاكس الحال والابتداء في التهذيب
ايضا مع حذف الطريق ببعض مشايخ الاجازة فما ذكر هنا من الاشتباه مضافا الى ما مر من الكلمات في باب
اشتباه ... مضافا الى ما يظهر مما ياتي مضافا الى ما مر من الكلمات في باب اشتباه حال الشيخ الى غير
ذلك مما يمنع عن الوثوق بما تعهده كما ذكره في اخر التهذيب والاستبصار من اخذ الرواية من كتاب صدر
المذكور لاحتمال كون الامر من باب الاشتباه ولا سيما مع ما تقدم من السيد السند النجفي من نقل
طائفة المحققين من اصحابنا والمحصلين منهم على لزوم نقد الطريق نعم كون الحال في الغيبة من باب
مشايخ الاجازة خال عن المانع الا ان اصل المقتضي اعني العبارة الدالة على الاخذ من كتب

كتب صدر المذكورين محل الاشكال لاحتمال كون الغرض اخذ الرواية من الكتاب لو كان الكتا[ب] كتاب
بعض المحذوفين ويمكن ان يقال ان احتمال كون المحذوفين في التهذيبين من باب الاختصار مع جميع ما ذكر
يكون ما تعهده الشيخ من الاخذ من كتاب صدر المذكورين في التهذيب في الجزء الاخير من الاستبصار من
الاشتباه بعيد في الغاية لكن من اوضح الشواهد على ان اخبار التهذيب والاستبصار ماخوذة من
الكتب او الوسائط من مشايخ الاجازة ان الكليني روى في باب صفة الوضوء على ما صورته علي بن ابراهيم
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة وبكير انهما سألا ابا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول
الله صلى الله عليه وآله فدعا بطشت او بتور فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبها على وجهه فغسل
بها وجهه ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق
الى الكف لا يردها الى المرفق ثم غمس كفه اليمنى فافرغ بها على ذراعه اليسرى من المرفق وصنع بها مثل
ما صنع باليمنى ثم مسح رأسه وقدميه ببلل كفه لم يحدث لهما ماء جديدا ثم قال ولا يدخل اصابعه تحت
الشراك قال ثم قال ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم فليس له ان يدع شيئا من وجهه الا غسله وامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع شيئا
من يديه الى المرفقين الا غسله لان الله يقول اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ثم قال وامسحوا
برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع
فقد اجزأه قال فقلنا اين الكعبان قال ههنا يعني المفصل دون عظم الساق فقلنا هذا ما هو فقال
من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك فقلنا اصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة
للذراع قال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تأتيان على ذلك كله وقد ذكر الشيخ هذا الحديث بطوله
في التهذيب لكنه فرقه في مواضع فذكر في كل موضع ما يناسب الموضع من رواه في ادعية مواضع
فروى عند الكلام في عدم جواز الاستقبال في غسل اليدين ما صورته اخبرني الشيخ عن احمد بن محمد
عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن ابن اذينة عن بكير وزرارة ابني اعين
انهما سألا ابا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بطشت او بتور فيه ماء
فغسل كفيه ثم غمس كفه اليمنى في التور فغسل وجهه بها واستعان بيده اليسرى بكفه على غسل وجهه
ثم غمس كفه اليسرى في الماء فاغترف بها من الماء فغسل يده اليمنى من المرفق الى الاصابع لا يرد الماء الى

الى المرفق

المرفقين ثم غمس كفه اليمنى في الماء فاغترف بها من الماء فافرغه على يده اليسرى من المرفق الى الكف لا يرد الماء الى المرفق كما صنع باليمنى ثم مسح راسه وقدميه الى الكعبين بفضل كفيه لم يجدد ماء لكن في اخر كلام عبارة الكافي والتهذيب اختلاف فلا تخفى وروى عند الكلام في مسح الرجلين ما صورته اخبرني الشيخ عن احمد بن محمد عن ابيه عن الحسين بن الحسن بن ابان عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة وبكير ابني اعين انهما سالا ابا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان انتهى الى اخرها قال الله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فاذا مسح بشيء من راسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزاه فقلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعني المفصل دون عظم الساق فقلنا هذا ما هو قال عظم الساق وروى عند الكلام في كفاية المرة في غسل الوجه واليدين ما صورته اخبرني الشيخ عن ابي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة وبكير انهما سالا ابا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بطست ذكر الحديث الى ان قال فقلنا اصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع فقال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تاتيان على ذلك كله وروى عند الكلام في كفاية الاصبع في مسح الراس والرجل ما صورته اخبرني الشيخ قال اخبرني احمد بن محمد عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن علي عن الحسين بن سعيد وابيه محمد بن علي عن محمد بن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة وبكير ابني اعين عن ابي جعفر انه قال في المسح تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك واذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزاك ومثل هذا كثير في الكتابين اقول وجه ذلك المقال ان الشيخ كثيرا ما فرق المتن الواحد المروي في الكافي المشتمل على احكام على الاحكام ورواها باسانيد مختلفة مشتركة في الراوي عن المعصوم ومع الراوي عن الراوي مثلا فالوسائط المتوسطة بين الشيخ والعدد المشترك بين الاسانيد من باب مشايخ الاجازة والقطعات ماخوذة من كتاب العدد المشترك فمقتضاه ان بنا الشيخ كان على الاخذ من الكتب فرجال الطرق من باب مشايخ الاجازة وان قلت انه يحتمل ان يكون اختلاف الاسانيد الى العدد المشترك من جهة تفريق الرواة من العدد المشترك على قطعات بان رواها العدد المشترك تارة بتمامها لبعض واخرى بعض

قطعاتها لابعاض قلت ان تفريق الرواية على القطعات بعيد حيث ان التفريق من اصله غير معهود وان وقع من بعض ارباب جمع الاخبار ولا سيما مع وجود العدد المشترك بين احكام القطعات كما في المورد المذكور لكون القطعات في بيان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله نعم ذكر طرق الاجازة على وجه الاختلاف بالنسبة الى القطعات بعيد ايضا مع فرض كون الطرق طرق مجموع كتاب العدد المشترك لكن مناسبة الابواب للقطعات توجب ظهور كون اختلاف الاسانيد من جهة اختلاف طرق الاجازة لا تفريق الرواية لكنك خبير بان غاية ما يقتضي من ذلك ان الشيخ كان ياخذ من الكتاب لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الاخذ من كتاب صدر المذكور حتى يكون رجال الطرق من باب مشايخ الاجازة ولا يلزم نقد الطرق بل يمكن ان يكون اخذ الرواية من كتاب بعض المحدثين في الاوائل او الاواسط او الاواخر فيلزم نقد البعض وكذا نقد من تقدم على البعض دون من تاخر عنه اعني من توسط بين الشيخ والبعض فلا يثبت عدم لزوم النقد بالكلية كما هو المقصود بل يلزم نقد جميع رجال الطرق لعدم الاطلاع على حقيقة الحال نعم لو وقع الاطلاع على حقيقة الحال يختص لزوم النقد فيمن اخذ عن كتابه ومن تقدم عليه وقد يقال انه يشهد على كون اخبار التهذيب والاستبصار ماخوذة من الكتب تكرار الشيخ للمتن الواحد باسانيد مختلفة بعضها واضح الصحة وبعضها واضح الضعف خصوصا الاستبصار اقول انه ان كان المقصود تعدد الاسانيد اي تعدد المذكور بتعدد الرواة عن المعصوم فلا امتناس لها بالدلالة على كون روايات التهذيبين ماخوذة من الكتب فضلا عن كتب صدور المذكورين وان كان المقصود تعدد الاسانيد مع الاشتراك في الراوي عن المعصوم ومع الراوي عن الراوي نظير ما مر في المقالة السابقة كما هو الظاهر بل بلا اشكال فيأتي فيه الاشكال بما تقدم من الاشكال به على المقالة السابقة مضافا الى انه ليس حمل تعدد السند على تعدد سند الرواية اولى من الحمل على تعدد طريق الاجازة وان قلت ان وجود السند الصحيح الواضح صحته الى العدد المشترك يغني عن ذكر السند الواضح ضعفه اليه قلت لا باس بذكر السند الواضح ضعفه الى العدد المشترك مع وجود السند الواضح صحته اليه كيف ولا باس بذكر الرواية الواضح ضعفها مع وجود الرواية الواضح صحتها مع عدم وجود قدر مشترك من الرواة في البين وهو واقع كثيرا فكما لا باس بما ذكر فكذا لا باس بذكر السند الواضح ضعفه الى العدد المشترك

في مورد الفرض مع وجود السند الواضح صحته اليه مع ان ذكر الطريق الواضح صحته يغني عن ذكر
السند الواضح ضعفه **تنبيهات الأول** انه يظهر ثمرة النزاع المبحوث عنه في الطريق الضعيف
بجواز العمل به بناء على عدم وجوب نقد الطريق وعدم جواز العمل به بناء على وجوب النقد وكذا
يظهر الثمرة في الطريق المجهول لغير الطريق المتروك ذكره في المشيخة وهو كثير كما يظهر مما يأتي حيث
انه يجوز العمل بالروايات بناء على عدم وجوب النقد ولا يجوز العمل بها بناء على وجوب النقد الثاني
شرح يطول وهو مذكور في الفهارست المصنفة في هذا الباب للشيوخ ومن اراد اخذه انه قال الشيخ
في اخر التهذيب بعد الفراغ عن ذكر الطرق وقد اوردت جملة من الطرق الى هذه المصنفات والاصول
ولتفصيل ذلك شرح يطول هو مذكور في الفهارست المصنفة في هذا الباب للشيوخ ومن اراده
اخذه من هناك وقد ذكرناه نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة وقال في اخر الاستبصار بعد
الفراغ عن ذكر الطرق وقد اوردت جملة من الطرق الى هذه المصنفات والاصول ولتفصيل ذلك
شرح يطول هو مذكور في فهارست الشيوخ فمن اراده وقف عليه من هناك ومقتضى الكلام
المذكورين كون طرق اخبار التهذيبين على حسب ما ذكره في الفهرست من باب العموم والخصوص
في الاول ومن باب العموم في الثاني ومقتضاه عدم انحصار الطريق فيما ذكره في مشيخة التهذيب
والاستبصار فلو كان الطريق المذكور في التهذيب او الاستبصار ضعيفا يتجه الاخذ بالطريق
المعتبر المذكور في الفهرست على تقدير ثبوته بناء على لزوم نقد الطريق وعليه جرى بعض الاصحاب
على ما حكيه المحقق الشيخ محمد ومقتضاه ايضا اشتراك التهذيبين في الطريق سواء كان الطريق
متحدا او متعددا فلو كان في الطريق في احد التهذيبين ضعيف وكان الطريق في احدهما
مذكورا يتجه الاخذ بالطريق المعتبر المذكور في الاخر على تقدير ثبوته بناء على لزوم نقد الطريق
لكن نقول ان الاخذ بالطريق المعتبر المذكور في الاخر انما ينفع لو كان السند المذكور في الاخر
معتبرا والا فلو كان السند المذكور في الاخر معتبرا اي ان كان كل من المذكورين معتبر الحال فكون
الحديث معتبرا وفيه الكفاية ولا حاجة الى ما كان طريقه غير معتبر فالاخذ المشار اليه انما ينفع
كان معتبر الطريق في احد التهذيبين معتبر السند في الاخر ومعتبر السند في الاخر معتبر الطريق في
الاول فانه يتم بيان الاستدلال بالخبر باخذ الطريق المعتبر من غير معتبر السند واخذ السند المعتبر من

غير

معتبر الطريق وان قلت ان الاخذ المشار اليه يوجب تعدد الدليل لو كان معتبر الطريق معتبر
السند اذ بالاخذ يعتبر معتبر السند فيكون دليلا كمعتبر الطريق وتعدد الدليل ينفع في مقام التعارض
قلت ان المدار في تعدد الخبر على اختلاف رجال السند كلا او بعضا والمفروض اتحاد صدر المتن
في الخبرين اعني معتبر السند والطريق ومعتبر الطريق وكذا المفروض اتحاد الطريق اذ بعد اخذ
الطريق المعتبر من معتبر الطريق وضمه الى معتبر السند يتحد الطريق المعتبر وان تعدد السند
فيتحد الخبر المعتبر فيتحد الدليل بل لو تعدد خبران معتبران ولكن واحد من رجالهما متحدا فالامر
يرجع الى اتحاد الخبر اذا ليس حينئذ تابعة لاخس المقدمتين وما ذكر ينقدح القدح فيما نسبه الشهيد
الثاني في الدراية والفاضل محمد الجوني فيما حرره من كلامه الى الشيخ من انه كان يعمل بالخبر الضعيف
حيث انه يمكن ان يكون للخبر الضعيف سند اخر معتبر او يكون الخبر الضعيف ماخوذا من الكتاب فلا يضر
بضعف الطريق الى صاحب الكتاب فان ضعف صاحب الكتاب او من هو روى عنه لكن لم يثبت
ورود الضعف فيما عمل به من الخبر الضعيف فلعل الضعف كان في الطريق الى صاحب الكتاب ايضا فان
ان النسبة المشار اليها لعلها كانت غرورا من ايراد الشيخ في النهاية اخبارا ضعيفة حسبان
كون النهاية كتاب الفتوى مع ان الظاهر ان المقصود من النهاية مجرد الرواية كما تكرر القول به من
المحقق في السرائر فضلا عن امكان اطلاع الشيخ على قرائن الصحة والاعتبار وان كان السند ضعيفا
وبعد هذا اقول انه يمكن ان يقال ان اعتبار طريق الفهرست لا يجدي في اعتبار الخبر المذكور
في التهذيب والاستبصار بملاحظة ما حكيه السيد السند المحقق تغليطا للمجلسي عليه من ان اعتبار
الطريق المزبور لا يجدي في اعتبار الخبر المذكور من ان الشيخ ربما نقل عن الكتاب حيث انه قال
بخروج الحديث من كتب من تقدم من المحدثين وقد يخرجه من كتب من تأخر فغاية الامر ثبوت الكتاب
فقد بالسند في الفهرست وصحة الطريق المذكور في الفهرست بالنسبة اليه لكن لم يثبت كون الخبر
ماخوذا من الكتاب المشار اليه فيمكن ان يكون الخبر ماخوذا من كتاب بعض من تأخر عن الصدر واو
يكون مسموعا من الافواه ولم يعرف الماخذ فلا يتأتى الاعتبار نعم يتأتى الاعتبار لو كان الطريق
المذكور في الفهرست مذكورا بوصف كونه طريقا لجميع روايات الصدوق وعلى ما يظهر الحال
لو كان للصدوق كتابان وكان في الفهرست طريق معتبر الى احد الكتابين لكن لم يعرف ان الحديث

المذكور في التهذيب والاستبصار من اي الكتابين هو ما تقدم في المسئلة في حديث احمد بن
محمد عن صفوان من ان طريق الشيخ في الفهرست الى احمد كتاب البزنطي غير صحيح ولم يعلم من ايهما الخ
الحديث او كان للصدوق كتاب في بعض المسائل الفقهية او غيرها وكان الحديث المذكور في التهذيب
او الاستبصار في بعض اخر من المسائل ومنها ما تقدم من بعض الاواخر فيما دل على عدم انفعال الماء
القليل مما رواه في التهذيب عن احمد بن الحسن بن علي بن فضال من ان الشيخ انما ذكر في الفهرست
طريقه الى الاحمد بالنسبة الى كتاب الوضوء والصلوة فطريقه الى كتاب الصيام مجهول الا ان الظاهر
من ذكر كتاب الصيام في الفهرست في ترجمة الاحمد ايضا مع انه لم يذكر في ترجمة غير كتاب الوضوء و
الصلوة فكان المناسب ان يقول فطريقه الى الرواية المذكورة مجهول ويمكن ان يقال ان ما ذكره
السيد السند النجفي ان كان المقصود بان الشيخ قد ياخذ الرواية من كتاب بعض من تقدم من الرواة
كما في الاخذ من كتاب اكثر صدور المذكورين وقد ياخذ الرواية من كتاب بعض من تاخر من الرواة
كما في الاخذ من الكافي او الفقيه ففيه انه غير ثابت بل لا مجال لثبوت كون الرواية ماخوذة من
كتاب بعض المحدثين نعم غاية الامر القول به على وجه الاحتمال مع الاشكال التصريح للشيخ
بكون الروايات ماخوذة من كتاب بعض المحدثين من كتب صدور المذكورين واصولهم الا ان فيه
الكلام فيه تمام وان كان المقصود ان الشيخ قد ياخذ الرواية من كتاب بعض من تقدم كما في الاخذ من
كتاب صدور المذكورين وقد ياخذ الرواية من كتاب بعض من تاخر كما في الاخذ من الكافي والفقيه
ففي حلقة الطريق يتطرق احتمال كون الرواية ماخوذة من كتاب بعض المحدثين ففيه انه ينافي
التصريح المذكور من الشيخ وان تقدم الكلام فيه لكنه امر آخر فعلى بان الحال في احتمال كون الرواية
ماخوذة من كتاب بعض المحدثين ولا يذهب عليك ان اضرار هذا الاحتمال انما هو لو كان من احتمل
كون الرواية ماخوذة من كتابه ضعيفا او كان متاخرا عن الضعيف اما لو كان من احتمل كون الرواية
من كتابه متقدما على الضعيف فلا ضير في اخذ الرواية من كتابه عدم ثبوت انتساب الكتاب الى من نسب اليه
واما احتمال الطريق في الفهرست والتهذيبين في باب الروايات باختصاص احدهما ببعض الروايات و
اختصاص الاخر بالاخرى فمدفوع بان الظاهر مما تقدم من عبارة التهذيب والاستبصار ان طرق
التهذيبين على ما ذكره في الفهرست ولا ريب ان الظاهر من ذكر الطريق الى الكتاب هو كون الطريق

طريقا

طريقا بجميع الروايات قضية الاطلاق فالظاهر اتحاد عرض طرق التهذيبين والفهرست
بحسب عموم الروايات بل حكم السيد السند النجفي بان بعض الطرق في الفهرست بمنزلة حال
الحال في اخبار التهذيبين الى الفهرست فالظاهر عدم اختلاف طرق التهذيبين مع طرق الفهرست
بعموم الروايات ثم انه ربما يتوهم اختصاص بعض الطرق التهذيبين من الشيخ الى الفهرست بصورة
حذف الطريق في التهذيبين وعدم عمومها لذكر الطريق فيهما وينتقض بعموم ما تقدم من كلام
الشيخ في باب الحوالة لا مجال للفرق بين الحذف والذكر هذا ويظهر ثمرة اطراد الحوالة في صورة
الذكر وعدمه على تقدير اعتبار طريق الفهرست دون التهذيبين وربما يتخيل اطراد الثمرة
لو كان طريق الفهرست اعلى من ان القوة في بعض اجزاء السند لا تجدي ولا تنفع اذ النتيجة تابعة
لاخس المقدمتين فلا تجدي ولا تنفع في كون طريق الفهرست اقوى فلا يطرد الثمرة في ذلك
فضلا بان فساد ما لو توهم اطراد الثمرة في تعدد الطريق على تقدير اعتبار كل من طريق الفهرست و
طريق التهذيبين ثم انه يمكن تركيب طريق الفهرست مع طريق التهذيبين باخذ النقل المعتبر من
احدهما والاخر المعتبر من الاخر نعم يمكن المنع عنه باحتمال السماع في احد الطريقين واحتمال اختلاف
الكتب والروايات لكن يندفع القادح في هذه الاحتمالات بما تقدم وبما سمعت فيظهر الحال في
تركيب السندين من الكافي ثم انه قد حكم المحقق الشيخ محمد في تعليقات الاستبصار في باب الوضوء بان
اعتبار طريق الفهرست لا يجدي في اعتبار الخبر المذكور في الجزئين الاولين من الاستبصار نظرا الى
ان مقتضى كلام الشيخ في مشيخة الاستبصار اختصاص هذا الطريق واخذ الرواية من كتاب
صدور المذكورين بالجزء الاخير من ذلك فلو حذف الطريق في الجزئين الاولين لم يثبت كون
الرواية ماخوذة من كتاب صدور المذكورين بل يحتمل كونها ماخوذة من كتاب بعض المحدثين فلا
يجدي اعتبار طريق الفهرست وهو حسن لكن ربما يقتضي كلامه انه لو كان الطريق المذكور في الفهرست
طريقا الى جميع روايات صدور المذكورين ينفع في اعتبار الخبر في التهذيب والجزء الاخير من
الاستبصار وانت خبير بان اضرار احتمال اخذ الخبر من كتاب بعض المحدثين انما هو لو كان المحتمل
كون الرواية من كتاب الراوي الضعيف اعني كان الضعيف متقدما عليه كما مر وحيث لا يثبت صدور
الرواية عن صدور المذكورين حتى ينفع تعميم طريق الفهرست بالنسبة الى روايات صدور المذكورين

٢ دون طريق

رسالة في لزوم نقد مشيخة الصدوق في كتاب

نعم ينفع التفهيم في دفع احتمال الاختلاف طريق الفهرست وطريق التهذيب والجزء الاخير من
الاستبصار بالنسبة الى الكتب او الروايات احد المذكورين في صورة ذكر الطريق فيهما
تحصيل التعدد الطريق لكن لا ينفع في تعدد الطريق كما ترى ثم انه يمكن تحصيل الطريق المعتبر في
صورة ذكر الطريق الضعيف في التهذيب والجزء الاخير من الاستبصار من كتاب النجاشي لو روى
في التهذيبين عن صاحب كتاب بتوسط بعض من اشترك فيه الشيخ والنجاشي من المشايخ وهم
الشيخ المفيد والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبدون وابن ابي جيد وقد حررنا المشايخ
بالشيخ والنجاشي والمشايخ المشترك بينهما في الرسالة المعمولة في باب النجاشي ويعلم كون
الراوي صاحب الكتاب في الصورة المذكورة بذكر الكتاب في ترجمته او حذف الطريق اليه في
موضع اخر من التهذيب او الجزء الاخير من الاستبصار بناء على ما ذكره الشيخ من انه اخذ الرواية
في التهذيب والجزء الاخير من الاستبصار من كتاب صدر المذكورين **الثالث** انه يمكن تحصيل
الطريق المعتبر في الفقيه والتهذيبين على تقدير عدم ذكر الطريق رأسا او ضعفه بحمل
المحذوف على المذكور بالاجماع او التفريق على تقدير تعدد الطريق المذكور وكذا تعدد
الطريق المحذوف مثلا لو روى الشيخ في موضع عن الحسن بن محبوب بطريق معتبر او بطريقين
الصحيحين وروى عنهم في موضع اخر او موضعين اخريين على وجه الارسال مع عدم ذكر الطريق
في المشيخة يمكن حمل المحذوف في الموضع الاخر او الموضعين الاخريين على المذكور او المذكورين
بالاجماع على الاخير والوجه ما عدا الطريق ولا سيما لو تكرر موارد الذكر ويرشد اليه ان الحكم
بالحذف في الكلام بقرينة المذكور في الكلام في كلام النحويين غير عزيز بعضه قوله سبحانه وان احد
من المشركين استجارك فاجره وان حكموا بالحذف فيما لم يتقدم المذكور قرينة على الحذف كما في باب
التحذير والاغراء وعلى ما ذكر يجري الحال في تعليقات الكافي مع قطع النظر عن ثبوت اشعار
طريقه على حوالة المحذوف من صدر السند الى ما هو على المذكور في السند السابق او فرض
اتفاق المذكور في السند السابق على السابق مثلا او في السند المتأخر ونظير ذلك الحال
في السقوط حيث انه لو اتفق السقوط في بعض الموارد سهوا او تعين الساقط بالذكر في بعض
حيث انه لو اتفق بالسقوط في بعض الموارد سهوا او تعين الساقط بالذكر في الموارد يمكن

من لا يحضره الفقيه والشيخ في التهذيبين

حمل الساقط على المذكور ولا سيما لو تكرر موارد الذكر ومنه ما رواه الكليني والشيخ عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد عن سعد بن ابي خلف في بعض موارد التهذيب لظهور عن الصدوق حيث
ان المعهود في رواية احمد بن محمد عن سعد بن ابي خلف هو الحكم بالسقوط ان يكون بتوسط ابن
ابي عمير او الحسن بن محبوب فالظاهر ان الساقط هو ابن ابي عمير او الحسن بن محبوب فلا اصل في السقوط
ونظير ذلك ايضا الارسال بابهام الواسطة حيث انه لو ذكر الواسطة في بعض الموارد مع الابهام
في بعض الموارد فالظاهر اتحاد الواسطة المذكورة مع الواسطة المبهمة ومنه ما رواه سماعة عن غير
واحد في طائفة من الموارد حيث ان الظاهر ان المقصود بغير واحد هو الحسن بن هاشم ومحمد بن
زياد وهو ابن ابي عمير وان يحصل الاشتباه بعض في بعض الموارد حيث ان الظاهر ان الحكم بالمجهول
محمد بن زياد بل لكثرة التعبير عن ابن ابي عمير بمحمد بن زياد في رواية سماعة كما انه روى عن ابي
عمير بابي احمد في بعض الاسانيد فمن هذا ان ابا احمد في بعض الاسانيد من رواية ابي احمد بن ابي
ابي عمير مبني على الاشتباه فلا نجاو الامر عن زيادة ابي احمد وابن ابي عمير كما استظهره المولى
التقي المجلسي في اقوى داود الثاني باب محمد بن زياد ويمكن ان يقال انه يمكن ان يكون الطريق المذكور
او الطريقان المذكوران بالنسبة الى بعض الكتب او بعض الاحاديث فلا يجدي اعتبار الطريق
المذكور او الطريقين المذكورين في اعتبار الطريق المحذوف او الطريقين المحذوفين الا ان
يقال انه وان امكن ما ذكر بل اتفق الطريق الى بعض الكتب في الطرق لكن هكذا الطريق لبعض الاحاديث
كما ذكره في الفهرست في ترجمة علي بن ابراهيم بن هاشم من الطريق لما رواه من حيث شر
ام العقيل ميلا نا الجواد عليه السلام وغير ذلك لكن الظاهر اطراد الطريق وكذا اتحاده والظاهر
يكفي **الرابع** انه ربما يتوهم ان اعتبار جميع الطرق لا يجدي في اعتبار الرواية لاحتمال ابتناء
الرواية على المشافهة نعم لو كان الطرق ولو بعضا طريقا بجميع روايات الراوي المبتدأ به في السند
بان ذكر الواصف المذكور في خاتمة الطرق كلا او بعضا يجدي الاعتبار لا اعتبار ويمكن دفعه بان
الظاهر ان طريقية الرواية كانت جارية على الاخذ من الكتب لا اقل من كون الحال في الغالب
على هذا المنوال فالظاهر ان الرواية ماخوذة من الكتاب بالطرق المذكورة وقبله الكفاية للخاتمة
ان الصدوق لم يذكر طريق روايته عن شريف بن سابق التفليسي على ما ذكره بعض الاعلام

لهم في مشيخة الصدوق

بل من لم يذكر الصدوق طريق الرواية عنه جمع كثير وقد ضبطه المولى التقي المجلسي في
شرح مشيخة الفقيه بقريب مائة وعشرين رجال واخبارهم تزيد على ثلثمائة والكل محسوب
من المراسيل عند الاصحاب لكن بينا اسانيدها اما من الكافي او من كتب الحسين بن سعيد
وتبعا قال شيخنا البهائي في مشرق الشمسين وامام رئيس المحدثين ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه
فلما بنى في كتاب من لا يحضره الفقيه ترك اكثر السند واقتصر في الاغلب على ذكر الراوي الذي
اخذ عن المعصوم عليه السلم ثم انه ذكر في اخر الكتاب طريقه المتصل بذلك الراوي ولم يخل به
الا نادرا قال في الحاشية كما اخلّ له بطريقه الى بريد بن معوية وابي يحيى بن سعيد الاهوازي و
يظهر اختلال الحال هذا المقال عند دعوى ندرة الاخلال بذكر الطريق من الصدوق بما سمعت
من المولى المشار اليه والشيخ لم يذكر طريق روايته عن ابرهيم بن هاشم وحماد بن عثمان بل نظرح
عن غير نبيل فذكر السيد السند المحقق ان الشيخ لم يذكر الطريق الى الاكثر ثم ان المولى التقي المجلسي
قد نقل ان الصدوق نقل عن الحسن بن محبوب في كتبه في الاخبار الكثيرة عن غيره فان روايته عن ابن
محبوب يقرب من اربعمائة وعن زرارة يقرب من مائة وعشرة وعن محمد بن مسلم يقرب من مائة و
عشرين كمحمد بن عمار والحلبي والسكوني وابن ابي عمير وعن حماد عن الحلبي يقرب من مائة والمراد من
حماد بن عثمان وعن الحلبي عبيد الله كما هو الحال في الرواية عن الحلبي وكذا صفوان بن يحيى وعن
ابان بن عثمان يقرب من ثمانين كسماعة وعبد الله بن سنان والعلاء بن رزين وعن عمار يقرب من خمسين
وعن اسحق بن عمار يقرب من ستين كجرير بن عبد الله وجميل بن دراج وعبد الله بن مسكان وعن
ابي بصير يقرب من سبعين وعن علي بن جعفر يقرب من اربعين كحماد بن عيسى والحسن بن علي
بن فضال وهشام بن سالم وابن ... فقد ضبط من روى عنه الصدوق خبرا او خبرين ومن روى عنه
ثلثة او اربعة ومن روى عنه خمسة او ستة ومن روى عنه سبعة او تسعة ومن روى عنه
عشرا او احد عشر ومن روى عنه اثنى عشر او ثلثة عشر ومن روى عنه اربعة عشر او خمسة عشر
ومن روى عنه ستة عشر او سبعة عشر الى العشرين ومن روى عنه احدى والعشرين الى الخمسة والعشرين
وذكر انه ذكر اسانيد مراسيل الفقيه ... لضعف الارسال في المراسيل تقرب من الفي خبر وكذا
ذكر انه ذكر اسانيد لما ذكره في الفقيه فروى من نفسه الى خبر وهو تقرب من ... الثامن

من لا يحضره الفقيه والشيخ في التهذيب

ان مقتضى ما تقدم من كلام شيخنا البهائي في مشرق الشمسين ان ابتداء السند في الفقيه
غالبا بالراوي عن المعصوم بلا واسطة وتبعه السيد السند الجزائري في شرح التهذيب حيث ذكر
على ما يتبع لكثرة ابتداء الصدوق بالراوي عن الراوي عن المعصوم ايضا واما الشيخ في التهذيب
والاستبصار فالغالب انه ابتدا بمن كان الواسطة بينه وبين المعصوم جماعة ولعل الابتداء
بالراوي عن المعصوم او الراوي عن الراوي عن المعصوم بعد ثبوته اندر مع هذا مقتضى ظاهر
العبارة ان الصدوق قد جرى في الفقيه على ذكر بعض السند وحذف البعض من البداية الى
النهاية مع انه قد توهم تقدم ان الصدوق قد ترك ذكر الاسناد في اوائل الفقيه الكلية ثم
جرى على ذكر البعض وترك البعض كيف وعبارته في اوائل الفقيه تشتمل على ... وانما
يرشد ما تقدم من المولى التقي المجلسي **السابع** ان مقتضى كلام السيد الداماد في
حاشيته للاستبصار عند الكلام فيمن افطر في شهر رمضان فلم يقضه حتى مات والفاضل
التستري في بعض التعليقات على اوائل التهذيب ان الصدوق في الفقيه ذكر طريقه الى محمد بن
القاسم بن الفضيل ولم يرو عنه ومن هذا ان محمد بن الفضيل الذي يروي عن ابي الصباح الكناني
واكثر الصدوق في الرواية عنه هو محمد بن القاسم بن الفضيل وهو مردود بان الصدوق روى
عن محمد بن القاسم بن الفضيل في باب الفطرة من صوم الفقيه حيث انه روى انه كتب محمد بن
القاسم بن الفضيل البصري الى ابي الحسن الرضا عن الوصي يزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان
لهم مال الا وقد تقدم في الباب المذكور ايضا انه كتب محمد بن القاسم بن الفضيل الى ابي الحسن الرضا
يسأله عن المملوك يموت عنه مولاه وهو غائب عنه في بلدة اخرى وفي يده مال المولاه ...
انه ذكر المولى التقي المجلسي ان من ذكر الصدوق في الفقيه طريقه اليه في المشيخة ولم يرو عنه نفر
العشرة وربما حكى بعضهم عن بعض ان الشيخ ذكر في اخر التهذيب في باب المشيخة طريقه الى بعض الرواة
ولم يرو عنه في التهذيب وعلى هذا فقد ذكر في اخر الاستبصار طريقه الى بعض الرواة ولم يرو
عنه ايضا لانطباق مشيخة الاستبصار على مشيخة التهذيب في نظير ذلك انه روى في التهذيب
عن الكليني بسنده عن زرارة عن ابي جعفر ع الا اذا نحرم بانضاح الالف في الهاء والاقامة حكي
وهو غير مذكور في الكافي ولم نعرف الواسطة الحاذرة كالمنتقى والبحار من صاحب الوسائل

رسالة في نقد مشيخة الصدوق وفي كتابه

وصاحب الوافي حيث نسبا الروايات المذكورة الى الكافي وكذا العجب من شيخنا البهائي في الحبل المتين حيث علل تلك الرواية من روايات باب الاذان قال ابو الله الماجد ولم اطلع على رواية رواه الشيخ عن الكليني فلم يكن في الكافي في هذه وما رواه في الاستبصار في باب المقدار الذي يجب فيه الزكوة من الحنطة والشعير لكن في الكافي باسناده عن ابي جعفر اذا اذنت فانضح بالالف والهاء وصل على النبي كلما ذكرته او ذكره ذاكر في اذان او غيره فلعله نقل عن الحفظ فوقع السهو

التاسع انه قد اتفق من الشيخ في كل من التهذيبين ... فانه قال بعد ما ذكر عن فلان فقد رويته عن فلان الى آخر الطريق في الغالب ذكر المشيخة من هذا القبيل واخرى قال ما ذكرته عن فلان فقد رويته عن فلان الى اخر الطريق وقد اتفق هذه العبارة في كل من التهذيبين في باب احمد بن محمد بن عيسى واحمد بن محمد بن خالد والفضل بن شاذان والحسن بن محبوب والحسين بن سعيد مع الحسن بن محبوب واحمد بن محمد غير مقيد بمحمد لكن تكرر العبارة في باب احمد بن محمد بن عيسى مرة بعده ... وكذا في باب احمد بن محمد بن خالد وكذا في باب احمد بن محمد مطلقا وكذا في باب الحسين بن سعيد مع الحسن بن محبوب لكن الطريق في باب التكرار مختلف فلا باس بالتكرار الا انه كان يمكن ذكر الطريقين مرة واحدة وهو لا ينافي بل التكرار غير مناسب وبالجملة فالكلام في العبارة المشار اليها قد ذكرت لعدة عشر مرة لكن بعد اسقاط التكرار يبقى سبعة لكن قد اتفق العبارة الاولى ايضا في باب احمد بن محمد بن عيسى والحسين بن محبوب وبالجملة فقد حكى السيد السند النجفي عن العلامة وغيره اتحاد مفاد العبارتين وجرى بنفسه على ان المقصود بالعبارة الاولى بيان الطريق لكل من روايات الرواة المذكورين صدر المذكورين اي الصدر في المذكورين والمقصود بالعبارة الثانية بيان الطريق الى بعض روايات الرواة المذكورين في الصدر وجرى المحقق الشيخ محمد في تعليقات الاستبصار في باب الماء القليل يقع فيه النجاسة على القول باتحاد المفاد ايضا استنادا الى انه ليس المراد ان الطريق لبعض ما رواه صدر المذكورين بل المراد ان من جملة ما ذكرنا في الكتاب عن صدر المذكورين هو الطريق المذكور فيفيد عموم الطريق لجميع روايات الشيخ عن الصدر واحتمال ان التبعيض بالنسبة الى كتاب الشيخ لا الى روايات الصدر

وبطلو

من لا يحضره الفقيه للشيخ وفي التهذيبين

ويظهر الثمرة في كفاية صحة الطريق في صحة الحديث بعد صحة السند المذكور على القول باتحاد المفاد دون القول بالاختلاف لسقوط جميع اخبار الصدر عن درجة الاعتبار لعدم وضوح الطريق اليه اي كون الطريق اليه مجهولا او نقول عدم الاستناد المذكور على الاتحاد خارج عن طريق السداد حيث انه قد يتعلق في المقام ظرفان بالفعل اعني ذكرته فاختصاص التبعيض بالاول لا بد فيه من مستند الا ان يدعى ان الاقرب يرجح ذلك لكنه لا معول به قال مع ان الترجيح انما يتاتى لو كان الامر من باب منع الجمع لا منع الخلو والامر في المقام من قبيل الاخير الا ان يقال ان الترجيح كما يطلق فيما كان من باب منع الجمع كما لو تردد خالد في اشتراء كتاب من زيد واشترائه من عمرو وحيث انه لو اشترى خالد الكتاب من زيد لا يتمكن من عمرو وعن خالد من جهة ترجيح زيد باشتراء الكتاب كذا يطلق الترجيح فيما اتى في باب منع الخلو كما لو بنى زيد على ضيافة عمرو وبكر مع امكان الجمع بين عمرو وبكر في الضيافة حيث انه لو اضاف زيد عمرو او لم يشتمل بكر عن جهة ترجيح عمرو بالضيافة ومنه ترجيح المشهور الجملة الاخيرة من الجمل المتعاطفة بالاستثناء وبوجه اخر الظرف الاول عن قولنا في الكتاب لا يمانع عن تطرق التبعيض بالنسبة الى الظرف الثاني التبعيض عليه بما يقتضيه قوله والحال انه من ان عدم تطرق التبعيض الى الظرف الثاني بواسطة سبق الظرف الاول وتطرق التبعيض عليه ليس بشيء وبوجه ثالث لو قال ومن جملة ما ذكرته عن فلان فقد رويته عن فلان وكان المفروض اختصاص الظرف المتعلق بالذكر في الفلان ولو على وجه الاختصار بكون مفاده التبعيض بالنسبة الى روايات الفلان المتعلق بالذكر ولا مجال لانكار هذا المقال فيبقى الظرف الاول لا يصلح للممانعة عن ذلك بلا شبهة بل كلما زاد الظرف يتطرق التبعيض على جميع الظروف ويوضح الحال لو قيل بعض ما كتبت في الدار بخط الحمرة سورة التوحيد لا اشكال في دلالته على كون بعض المكتوب في الدار غير سورة التوحيد وكذا لا اشكال في عموم دلالته على كون بعض المكتوب بخط الحمرة غير سورة التوحيد لا مجال لدعوى اختصاص المكتوب بخط الحمرة في الدار في سورة التوحيد ومع ذلك الاستناد على اتحاد المفاد بما ذكر من قبيل المصادرة على المدعى اذ لم يوجد فيما نحن فيه كون المدار على الكتاب الا انه هو المتعارف في موارد الاستدلال مع ان الاستدلال لا يتم بدون ذلك كما ان

ويع

ومع ذلك المقصود بالذكر في العبارة الاولى انما هو الذكر في الكتاب من اختلاف المقصد بين العبارة
الاولى والثانية ولا فرق بالنسبة الى الطرق الاقل لوضوح ان المذكور بعض الروايات المذكورة
في الكتاب المذكور في الطرق الثاني في العبارة الاولى على العموم لا بد ان يكون الطرق بالتبعيض
في الطرق الثاني من العبارة الثانية ومع ذلك يرشد الى ما ذكرناه ما سمعت من انه انتفى العبارة
الاولى في باب احمد بن محمد بن عيسى والحسن بن محبوب الطريق المذكور بالعبارة الاولى غير الطريق
المذكور بالعبارة الثانية فلا محيص عن التبعيض في الرواية في العبارة الثانية ولا مجال للعموم
في الموصول فيما رويت ومع ذلك يرشد الى ما ذكرناه ان الشيخ في الفهرست قد ذكر لرواية كتب
احمد بن محمد بن عيسى ورواياته طرقا ثلثة غير ما ذكره في مشيخة التهذيبين وذكر لرواية كتب
احمد بن محمد بن خالد ورواياته طريقين غير ما ذكره في مشيخة التهذيبين وذكر لرواية كتب الفضل
بن شاذان ورواياته طرقا ثلثة غير ما ذكره في مشيخة التهذيبين وذكر لرواية كتب الحسن بن
محبوب ورواياته طريقين غير ما ذكره في مشيخة التهذيبين ويمكن ان غاية ما يتمشى من هذا الوجه
والوجه السابق انما هي عدم انحصار الطريق الى السند في الطريق المذكور في التهذيب او
الاستبصار وهو لا ينافي كون الطريق المذكور في التهذيب او الاستبصار طريقا الى عموم
روايات الصدوق وبعبارة اخرى غاية ما يتمشى من هذا الوجه والوجه السابق انما هي التبعيض
في الطريق والكلام في التبعيض في الرواية الا ان يقال انه لو لم يثبت التبعيض في الرواية
فلم يثبت العموم لها اي لم يثبت كون الطريق المذكور في التهذيب والاستبصار طريقا الى
عموم الروايات للصدوق فيبقى الكفاية في علم كفاية صحة الطريق المذكور في التهذيب
او الاستبصار في صحة روايات الصدوق **العاشر** انه قد يقال ان بناء الشيخ في مشيخة التهذيب
على ذكر الطريق العالي وان كان الطريق ضعيفا مع وجود الطريق المعتبر في الفهرست وهو المستفاد
من المنتقى اقول انه على ذلك لا بد من الفحص عن الفهرست لو كان الطريق في التهذيبين ضعيفا بناء
على لزوم نقد الطريق ولما بنينا على عدم لزوم النقد فلا حاجة الى الفحص وهيهنا الابتناء على ما
تقدم من اختصاص النفع في الرجوع الى احد التهذيبين على تقدير كون الطريق معتبرا فيه دون
الاخر بصورة اعتبار السند في الاخر لا اختصاص الفهرست بنقل الطريق فلا يتحقق فيه السند

بالاخذ

ذكر العالم ... الشيخ

للسند يلاحظ اعتباره او يعلم اعتباره كيف والفهرست لا يكون من كتب الاخبار فلا طريق الى ذكرا
لسند فيه فوجود الطريق المعتبر في الفهرست ينفع مطلقا لو كان الطريق في التهذيبين ضعيفا ثم ان
اطلاق العلو على الطريق خارج عن المصطلح لكونه مصطلحا في قلة رجال تمام السند لكن لا بأس به
وانما هو نظير اطلاق الصحة على الطريق وكذا اطلاق الموثق والحسن والقوي عليه **الحادي**
عشر انه لو اتفق في كلام الصدوق او الشيخ الرواية عن جماعة وكذا الرواية عن آحاد الجماعة
ولم يذكر الطريق الى الجماعة لكن ذكر الطريق الى آحاد الجماعة كما وقع في بعض المواضع فهل طريق
الآحاد طريق الجماعة فطريق الجماعة متعدد ويكفي اعتبار طريق الآحاد في اعتبار طريق الجماعة
بناء على لزوم نقد الطريق او طريق الجماعة غير طريق الآحاد فطريق الجماعة مجهول لكنه مجهول
فلا عبرة به بناء على ما ذكر او يحتمل الامران فلا عبرة بطريق الجماعة ايضا بناء على ما ذكر لاحتمال
الجهالة الا ان الاظهر القول بالاخير لامكان ان يكون مشائخ الاجازة لكتب الجماعة غير مشائخ الاجازة
لكتب الآحاد ولا خفاء كما انه يمكن ان يكون وسائط الاسناد الى الجماعة غير وسائط الاسناد
الى الآحاد فلا فرق في الباب بين كون رجال الطريق مشائخ الاجازة او وسائط الاسناد في
احتمال كون طريق الجماعة غير طريق الآحاد بل الظاهر مما ذكر في طريق الآحاد هو كونه طريق الآحاد
في حال الاتحاد فالظاهر ان طريق الجماعة غير طريق الآحاد **الثاني عشر** انه يحكى في التهذيب
في باب الديون واحكامها من كتاب الديون والكفالات والحوالات والضمانات والوكالات
عن احمد بن محمد عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام آه ثم روى عنه عن علي بن الحسن عن جعفر بن
محمد آه قال المولى التقي المجلسي في الحاشية في شرح مرجع الضمير في احمد بن محمد بن عيسى او خالد
والظاهر الاشتباه فالكليني ذكر الخبر السابق عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد ثم ذكر هذا الخبر
قال احمد بن محمد فتوهم الشيخ انه احمد السابق وقال عنه كما يفعل هكذا كثيرا لكنه هيهنا اشتباه بل
الكليني يروي عن احمد بن محمد العاصمي عن علي بن الحسن بن فضال ولو كان احدهما كان المناسب
بن علي وامثاله لا علي بن الحسن ومثل هذا السند كثير في الكافي واشتبه حاله على كثير من الفضلاء
انتهى وقد لكنه هنا لم يكن كذلك بعض انه لم يكن الامر على ما يجري عليه كثيرا من رجال الضمير الى
السابق ولا بأس بالكثير قضية الاتحاد لعدم اتحاد صدر السند اللاحق مع المبتني باسمه في السند

فيما اورده الصدوق ... عن الشيخ عن جماعة عن الصدوق ... الى الآحاد ... جماعة

ونقض ... التهذيب

للمرزا في رسالته في نقد الصحاح من مشيخة الصدوق في كتاب

لسابق او نحو ذلك بحيث لا الحال انه لكلينى في صورة شركة السند اللاحق مع السند السابق في جزء
او ازيد من اوائل السند باخذ الجزء الاخير من العدد المشترك من الجزء الثاني في صورة الاتحاد
الاشتراك في الجزئين او بعض ذلك في صورة الاشتراك في الازيد في الجزئين كما اشار اليه
شيخنا البهائي فيما تقدم من كلامه من الاخذ بالجزء الاخير على وجه الكلية او الغلبة كما بل لكن
البناء على ذلك ينافي طرح الاتحاد بين الجزء الاخير من العدد المشترك من السند السابق والجزء
الاول من السند اللاحق انما يتم في صورة اتحاد الجزء الاخير مطلقا او في مورد الاسناد في
الاسناد الى من روى عنه او التعدد ولو في مورد الاسناد لكن مع علم احتمال من يختص بالجزء
الاول من السند اللاحق والا فلو تعدد الجزء الاخير من يختص بالجزء الاول من السند اللاحق
وعنه ممن يتم الجزء الاخير من العدد المشترك من السند السابق والجزء الاول من السند اللاحق
اى يمكن وقوعه في كل من الجزئين حيث قيام القرينة على الاختصاص من المروى عنه او عنه فلا مجال
لطرح الاتحاد ولا محيص عن المغايرة ومن هذا الباب احمد بن محمد في صدر سند الكافي كما في باب
الفرق بين الرسول والنبي والمحدث وباب ان الائمة عليهم السلام لم يفعلوا شيئا ولا يفعلون
الا بعهد من الله تعالى وامر منه لا يتجاوزونه وكذا باب النوادر من كتاب الصوم وغيرها حيث ان
المقصود به العاصمي كما جرى عليه المولى المشار اليه فيما مر من كلامه وكذا فيما يأتي من كلامه في شرح
المشيخة وكذا عند الكلام في احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي وكذا بخط العلامة المجلسي في حاشية الكافي
بخط الشريف في الباب في قوله كانه اى الاحمد العاصمي الثقة لانه من مشايخ الكليني وكذا في
الحاشية بخط الشريف ايضا في الباب الثاني في قوله هو اى الاحمد العاصمي ويحتمل غيره كثيرا من
الاصحاب لم يعرفوه وعلى ذلك جرى بعض الاعلام في المسند شهادة التقييد بالعاصمي بانه كما
في اواخر باب النوادر من المعيشة وباب الولد اذا كان احد ابويه مملوكا والاخر حرا او التقييد بالكوفي
لكونه في اخرى كما في باب كراهية مجالسة الكفر وغيره حيث ان العاصمي كان كوفيا وسكن بغداد كما هو
المصرح به في ترجمته والتقييد بابي عبد الله العاصمي بانه كما في اخر باب العقل والجهل حيث انه
كان يكنى بابي عبد الله فلو اتفق الاحمد في كل من الجزء الاخير والجزء الاول لا مجال لطرح الاتحاد
بل لابد من البناء على كون الجزء الاول هو العاصمي فطرح الاتحاد من كثير من الفضلاء ليس في محله

قوله ان احمد بن محمد في صدر سند الكافي هو العاصمي

من الاحتياط في الفقه في الشيخ في التهذيب

وكذا الحال في ارجاع الضمير من الشيخ الى الاحمد الواقع في الجزء الثاني من السند السابق
في السند المتقدم هنا لا ثبات الارجاع على توهم الاتحاد وبعد هذا اقول ان الغالب في الاحمد
في صدر السند هو العاصمي وان كان من المحتمل من باب حمل المطلق على المقيد فالمشكوك فيه اعني
مورد الاشتراك يحمل على الغالب الا ان يقال كما ان الغالب في الاحمد في صدر السند هو العاصمي
فكذا الغالب في مورد الاشتراك اعني اشتراك الجزء الثاني او الثالث مثلا من السند السابق
وصدر السند اللاحق هو الاتحاد فالبناء على كون المقصود بالاحمد هو العاصمي في مورد
الاشتراك ليس اولى من البناء على كون المقصود هو ابن عيسى مثلا مضافا الى انه ربما وقع في صدر
السند احمد بن محمد بن سعيد كما في باب ما يستحب من تزويج النساء الا ان يقال الامر في المقام من
تعارض الغلبة الشخصية والغلبة النوعية والغلبة الشخصية مقدمة على الغلبة النوعية
بوجه اخر بل الامر من حمل الاحمد في صدر السند في مورد الاشتراك على الاحمد فيما الصدر
سنادا واحمد بن محمد بن سعيد في صدر السند نادر بالاضافة الى موارد اتفاق العاصمي في صدر
السند بالعبارات المختلفة المتقدمة فلا يمانع ذلك عن الحاق المشكوك فيه بالغالب بل على
هذا لمنوال الحال في جميع موارد حمل المشكوك فيه على الغالب مع وجود الفرد النادر لكن
يمكن ان يقال ان الامر في المقام من باب تعارض الغلبتين الشخصيتين حيث ان احمد بن محمد في
مورد الاشتراك احد افراد الاحمد في صدر السند واحد موارد الاشتراك فكما ان الغلبة في افراد
الاحمد في صدر السند تقتضي البناء على كون المقصود به في مورد الاشتراك هو العاصمي فكذا غلبة
الاتحاد في موارد الاشتراك تقتضي الحاق من باب الاحمد والاوجه للغلبة في جانب الاحمد ولا سيما
لو كان غلبة الاتحاد اكثر لا تفاق الاشتراك في غالب كثير من موارد الاختصاص بالواحد كما في
الغلبة في جانب الاحمد ومن هذا نظير ان ينتهي خطان عرضا وطولا في نقطة واختلفا الغالب في
النقطة عرضا وطولا فان حمل النقطة المشار اليها على الغالب من النقطة في العرض او الطول
ليس اولى من الحمل على الغالب من النقطة في الاخر ولا سيما لو كان الغالب في الاخر ازيد مع كان ان
غلبة الاتحاد في موارد الاشتراك تمانع عن نفع غلبة العاصمي في الاحمد في صدر السند فكذا تمانع
عن نفع قيام القرينة في موارد متعددة على كون الاحمد هو العاصمي من باب حمل المطلق على المقيد

مع قطع النظر عن الغلبة لتطرق التعارض بين غلبة الاتحاد وحمل المطلق على المقيد ثم نقول
ان المناسب حمل الاحمد على القرينة فان ساعدت القرينة الدالة على كون المقصود بالاحمد هو ابن
الاخير كما لو روى عمن يروي عنه احمد بن محمد بن عيسى مع رواية الاحمد في الجزء الاخير عمن يروي عنه
احمد بن محمد بن عيسى او حمله على الحال او روى عمن يروي عنه احمد بن محمد بن خالد مع رواية الاحمد
في الجزء الاخير عمن يروي عنه احمد بن محمد بن خالد او حمله على الحال او روى عمن يروي عنه ابن
عيسى او ابن خالد مع رواية الاحمد في الجزء الاخير عمن يروي عنه ابن عيسى او ابن خالد فالمدار على
الاتحاد ومنه ما في الكافي في باب ان اهل الذكر الذين امر الله الخلق بسؤالهم هم الائمة عليهم السلام
حيث روى عن عدة من الاصحاب عن احمد بن محمد عن الوشاء ثم روى عن احمد بن محمد عن احمد بن محمد بن ابي
نصر حيث ان المقصود بالاحمد في السند الاول هو ابن عيسى لروايته عن الوشاء كما يظهر بملاحظة ترجمة
الوشاء والمقصود بالاحمد في رواية احمد بن محمد عن احمد بن محمد بن ابي نصر ابن عيسى او ابن خالد كما
ذكره المولى التقي المجلسي لكن هيهنا يتعين في ابن عيسى ولا مجال لاحتمال الغاصمي ومن ذلك ما في
الكافي في باب المداراة في النكاح حيث روى عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد
ثم روى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد لان الاحمد الراوي عن الحسين بن سعيد مردد
بين ابن عيسى وابن خالد كما يصرح عن المولى التقي المجلسي ولا مجال هيهنا لابن خالد فيتعين ابن عيسى
فلا مجال للغاصمي مع ان الظاهر بل المقطوع به عدم رواية الكليني عن الحسين بن سعيد بواسطة
واحدة كما هو الحال لو كان المقصود بالاحمد هو الغاصمي فلا مجال للغاصمي وان ساعدت القرينة الدالة
على كون المقصود هو الغاصمي فالمدار عليه والا فلابد من التوقف لكن لا ضير فيه بناء على وثاقة
الغاصمي وابن عيسى وابن خالد ومن موارد مساعدة القرينة الدالة على كون المقصود بالاحمد هو
الغاصمي الروايات المتعلقة لوقوع التقييد بالغاصمي في باب شبه الولد وباب نسب الولد في رواية
الاحمد عن علي بن الحسن وكذا في باب ما احل للنبي صلى الله عليه وآله من النساء وباب المرأة تحرم على الرجل
ولا تحل له ابدا وباب العزل في رواية الاحمد عن علي بن الحسن بن فضال الكاشف عن كون المقصود
بعلي بن الحسن في موارد الاطلاق كما في الروايات المتعلقة هو ابن فضال وغيره فما ذكر هنا و
[illegible] في باب الدعاء لطلب الولد في رواية الاحمد عن علي بن الحسن التيملي حيث ان التيملي لقب علي

بن الحسن

بن الحسن بن فضال كما صرح به الجماعة الشاهد في الوافي وعليه جرى في اسانيد الوافي ذكر
[illegible] التيملي وربما يصحف بالميثمي لكن مقتضى كلام المولى التقي المجلسي في حاشية الفقيه ان
اشتباه التيملي [illegible] عنوان في شرح المشيخة علي بن الحسن الميثمي وذكر ان الكليني كثيرا ما
يروي عن احمد بن محمد عن علي بن الحسن عن ابيه اراد بالاحمد احمد بن محمد الغاصمي عن الميثمي
عن الحسين بن اسمعيل وسبقه الى العنوان المذكور الشهيد الثاني في الفقيه حيث عنون علي بن
الحسن الميثمي استخراجا مما رواه في التهذيب في باب ميراث اهل الملل المختلفة عن الكليني عن احمد بن
محمد عن علي بن الحسن الميثمي استخراجا مما رواه عن اخيه محمد عن الحسن عن ابيه لكن كان المناسب نسبة
الاستخراج الى الكافي كما لا يخفى مع ان الظاهر ان الغرض من علي بن الحسن هو ابن فضال كما يرشد
اليه الرواية في التهذيب في باب تبيان ذلك عن علي بن الحسن بن فضال عن اخيه احمد بن الحسن عن
ابيه مضافا الى ما ذكره المولى التقي المجلسي من ان الغرض من علي بن الحسن الميثمي بعد كونه اشتباها
عن التيملي كما مر نقله عن علي بن الحسن بن فضال انه يروي عن اخويه احمد ومحمد ابني الحسن بن
فضال عن ابيه وربما يستفاد من كلامه هذا الايراد على السيد السند التفرشي حيث حكم بان علي
بن الحسن الميثمي هو علي بن الحسن بن اسمعيل بن شعيب بن ميثم بن يحيى التمار بملاحظة انه كان
لاسمعيل ابنان علي والحسن وكان للحسن ابنان علي واحمد فليس علي بن الحسن الميثمي هو علي بن الحسن
بن اسمعيل ومما ذكره من رواية علي بن الحسن عن اخويه ما رواه في الكافي في باب من اوصى له الشيء
فيفرد كل منهما ببعض التركة عن احمد بن محمد الغاصمي عن علي بن الحسن عن اخويه محمد واحمد عن
ابيهما بل نظيره غير عزيز لكن الايراد المذكور ضعيف بما يقتضيه كلامه المتقدم بالنقل عنه في شرح المشيخة
في عنوان علي بن الحسن الميثمي من انه علي بن الحسن بن اسمعيل وربما قال في الفقيه في باب الرجل يوصي
الى رجل بولده وماله واذن له عند الوصية ان يعمل بالمال ان الربح بينه وبينهم روى محمد بن يعقوب
الكليني رضي الله عنه عن احمد بن محمد الغاصمي عن علي بن الحسن الميثمي عن الحسن بن يونس عن
مثنى بن الوليد عن محمد بن مسلم ان الميثمي اشتباه عن التيمي او التيملي مع ان الكليني لم يعمل
حديثه على الجري المتعارف منه على انه لم يعتبر الاحمد بالغاصمي ولا علي بن الحسن بالميثمي

ومما تقدم يظهر ضعف ما ذكره المولى التقي المجلسي في شرح المشيخة عند الكلام في احمد بن محمد بن

رسالة في لزوم نقد مشيخة الصدوق في كتابه

علي في قوله وعدة في اوائل سند الكليني احمد بن محمد فان نقله من خبر يكون عدة احمد بن محمد بان
مثله عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد او محمد بن يحيى عن احمد بن محمد هو ابن عيسى او ابن خالد ان لم يكن
مثله للتهذيب احمد بن محمد العاصمي الثقة والغالب رواية عن علي بن الحسن لعدم قيام دليل على
كون المقصود بالاحمد في موارد الاشتراك هو ابن عيسى او ابن خالد لم نقل يكون المقصود هو العا
مضافا الى انه مناف لما سمعت عن بعض افاضل الثقات العصر من ان المقصود بالاحمد في موارد الاشتراك
هو العاصمي **الثالث عشر** انه كثيرا ما يتصل السند في التهذيب والاستبصار بعنعنة الضمير
المجرور فاما ان يكون راجعا الى الشخص الاول المصدر في السند السابق او يكون راجعا الى الشخص
الثاني المتعاقب للشخص المصدر ولكن لو كان الشخص المصدر هو الكليني مثلا فلو رجع الضمير اليه
يكون الارسال من باب حذف مشايخ الاجازة وهو خلاف المتعارف لكن قد اتفق الرجوع من هذا
القسم كما يظهر مما ياتي واما لو كان الشخص الثاني من السند السابق متحدا مع الشخص الاول من السند
اللاحق فلا مجال لرجوع الضمير الى الشخص الثاني للزوم اتحاد الراوي والمروي عنه فلا بد من الرجوع
الى الشخص الاول المصدر ومن هذا الباب ما رواه في التهذيب في كتاب الحج في باب الذبح وفي الاستبصار
في باب من لم يجد الهدي واراد الصوم عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد وصفوان عن ابن سنان
وحماد عن ابن المغيرة عن ابن سنان عن ابي عبد الله ع آه ثم روى عنه عن النضر بن سويد عن هشام
بن سالم عن سليمان بن خالد وعلي بن النعمان عن ابن مسكان عن ابي عبد الله ع بل قيل انه من الطرق
المنكرة كما لا يشتبه على من له ادنى ممارسة حيث انه لا اشكال في رجوع الضمير الى الحسين بن سعيد
الا انه يلزم الارسال على الوجه الغير المتعارف وهذا هو الظاهر بل بلا اشكال ان علي بن النعمان
معطوف على النضر بن سويد لا على سليمان بن خالد كما يظهر في ظاهر النظر وسقط سليمان بن
خالد بعد ابن مسكان سهوا بشهادة ما عن المنتقى من ان ابن مسكان من رجال سليمان بن خالد
وبشهادة انفاق السند الثاني بعينه في التهذيب في الباب المتقدم وفي الاستبصار في باب جواز
صوم الثلثة ايام في السفر بعد الباب المتقدم بقليل رواية عن الحسين بن سعيد عن النضر بن
سويد عن هشام عن سليمان بن خالد وعلي بن النعمان عن عبد الله بن مسكان عن سليمان بن
خالد عن ابي عبد الله عليه السلام وربما قيل ان سليمان بن خالد محل نقض بما حكاه الكشي

المحقق الفقيه الشيخ في التهذيب

بسنده عن يونس من ان ابن مسكان لم يسمع من ابي عبد الله عليه السلام الاحديثا من ادرك المشعر
فقد ادرك الحج وما حكاه الكشي ايضا عن العياشي من ان ابن مسكان كان لا يدخل على ابي عبد الله
عليه السلام شفقة الا يوفيه حق اجلاله فكان يسمع من اصحابه ويابي ان يدخل عليه اجلالا واعظاما
لكنك خبير بوضوح سقوط القول بالمحل فان المحل فانما يتكلم فيما يبهم المحل في التامل
منه مع ان ابن مسكان قد روى عن ابي عبد الله عليه السلام في روايات متعددة بل كثيرة كيف وهو من
اصحاب الكاظم عليه السلام ولو كان يمتنع عن الدخول على ابي عبد الله عليه السلام لامتنع عن الدخول
على الكاظم عليه السلام ايضا الا ان يقال انه لعله حصل له الترقي في العلم والعمل بحيث صار اهلا
للدخول على الكاظم عليه السلام وصار الدخول عليه سهلا كما اعتذر بنظيره في الذكرى عند الكلام
فيما لو قصد الساتر للصلوة اوثقا ان الامتناع عن الدخول على ابي عبد الله عليه السلام انما
كان بواسطة ما كان منظورا عليه السلام من الاسباب الظاهرة الموجبة لزيادة العظمة في كل قرن كما
كما يشاهد في نفوس الانسان من عظمة القلب في كلمات الفقهاء بالنسبة الى الصادقين عليهما السلام وعجبا
ذكره ظهر فساد نسبة الرواية عن العلامة في المنتهى والمختلف الى صحيح ابن مسكان **الرابع عشر**
انه روى في الاستبصار في باب صيام يوم الشك عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى آه ثم روى عنه
عن علي بن ابراهيم ثم روى عنه عن احمد بن محمد اما الارجاع الاول فلا اشكال في رجوع الضمير
فيه الى الكليني وعدم جواز الرجوع الى محمد بن يحيى لان علي بن ابراهيم يروي عن ابيه عن محمد بن يحيى
فكيف يمكن ان يروي محمد بن يحيى عن علي بن ابراهيم لكن ذلك على تقدير الارسال على الوجه الغير المتعارف
لوضوح ان الحذف ليس هنا من باب مشايخ الاجازة ولو كان الحذف في سائر الاسانيد من وسائط
الرواية واما الارجاع الثاني فالظاهر بل بلا اشكال ان الضمير فيه يرجع الى علي بن ابراهيم وان كان
مقتضى رجوع الضمير في الارجاع الاول الى الكليني رجوع الضمير في الارجاع الثاني ايضا الى
الكليني لكن لا مجال للرجوع اليه لتوسط العدة بين الكليني واحمد بن محمد كما في الكافي والتهذيب
حيث ان رجوع الضمير الى الكليني يستلزم رواية الكليني عن احمد بن محمد بلا واسطة والمفروض توسط
العدة وان قلت ان توسط العدة كما يمانع عن رجوع الضمير الى الكليني للزوم روايته عن الاحمد بلا
واسطة والمفروض توسط العدة كذا يمانع عن الرجوع الى علي بن ابراهيم للزوم توسط علي بن ابراهيم

بين الكليني وابن ابي عمير بتوسط العدة حيث ان توسط سهل بن سهل بين كما بنا في اشعاء النو
كما كان بياني بتوسط الغير قلنا ان توسط العدة لا يمانع عن رجوع الضمير الى علي بن ابرهيم لدخول علي
بن ابرهيم في العدة سواء كان المقصود بالاحمد هو ابن عيسى او ابن خالد ويمكن كون الامر من باب السهو
لخروج مثله عن طريقة الرواية **الخامس عشر** انه قد يروي في التهذيب في باب حكم العلاج للصائم
والكحل والحجامة والسواك ودخول الحمام وغيرها عن الحسين بن سعيد عن فضالة آه ثم روى عن
محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن الحسين بن ابي العلاء آه ثم روى عنه
عن علي بن النعمان آه ثم روى عنه عن حماد بن عيسى آه وروى في باب الاستبصار في باب حكم الحجامة
عن الحسين بن سعيد عن فضالة آه ثم روى في باب الحجامة للصائم عن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن الحسين ابن ابي العلاء آه ثم روى عنه عن علي بن النعمان آه ثم
روى عنه عن حماد بن عيسى آه وربما اورد الشهيد الثاني في حاشية الاستبصار بان الحديثين الاخيرين
ليسا مذكورين في الكافي ولا السند مطابق لطريقة الكليني وطريقة اسانيده وذكر بعض الاذكياء
في حاشية الاستبصار انه هكذا ورد الحديثان في الاستبصار وهو يدل على انه اخذهما من التهذيب
والتحقيق المستفاد من تتبع آثار الشيخ ان ضمير عنه عائد الى الحسين بن سعيد لا محمد بن يعقوب
بهذا الاعتبار لا يتضح فساد ما في الاستبصار لحلوه عن ذكر الحسين بن سعيد قبلهما وعلى هذا
المجرى جرى في المنتقى بل حكم بان الشيخ في التهذيب كثير المخالفة للطريقة المعهودة فتارة يكون
الضمير في كلامه راجعا الى احد رجال السند السابق وتارة يكون الضمير راجعا الى الشخص الاول
من بعض الاسانيد المتقدمة مع توسط جملة من الاسانيد وهو من اعجب ما اتفق له رحمه الله ثم
ذكر ان امثال ذلك لتساهل اشتد من جهة الميل الى الاكثار وحكم سبط المحقق الشيخ محمد في
حاشية الاستبصار بان ظاهره انه اعتمد على ما هو المعلوم من عدم رواية محمد بن يعقوب عن علي
بن النعمان وحماد بن عيسى ورواية الحسين بن سعيد عنهما ولا فساد في الاستبصار لوجود الحسين بن
سعيد فيه ايضا قبل الضمير وان كان في الباب السابق وذكر السيد الداماد في حاشية الاستبصار
ان الضمير في الخبرين الاخيرين راجع الى علي بن الحكم وهو ابن اخت علي بن النعمان لا الى محمد بن يعقوب
كما توهمه بعض شهداء المتاخرين فبلته شوشته ومنهم من تمايل الى ارجاع الضمير الى الحسين وان

والاستبصار وفي بعض ابواب التهذيب

كأنه

كان في الباب السابق فذلك بحث عجيب اقول ان الظاهر رجوع الضمير في كل من السندين الاخيرين
الى الشخص الاول او الثاني من السند الثالث السابق عليهما واما الرجوع الى الشخص الاول
في السند السابق على السابق فخارج عن اسلوب الكلام ولا سيما لو كان السند السابق على
السابق خارجا عن اسلوب الكلام ولا سيما لو كان السند السابق على السابق في باب آخر
وعلى هذا المنوال الحال في الرجوع على احد اشخاص السند السابق وكذا الحال في رجوع
الضمير في السند الاخير من الاخيرين الى احد الاشخاص في السند الاول من الاخيرين لكن لو كان
المراد به يقتضي بان المدار في كلام الشيخ على شيء من الوجوه الثلاثة الاخيرة فعليه المدار
وربما يقتضي بعض كلمات المنتقى ان طريقة التهذيب جارية فيما لو تعدد ارجاع في صدر السند
كما هو المفروض في المقام على رجوع كل من الضمير الثاني الى ما بعد الضمير الاول في موارد
السادس عشر انه قد حكى المولى التقي المجلسي انه كثيرا ما يروي في الكافي اولا عن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد وعدة من اصحابنا عن احمد ثم يسقط محمد بن يحيى او العدة ويذكر
احمد بن محمد ولا شك ان مراده محمد بن يحيى او عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد واسقطهما للاختصار
وكثيرا ما يذكر الشيخ عن محمد بن يعقوب عن احمد بن محمد وغرض الشيخ غرض الكليني من اسقاط
العدة او محمد بن يحيى ويعترض على الشيخ انه سهى وان كان السهو من مثل الشيخ ليس ببعيد
لكن مثل هذا السهو بعيد لانه وقع منه في التهذيب والاستبصار قريبا من مائة مرة فليستبعد
انه كان سهى او توهم ان الكليني يروي عنه بل يمكن ان يقع عدم فهم الشيخ محال عادة فان فضله
اعظم من ان يرتاب فيه وذكر بعض الفضلاء في كل مرة حاشية عليه مشعرة بغلط الشيخ
ولم يتفطن انه تبع الكليني في الاختصار الذي تبعناه من غرض هذا الفاضل ان مراده ان
يذكر انه لا يعمل باخبار الآحاد لوقوع امثال هذه الاغلاط من امثال هذه الفضلاء وكيف
يجوز الاعتماد على خبر جماعة يقع الاغلاط الكثيرة عن افضلهم اقول ان مقصوده بعض
الفضلاء هو الفاضل التستري لكن السهو في الحذف وان كان بعيدا بل لا يمكن عادة
في صورة كثرة الحذف وان يأتي منه زيادة العدة في بعض المواضع وكذا زيادة بعض
العبارات في المتن لكن احتمال توهم رواية الكليني عن المذكور في السند المحذوف عنه في السند الثاني

فيما اسقط في التهذيب

فيما سقط من السند في النقل

في ان الكليني قد يسقط من السند

[illegible]

خبر بعيد

غير بعيد بل لو لا هذا الجري للشيخ على ذكر المحذوف في بعض الاحيان بل الاحتمال المذكور
اقرب واحسن مما احتمله المولى المشار اليه من زيادة العدة كما يأتي وبعد هذا اقول ان الكليني
اسقط من صدر السند واحاله في المقام وهذا كان متعارفا في القدماء كما يأتي من المحقق الشيخ
محمد فيما يأتي من كلامه الشيخ اسقط هنا من الاثناء وهو غير متعارف ولا مجال لاختيار الاختصار
بالاسقاط المشار اليه والايجاز الاختصار باسقاط الراوي عن المعصوم بلا اشكال فاصلاح
الحال باختيار الاختصار من الشيخ ضعيف الحال ثم ان الفرق بين هذا العنوان والعنوان
المتقدم اتحاد بعشر والمسبوق بنقل اكثار الشيخ ما جرى عليه في ذلك من المولى المشار اليه
البحث هنا عن الاسقاط والبحث في العنوان المتقدم عن اتحاد الجزء الاول من السند الاخير
اللاحق مع الجزء الاخير من القدر المشترك الى السند السابق وان كان السند اللاحق هنا
مبنيا على الاسقاط من الكليني لكن السند المذكور في كلام الشيخ على سبيل [illegible]
منه من الشيخ **السابع عشر** انه روى في الكافي في كتاب الحج في باب التكبير في ايام
التشريق عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله
عليه السلام ثم روى عن حماد عن حريز عن عبد الله بن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وروى في
التهذيب في باب الرجوع الى منى ورمي الجمار وفي الاستبصار في باب ان التكبير ايام التشريق
عقيب الصلوة المفروضات من صلوة [illegible] عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد عن
حريز آه ثم روى عن حماد عن حريز آه قال المحقق الشيخ محمد في تعليقات الاستبصار مشيرا الى
السند الاخير هذا الاسناد مبني على ما قبله وهذه طريقة القدماء وكثيرا ما اتفقنا الكليني و
ربما غفل عنها الشيخ فيضيع بسببها احاديث كثيرة اقول ان السند الاخير في الاستبصار من
اجزاء الجزء الثاني وهو ما ذكره الشيخ في مشيخة الاستبصار من انه لم يلتزم في الجزء الاول
والثاني من الاستبصار [illegible] الجزء الثالث وابتداء الجزء الثالث من الزكوة وابتداء الجزء الثالث
من المكاسب مع ذلك قد ذكر الشيخ في مشيخة التهذيب والاستبصار انه قد اخذ الرواية في
التهذيب في الجزء الاخير من الاستبصار من كتاب المبدو به في السند مع ان الرواية الاخيرة ماخوذة
من الكافي فالسند الاخير في التهذيب يوافق ما حكي الجريان عليه في التهذيب كما ان [illegible]

الاخير في الاستبصار لا يوافق ما حكي الجريان عليه في الجزء الاخير من الاستبصار كما لا يوافق
ما حكي الجريان عليه في الجزئين الاولين بل قلت ان الرواية ماخوذة من كتاب حماد قلنا لو كان
الامر جاريا على هذا المجرى لزم اختلال بحال النقل مع عدم الفصل وهو في غاية البعد ثم ان
الفرق بين هذا العنوان المسبوق ذكره نقلا والعنوان المتقدم ان المدار هنا على سلوك الشيخ
مسلك القدماء من الاسقاط عن صدر السند اتكالا على الحوالة الى السند السابق وكون الاسناد
من الشيخ الى المبدو به في السند الاخير من دون نقل عن الكليني في شيء من السندين حتى يأتي
العنوان المذكور آنفا او العنوان المتقدم **الثامن عشر** انه روى الشيخ في التهذيب في
باب الطواف وفي الاستبصار في باب القران بين الاسابيع عن الكليني عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن عيسى آه ثم روى عنه عن احمد بن محمد والضمير لابد ان يكون راجعا الى
الكليني ولا مرجع غيره بل لابد من ظهور الرجوع الى الكليني في امثال ذلك وعلى ذلك يلزم
الارسال على التوجيه الغير المتعارف بناء على كون رجال الطريق من باب مشايخ الاجازة ونقل
الشيخ لعادة عن البين سهوا او من باب الاختصار كما هو مقتضى ما تقدم من المولى التقي المجلسي
وان كان كلامه المتقدم فيما اتفق نظيره للكليني وههنا قد اسقط الشيخ ما ذكره الكليني ويمكن
رجوع الضمير الى احمد بن محمد بن عيسى فيكون المقصود باحمد بن محمد هو البزنطي بشهادة اتفاق
[illegible] احمد بن محمد بن عيسى عن البزنطي في بعض الاسانيد فيما رواه في الكافي في باب اكثر ما تلد المراة
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن ابي نصر وكذا تعداد احمد بن محمد بن عيسى
في من روى عن البزنطي في الفهرست ثم ان الفرق بين هذا العنوان والعنوانين المذكورين آنفا ان
المدار هنا على الاضمار في صدر السند الثاني بخلاف العنوانين المذكورين آنفا والفرق بين
هذا العنوان والعنوان المتقدم بعد الاشتراك في الاضمار في صدر السند الثاني وتعين مرجع
الضمير في صدر السند الاول ان البحث في العنوان المتقدم في نقل الارجاع وههنا بملاحظة
الاسقاط **التاسع عشر** انه روى في التهذيب في ذيل قوله ولا يقطع شيء من كفن
الميت بحديد عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد الكوفي عن ابن جمهور قال المولى التقي المجلسي في
الحاشية ذكر الكليني احمد بن محمد الكوفي عن ابن جمهور عن ابيه فتوهم الشيخ ان احمد بن محمد هو الكليني

يروي عنه الكليني بواسطة العدة واحمد هذا هو العاصمي الذي يروي عنه الكليني بواسطة العدة واحمد كما صرح به في مواضع كثيرة اقول ان حمل الامر على السهو في الزيادة اولى من الحمل على الوجه المذكور كيف والوجه المذكور لا يليق بمن له ادنى حظ من العلم **العشرون** انه روى في التهذيب في باب فضل الصلوة عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن علي عن الحسين بن سعيد ثم روى عنه عن الحسين بن سعيد قال الفاضل التستري كانه راجع الى احمد بن محمد ولعل ذلك الخلط للمسامحة لكون الرواية منقولة عن كتاب سعد فذهل عن وساطة صاحب الكتاب فارجع الضمير الى من كان موجودا في الكتاب ويحتمل ان يقال انه سقط من القلم احمد بن محمد ويكون السند هكذا عنه احمد بن محمد اقول انه على الاول يكون الضمير راجعا الى الشيخ الثاني وعلى الثاني يكون راجعا الى الشخص الاول ويلزم الارسال على الوجه لعدم المشارفة بنا على كون رجال الطريق من باب مشايخ الاجازة والظاهر الرجوع الى الشخص الثاني والغرض رواية سعد عن الاحمد ولا ذهول فيه عن توسط صاحب الكتاب الا ان يقال ان الظاهر من امثالها رجوع الضمير الى الشخص الاول من السند السابق **الحادي والعشرون** انه روى في التهذيب في كتاب الصوم في باب ما يفسد الصيام وما يخل بشرائط فرضه وينقض الصيام وفي الاستبصار في باب الارتماس في الماء عن الحسين بن سعيد عن محمد بن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم ثم روى عن حماد عن ابي عبد الله عليه السلم والظاهر انه لا اشكال في رجوع الضمير الى محمد بن ابي عمير كما جرى عليه بعض لكثرة رواية الحسين بن سعيد عن الحلبي حتى انه تعرض في الوافي عن الاسناد بهذه الصورة بالحسين عن الثلثة فما في الوافي من الاسناد الى الحسين من باب ارجاع الضمير الى الحسين غير وجيه من ظاهر العبارة لبس على ما ينبغي ولا سيما مع ما سمعت منا **الثاني والعشرون** انه روى في التهذيب في باب حكم الانسان لعبده وعتقه له قبل موته عن علي بن الحسن عن ابيه عن عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلم ثم روى عنه عن عمر بن عثمان عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن ابي عبد الله عليه السلم قال العلامة المجلسي في الحاشية لعل الضمير يرجع الى الحسن لانه يروي عن عمر اقول انه يرشد الى رواية الحسن بن فضال عن عمر بن عثمان ما ذكره النجاشي في ترجمة عمر بن عثمان في قوله

وفي بعض روايات التهذيب

وفي بعض روايات التهذيب

وفي بعض روايات التهذيب

كتب منها كتاب الجامع في الحلال والحرام كتاب جامع حسن اخبرنا به ابو عبد الله احمد بن عبد الله ابو الحسن علي بن محمد الزبير قال حدثنا علي بن الحسن بن فضال عن عمر بن عثمان **الثالث والعشرون** انه روى الشيخ في التهذيب في باب الاحداث الموجبة للطهارات عن الشيخ المفيد عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه عن محمد بن يحيى العطار واحمد بن ادريس جميعا عن محمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن عبد الحميد بن ابي العلا او غيره رفعه قال سئل الحسن بن علي عليهما السلم ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها ثم روى عن الشيخ عن احمد بن محمد بن الحسن عن ابيه عن محمد بن يحيى واحمد بن ادريس عن محمد بن يحيى واحمد بن ادريس عن محمد بن احمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن عبد الحميد بن ابي العلا او غيره رفعه قال سئل الحسن بن علي عليهما السلم ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها والظاهر ان الامر من باب التكرار مع الاشتباه في سند الاخير بزيادة احمد ونقص ابن ابي عمير وكذا الاشتباه في متن الاخير بنقص النهي عن استقبال القبلة واستدبارها لتقدم الزيادة على النقص وايضا روى في التهذيب في الزيادات في باب الاحداث الموجبة للطهارة عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا سميت في الوضوء طهر جسدك كله واذا لم تسم لم يطهر من جسدك الا ما مر عليه الماء ثم روى في باب صفة الوضوء والفرض منه والسنة بعين الرواية المذكورة سندا ومتنا وايضا روى في التهذيب في الزيادات في باب الحيض والاستحاضة والنفاس عن علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن الربيع عن سيف بن عميرة عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر فان طهرت في اخر وقت العصر صلت العصر فروى عن علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن الربيع قال حدثني سيف بن عميرة عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله

وفي بعض روايات التهذيب

عليه السلم قال اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر فان طهرت في
اخر وقت الصلوة العصر صلت العصر وهذا الحديث ان متحد او سندا ودلالة لتركيا
لا يخفى وبه صرح الشهيد الثاني كما عن خطه في الحاشية وايضا روى في التهذيب في
الزيادات في باب كيفية الصلوة وصفتها والمفروض من ذلك والمسنون عن احمد بن محمد
عن الحسن بن محبوب قال سألنا ابا الحسن عليه السلم عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام
الموتى ويجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب الى بخطه ان الماء والنار قد طهراه ثم روى
المتن المذكور بالسند المذكور في الباب المذكور وايضا روى في التهذيب في باب حكم
الحالف في الطلاق ايضا عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن محمد
بن ابي حمزة عن رفاعة بن موسى قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل لامس جاريته في
شهر رمضان فامذى قال ان كان حراما فليستغفر الله استغفار من لا يعود ابدا ويصوم يوما مكان يوم
وان كان من حلال فليستغفر الله ولا يعود ويصوم يوما مكان يوم
ثم روى المتن المذكور بعينه في باب الزيادات عن احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن محمد بن
ابي حمزة عن رفاعة ولا يخفى سقوط الحسين بن سعيد عن السند الثاني وايضا روى
في التهذيب في باب الذبح من كتاب الحج عن محمد بن احمد بن يحيى عن العباس بن معروف
عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن مسمع عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا دخل
بهديه في العشر فان كان اشعره او قلده فلا ينحره الا يوم النحر بمنى وان كان لم يشعره ولم يقلده
فلينحره بمكة اذا قدم في العشر وروى عن محمد بن احمد بن يحيى عن العباس بن معروف عن الحسن بن
محبوب عن علي بن رئاب عن مسمع عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا دخل بهديه في العشر فان كان
اشعره وقلده فلا ينحره الا يوم النحر بمنى وان كان لم يشعره ولم يقلده فلينحره بمكة اذا قدم في
العشر ولا يخفى ما فيه من تكرار المتن والسند لكنه مبني على ما في بعض النسخ المعتبرة
المصححة التي وضع التهذيب عليها الترجيح لكن بعض النسخ المعتبرة خال عن الرواية
الثانية الا انه يمكن ان يكون الخلو من تصرف النساخ او الناظرين بالاسقاط
بحسبان كون ذلك الرواية من اشتباه الكاتب بالزيادة وايضا روى في

وعنه

كتب منها كتاب الجامع في الحلال والحرام كتاب حسن اخبرنا به ابو عبد الله احمد بن عبد الله
ابو الحسن علي بن محمد الزبير قال حدثنا علي بن الحسن بن فضال عن عبيس بن هشام **الثالث والعشرون**
روى في التهذيب في باب ميراث الاخوة والاخوات عن احمد بن محمد بن علي عن
الحسن بن علي الخزاز وعلي بن الحكم عن مثنى الحناط عن زرارة بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلم
قال قلت امرأة تركت امها واخواتها لابيها وامها واخوة لام واخوات لاب قال لاخواتها لابيها
وامها الثلثان ولامها السدس ولاخوتها لامها السدس ثم روى عنه عن الحسن بن علي
الخزاز وعلي بن الحكم عن مثنى الحناط عن زرارة بن اعين عن ابي عبد الله قال قلت امرأة تركت
امها واخوتها لابيها وامها واخوة لام واخوات لاب قال لاخواتها لابيها وامها الثلثان و
لاخوتها من امها السدس وانت خبير بما فيه من تكرار المتن والسند وايضا روى في التهذيب
في باب الوصية المبهمة وفي الاستبصار في باب من اوصى بجزء من ماله عن احمد بن محمد بن علي عن
اسمعيل بن همام الكندي عن الرضا عليه السلم في الرجل اوصى بجزء من ماله قال الجزء من سبعة
يقول لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم ثم روى عنه عن ابي همام عن الرضا عليه السلم
مثله قال الشهيد الثاني في حاشية الاستبصار قلنا ابو همام هو اسمعيل بن همام كما صرح به في كتب
الرجال ومنهم المصنف فلا وجه لذكره حديثين لاتحاد المتن والسند اقول اذا قال حداهم
فصدقوها فان القول ما قالت حذام حيث انه قد صرح النجاشي والعلامة في الخلاصة بان اسمعيل
بن همام يكنى بابي همام عن الشيخ في الرجال في اصحاب الرضا عليه السلم اسمعيل بن همام مولى كندة
وهو ابو همام ويرشد الى ذلك ما رواه في الفقيه في باب ابتداء الكعبة وفضلها وفضل الحرم عن
ابي همام اسمعيل بن همام وكذا ما رواه في الفقيه ايضا في باب الوصية بالعتق والصدقة والحج عن
احمد بن محمد بن عيسى عن ابي همام اسمعيل بن همام وكذا ما في مشيخة الفقيه من قوله وما كان فيه عن
ابي همام اسمعيل بن همام وكذا ما رواه في التهذيب في باب تلقين المحتضرين من زيادات الطهارات
وباب اوقات الصلوة وعلامة كل وقت منها وفي الاستبصار في باب وقت العشاء الاخرة عن سعد بن
عبد الله عن احمد بن محمد عن ابي همام اسمعيل بن همام وكذا ما رواه في التهذيب في زيادات النكاح
وفي الاستبصار في باب الرجل يتزوج امرأة هل يجوز لابنه ان يتزوج ابنتها من غيره ام لا عن الصفار عن يعقوب

رسالة في رد نقد مشيخة الصدوق في كتاب

بن يزيد عن ابي همام **الرابع والعشرون** انه روى في الاستبصار في باب الصبي يحج به
ثم يبلغ هل يجب عليه حجة الاسلام ام لا عن الشيخ المفيد عن ابن قولويه عن الكليني عن عدة من اصحابنا
عن سهل بن زياد اه ثم قال روى عنه عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد والضمير المجرور يرجع
الى الكليني وهذا الارسال على الوجه الغير المتعارف لوضوح ان الواسطة بين الشيخ والكليني من
باب مشايخ الاجازة سواء كان طريق الشيخ الى الكليني هو ما ذكر او غيره من طريق اخرى مذكورة
في مشيخة التهذيب والاستبصار ومثل ان مثل ذلك متكرر في التهذيب بما ذكر ويقع ايضا
الارسال على الوجه الغير المتعارف فيما تقدم بناء على كون رجال الطريق من باب مشايخ
الاجازة **الخامس والعشرون** انه روى في الاستبصار في باب الاستظهار للمستحاضة عن
الشيخ عن احمد بن محمد عن ابيه عن الحسين بن الحسن بن ابان عن الحسين بن سعيد عن القاسم عن
ابان عن اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام ثم روى عنه عن عثمان بن عيسى عن سعيد بن يسار
قال سئلنا ابا عبد الله ع اه اقول ان الضمير المجرور في السند الثاني يرجع الى الحسين بن سعيد
كما صرح به العلامة المجلسي في الحاشية ويرشد اليه رواية الحسين بن سعيد عن عثمان بن
عيسى في سند التهذيب في المقام لكن في ذلك من مخالفة الظاهر ما لا يخفى الا انه يرفع
بذلك الاستبعاد عن احتمال مثل ذلك في سائر الموارد **السادس والعشرون** انه روى في
عدة مواضع من التهذيب في اثناء السند عن علي الجرمي عنهما عن ابن مسكان وربما جرى على ذكر
الجرمي من دون ذكر علي وعن الفاضل التستري ان الظاهر ان علي هو علي بن الحسن الطاطري
الجرمي والمراد من ضمير عنهما محمد بن حمزة وكما درست هو مقتضى صريح ما ذكره في عدة اخبار من مسائل
كما ان الصدوق ذكر السيد السند التفرشي في ترجمة علي بن الحسن بن محمد الجرمي المعروف بالطاطري ان مرجع
الضمير المشار اليه محمد بن ابي حمزة ودرست بن ابي منصور تعليلا بانه صرح باسمهما فيما اذا اجتمع رجال
محرمون على قتل صيد واحد وكذا صرح باسمهما بعد هذه بصفحتين اي صحيفتين في من رمى شيئا من الصيد
جرحه ومضى لوجهه فلم يدر احي هو ام ميت فعليه فداؤه وصرح بذلك المنتهى قال ولا ادري كيف
وصلت غفلة الشيخ الى هذا المقدار وكذا غفلة في حاشية الاستبصار وكذا المولى التقي المجلسي في
شرح المشيخة وروى في الاستبصار في باب من شك فلم يدر تسعة طاف ام ثمانية عن موسى بن

القاسم

من لا يحضره الفقيه للشيخ في التهذيب

القاسم عن محمد بن ابي حمزة ودرست عن ابن مسكان وكذا في باب من قطع طوافه لعذر قبل ان يكمل سبعة
اشواط وكذا باب من نسي ركعتي الطواف عن موسى بن القاسم عن محمد بن ابي حمزة ودرست عن ابن مسكان
والظاهر بل بلا اشكال ان مرجع الضمير المشار اليه هو محمد بن ابي حمزة ودرست بن ابي منصور لكن
الظاهر بل بلا اشكال انه لم يتفق مثله في كلام من الكلمات ولا في فن من الفنون بل هو خارج عن جميع
اقسام رجوع الضمير الا انه ربما حكى المحقق الشيخ محمد عن والده العلامة في بعض تعليقات التهذيب
ان الشيخ ذكر اولا السند المشتمل على محمد بن ابي حمزة ودرست مع بعض الاحكام ثم اجزاء المتن مع
السند المشار اليه غفلة من عدم سبق مرجع الضمير نظير المضمر الا ان التقطيع في المضمر من
غير من اضمر لكن التقطيع والاضمار هنا من شخص واحد **السابع والعشرون** انه روى
في التهذيب في باب الصلوة في السفر عن الحسين بن سعيد عن صفوان اه ثم روى عنه عن
علي بن ابراهيم اه ثم قال وروى ايضا عن صفوان اه ثم قال وروى ايضا عن النضر بن سويد اه ثم
قال وروى ايضا عن صفوان بن يحيى اه ثم قال وروى عن فضالة اه ثم قال وروى عن صفوان بن
يحيى اه اقول انه لا شك في ان الضمير المرفوع في روى في المراتب المعدودة يرجع الى الحسين بن سعيد
واما الضمير المجرور في عنه فلا مجال لرجوعه الى الحسين بن سعيد فلا مرجع له الا ما قد روى قبل الباب
المشار اليه اخر الباب المتقدم على ذلك الباب وهو باب المسنون من الصلوات عن الكليني ثم روى عنه
بارجاع الضمير المجرور فلعل الضمير المجرور في المقام يرجع ايضا الى الكليني وارتكابه بعد ما نرى
حال الارتكاب يوجب تفكيك الرجوع بين الضمير المجرور والضمائر المرفوعة وهو كما ترى وقد
اجاد في المنتقى في قوله وفي ذلك من الغرابة ما لا يخفى وقد وقع مثل ذلك كثيرا في كتابي الشيخ **الثامن
والعشرون** انه روى في التهذيب في باب القبلة عن الكليني عن محمد بن يحيى اه ثم روى عنه
عن محمد بن يحيى اه ثم روى عن الحسين بن سعيد ثم تعقبه بمسائل مشتملة على الكلام في الجمع
الاستشهاد بروايتين عن الطاطري ونقل عبارة عن المقنعة والرواية عن علي بن مهزيار قال وعنه
عن محمد بن يحيى فظاهر العبارة يقتضي رجوع الضمير الى علي بن مهزيار مع انه لا مجال لرواية علي بن
مهزيار عن محمد بن يحيى لان علي بن مهزيار من اصحاب مولينا الرضا عليهما السلام ومحمد بن يحيى ممن
روى عنه الكليني نعم يمكن رجوع الضمير المذكور الى الكليني كما هو مقتضى الرواية عن الكليني في

له رسالتان في نقد مشيخة الصدوق وفي كتاب

في الاستبصار الكثير كالتركثير كالتركي **التاسع والعشرون** انه روى في التهذيب
في التهذيب في باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلوة من المفروض والمسنون وما يجوز منها ولا يجوز
عند الكلام في القنوت عن الحسين بن سعيد عن احمد بن محمد عنه قال قال ابو جعفر عليه السلام
في القنوت في الفجر ان شئت فاقنت وان شئت فلا تقنت قال وقال اذا كان تقية فلا تقنت وانا اتقلد
هذا وقد روى هذه الرواية سابقا في باب القنوت عن علي بن مهزيار عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن
ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قال ابو جعفر في القنوت ان شئت فاقنت وان شئت فلا تقنت
قال ابو الحسن عليه السلام واذا كان التقية فلا تقنت وانا اتقلد هذا فانظر ما ترى في الضمير
المجرور في عنه وفي المرفوع في قال **الثلثون** انه روى في التهذيب عند الكلام في اكثر
ايام النفاس عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم الخ ثم روى عنه عن العلاء بن رزين ثم قال شيخنا
البهائي في الحاشية الظاهر عود الضمير في قوله عنه الى احمد بن محمد ولم نظفر برواية احمد بن محمد
بن عيسى عن العلاء بغير واسطة وفي الاستبصار علي بن الحكم عن العلاء وهو الصحيح فيتعين ارجاع
ضمير عنه اليه لا الى احمد بن محمد كما جرى في المنتقى ايضا على رجوع الضمير المجرور الى علي بن الحكم ونظير
ذلك ما رواه في التهذيب في باب صفة الصلوة وكيفيتها عند الكلام في التشهد حيث روى عن
احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن ابرهيم الخراز ثم روى عنه عن ابرهيم الخراز حيث ان الضمير المجرور يرجع
الى علي بن الحكم لعدم رواية احمد بن محمد بن عيسى المقصود باحمد بن محمد على ما يقتضيه التقييد بابن
عيسى في الرواية الاولى المتقدمة عن ابرهيم الخراز بلا واسطة على ما ذكره في المنتقى ايضا فالى
شهادة رواية احمد بن محمد بن عيسى المقصود باحمد بن محمد هنا عن علي بن الحكم في الرواية الثانية
المتقدمة **الحادي والثلثون** انه روى في الاستبصار في باب انه يجوز الاحرام
بعد صلوة النافلة عن الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن الفضيل عن ابي الصباح
الكناني قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ارايت لو ان رجلا احرم في دبر صلوة غير مكتوبة اكان
يجزي قال نعم فروى عن الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن
شاذان عن صفوان عن ابن عمير عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون الاحرام
الا في دبر صلوة مكتوبة احرمت في دبرها بعد التسليم فحمل الرواية الثانية على كون الغرض ان

من بعض فوائد ابواب التهذيب

من بعض فوائد ابواب التهذيب

من بعض فوائد ابواب الاستبصار

الافضل

من المختصر لفقير و الشيخ في التهذيب

الافضل كون الاحرام عقيب الصلوة المفروضة ثم استشهد بان معوية بن عمار الراوي للرواية
الاخيرة روى بعد حكاية ما قال الخ وان كانت نافلة صليت ركعتين واحرمت في دبرهما حيث
انه لولا كون الغرض ان الافضل كون الاحرام عقيب الفريضة لزم التناقض في حكاية احد
قوليه ان الرواية الاولى على ما في الكافي والتهذيب خالية عن لفظة غير وانما زاد ذلك الشيخ توهما في
في دفع التناقض مع انه خرج الامر الى ملاحظة التعارض بين الرواية الاولى والفقرة الاخيرة
من الرواية الثانية وهو خارج عما يقتضيه كلماتهم في باب التعارض اذ التعارض على ما يقتضيه
كلماتهم اما ان يكون بين جزئي كلام واحد من دليل واحد كما في المخصصات المتصلة والقيود المتصل
نحو اعتق رقبة مؤمنة او بين كلامين من دليل واحد او بين دليلين والمدار في ذلك على ملاحظة
التعارض بين دليل وجزء كلام من دليل اخر وبوجه اخر ان كانت الفقرة الاخيرة من الرواية
الثانية من باب القرينة المتصلة فلا يجري احد على معاملة التعارض بين الرواية الاولى والفقرة
اليها كيف ومعاملة التعارض في القبيل معاملة التعارض فيما لو قيل رايت رجلا شجاعا ثم قيل
رايت اسدا يرمي مع وحدة الرجل فالجمع المذكور من قبيل الجمع في المثال المسطور بين الرجل
الشجاع والاسد بحمل الاسد على الرجل الشجاع بقرينة الرمي ولا يجري عليه بل الجمع الذي جرى
جرى عليه ليس اولى من العكس بل العكس اولى كما ان الجمع المذكور في المثال المسطور ليس
اولى من العكس بل العكس اولى بل على ذلك يلزم معاملة التعارض فيما لو قيل رايت اسدا يرمي
او في الحمام بين الاسد والرمي حيث امكن القول بان الامر مبني على التعارض لتعارض الظهور
في الاسد بالرجل الشجاع والظهور في الرمي او الحمام بارادة التراب والفلاة والحجارة فالبناء على
الظهور في الاسد لا بد فيه من الترجيح بالعرف والكثرة بل في جميع موارد المجاز المقرون بالقرينة
المتصلة يدور الامر بين الظهور في المجاز والظهور في القرينة ولا بد في البناء على الاول من الترجيح لكن
من طرق التعارض في رايت اسدا يرمي او في الحمام التعارض فيه من باب التعارض بين جزئي كلام
واحد لا يلزم نظرا في التعارض بين دليل وجزء كلام من دليل اخر والكلام فيه ان كانت الفقرة
الاخيرة من باب الدليل المنفصل فالمرجع الى معاملة التعارض بين واحد من الفقرة الاولى من
الرواية الثانية وغيرها واحد من الرواية الاولى والفقرة الاخيرة من الرواية الثانية فلا بد من

بين التقادم وحضر قبل ان يكمل الاولى [illegible]

المقام من

والحمام

تقدم غير

تعليم عن الواحد على الواحد لاجمال الجمع بناء على تعليم الترجيح على الجمع مع ان الجمع المذكور ليس الا من تعسف **الثاني والثلثون** انه قد يروي الشيخ عن شخص طريقه اليه ضعيف لكن الواسطة بين الشخص المذكور والكليني معتبر بالصحة او الحسن مثلا فيبنه الكفاية ومنه ما تقدم من انه روى في التهذيبين عن الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم ثم روى عن حماد عن حريز عن زرارة اه حيث ان طريق الشيخ الى حماد بن عيسى المتقدم حماد مما السند بشهادة رواية ابرهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى دون حماد بن عثمان بناء على ما ذكره الصدوق في مشيخة الفقيه من ان ابرهيم بن هاشم لم يلق حماد بن عثمان وانما لقي حماد بن عيسى وروى عنه فغلط الناس في الاسناد يجعلون مكان حماد بن عيسى حماد بن عثمان ووافقه العلامة في التغليط في بعض الفوائد المرسومة في اخر الخلاصة وكذا ابن داود في بعض التنبيهات التي ذكرها في اخر رجاله وعلى ذلك المجرى جرى في المنتقى لكن المحقق رواية ابرهيم بن هاشم عن حماد بن عثمان الا ان الاظهر اشتراك حماد بن عثمان بين الثابت والرازي ويظهر تحقيق الحال في المرحلتين بملاحظة ما حررناه في الرسالة المعمولة في باب حماد بن عثمان وبشهادة رواية حماد بن عثمان عيسى عن حريز ضعيف لكن الواسطة بين الكليني وحماد بن عيسى علي بن ابرهيم وابوه وكل منهما من رجال الصحة بناء على صحة حديث ابرهيم بن هاشم كما هو الاظهر والا فالواسطة لا تخرج حالها عن الحسن **الثالث والثلثون** انه حكى في حاشية المنتقى عن الشهيد الثاني في بعض فوائده انه اختلف التهذيب والاستبصار في اثبات الواسطة في اثناء السند واسقاطها فيتطرق الاضطراب على الرواية اقول انه قد ذكر في الدراية من اقسام الحديث المضطرب والاضطراب اما في السند او في المتن او الاضطراب في السند وهو والمربوط بالمقام هو على ما ذكره الشهيد الثاني بان يروي الراوي تارة عن ابيه عن جده واخرى عن جده بلا واسطة مع تساوي الوجهين في الاعتبار والا فعلى تقدير الترجيح فالمدار على الراجح بخروج الرواية عن الاضطراب كيف كان فربما يقدح الشيخ في التهذيب في الخبر بالاضطراب ومنه ما اورده على ما رواه عن حذيفة من ان شهر رمضان لا ينقص عن ثلثين بان حذيفة تارة يرويه عن معاذ بن كثير واخرى يرويه عن ابي عبد الله عليه السلام وثالثة يفتي به من قبل نفسه لكنه لا ينطبق على تعريف الشهيد للاضطراب الا انه يمكن ان يكون مقصود الشيخ من الاضطراب المعنى اللغوي او يكون ما عرف به الشهيد للاضطراب من باب

المثال لو ان الغرض انما في الرواية على وجوه مختلفة لكنه يشكل بما حكى القدح في الرواية بالاضطراب في المنتقى ايضا عن الشيخ وكذا حكى القدح بذلك في الدم عن الشهيد في كتبه الفقهية لكن منع عن القدح في المنتقى نظرا الى ان الراوي ربما كان شريكا للراوي الاخر في بعض المشايخ فتارة يروي عن بعض المشايخ واخرى يروي عمن روى عنه ومن هذا ان الشيخ ربما يروي عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد اخذا من كتاب احمد وربما يروي عن الحسين بن سعيد اخذا من كتابه لكن يمكن القدح فيه بان الاحتمال لا يمانع عن قدح الاضطراب بتطرق الشك الموجب للاضطراب فلا ينافي الظن المدار في الباب نعم لو كان الغرض من الاضطراب القطع باختلال الحال لكان لابداء الاحتمال نفع في الباب لكن يمكن القول بان غاية الامر ان حال نفي باب قدح الاضطراب تردد الواسطة مع عدم الحاجة فيتردد الامر بين ثبوت الواسطة وعدمها لكن لا ضير في ذلك بعد اعتبار الواسطة واما الاضطراب في المتن فهو كما دل في اعتبار الحيض عند الاشتباه بالقرحة بخروج الدم من جانب الايسر فيكون حيضا والخروج من جانب الايمن فيكون من القرحة حيث انه رواه في الكافي على الوجه الاول وهو الموجود في بعض نسخ التهذيب والمحكي عن اكثر نسخه وعن بعض نسخ التهذيب الرواية على الوجه الثاني هذا وقد ذكر المولى التقي المجلسي ان الذي يظهر بالتتبع التام ان اكثر الاخبار الواردة عن الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام لا يخلو عن اضطراب بتقية او اتقاء على اصحابهم لان اكثر مكاتبة ويمكن ان يقع بايدي المخالفين ويحصل بها ضرر على الاصحاب لما كان زمانا افصح فصحاء العرب عند المؤالف والمخالف فلو اطلعوا على امثال اخبارهم كانوا يجزمون بانها ليست منهم ولهذا لا يسمون غالبا ويعبرون عنهم بالرجل والناحية ونحوهما وعلى هذا النهج ورد التفسير العسكري لما لم يفهموا لما قاله رد اخبارهم من لم يكن له تدبر ولهذا ترى شيخ الطائفة لم يرد امثالها من الاخبار لانه كان عالما بذلك انتهى ثم انه لو روى الراوي بلا واسطة ومع الواسطة لكن كان مشتركا فلا يثبت الاضطراب لاختلاف الراوي فلا باس بالعمل بالرواية بناء على عدم ممانعة احتمال المانع عن اقتضاء المقتضي ولا سيما لو كان الروايتان صحيحتين على القول باعتبار الظن الذي في الخبر الصحيح من حيث السند في ان مقتضى كلام الشيخ في التهذيب انه لا يختص الاضطراب في السند بما تقدم منه فضلا عما تقدم من الشهيد بل يطرد بما يمنع عن اعتبار الخبر في عمومه وان اتفاق السند على وجوه مختلفة من حيث

حكم باضطراب رواية اسحق بن عمار في باب ذكوة العوامل لروايته تارة على وجه الاضمار واخرى
على وجه الاسناد الى ابي ابرهيم وعلل عدم الاعتبار بكشفه عن عدم قطع الراوي بالرواية وبعد
بعدم منافاة الاضمار مع الاسناد وكذا عدم منافاة الاسناد الى امام مع الاسناد الى امام
اخر عليهما السلم فلا ينافي الكشف عن عدم قطع الراوي بالرواية مع انه يكفي الظن بالاسناد ولا
يلزم القطع بالاسناد ولو بناء على حجية الظنون الخاصة بناء على كفاية مطلق الظن في الصدور الرابع
والثلثون انه قد يذكر في الفقيه في ذيل الحديث كلاما من نفسه يشبه الحديث ويشتبه الحال
بل حاول الوافي في شرح حال الفقيه في ما يشبه الحديث عند ايراد الفقيه بكلامه ويشبه كلامه في ذيل
الحديث بتمامه بل ما ذكره كثيرا لو وقع ومن ذلك ما في الفقيه في باب مواقيت الصلوة وفي رواية
معوية بن عمار وقت العشاء الاخرة الى ثلث الليل وكان الثلث هو الاوسط حيث ان قوله وكان الثلث
هو الاوسط اي الافضل الظاهر انه من كلام الصدوق كما استظهره سلطاننا ايضا وكذا ما في باب
قضاء صوم شهر رمضان حيث قال وسئل عن الصادق عليه السلم المتطوع تعرض له الحاجة فقال
هو بالخيار ما بينه وبين العصر ان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم ولم يكن نوى ذلك فله ان يصوم
ذلك اليوم انشاء الله واذا طهرت المرأة من حيضها وقد بقي عليها بقية يوم صامت ذلك القدر
تاديبا وعليها قضاء ذلك وان حاضت وقد بقي عليها بقية يوم افطرت وعليها القضاء الى آخر
الحديث حيث ان الظاهر ان قوله واذا طهرت آه من كلام الصدوق كما استظهره سلطاننا وكذا ما
في باب ابتداء الكعبة وكذا ما في باب ابتداء وفضلها وفضل الحرم من قوله في رواية ابي الصباح
الكناني عنه قال كل ظلم يظلم الرجل نفسه بمكة من سرقة او ظلم او اخذ شيء من الظلم فاني اراه الحادا
ولذلك كان يتقي الفقهاء ان يسكنوا بمكة حيث ان الظاهر ان قوله ولذلك من كلام الصدوق ونبهه
خلو الرواية في الكافي والتهذيب عنه مضافا الى شهادة لفظ الفقهاء وكذا ما في كتاب الحج في باب
القران بين الاسابيع حيث قال وقال زرارة ربما طفت مع ابي جعفر عليه السلم وهو ممسك بيدي
الطوافين والثلثة ثم ينصرف ويصلي الركعات ستا وكلما قرن الرجل بين طوافين فلا يصلي
لكل اسبوع ركعتين حيث ان قوله وكلما قرن آه من كلام الصدوق كما هو مقتضى صريح صاحب الوافي
في بعض تعليقاته على الوافي وكذا بعد قول ابي جعفر عليه السلم في الحديث المذكور في كتاب المعاش

في المكاسب والفوائد في القضاء ما اما سمعنا ان اصحاب الكهف كانوا صيارفة يعني صيارفة
الكلام حيث ان قوله يعني من كلام الصدوق كما صرح به العلامة المجلسي بخطه الشريف
في حاشية الفقيه تعليلا بخلو الكافي والتهذيب عن ذلك وكذا سلطاننا في حاشية الفقيه
تعليلا بما ذكره الا انه ذكر ان ذلك مذكور فيما رويناه في كتاب قصص الانبياء وكذا ما فيه
في كتاب الصيد والذبائح من قوله قال الصادق عم لا تاكل الجري ولا المارماهي ولا الزمير ولا
الطافي وهو الذي يطفو في الماء فيطفو على الماء فقال المولى التقي المجلسي بخطه
العالي الظاهر انه اشارة الى قوله وهو لعله من كلام المصنف وكذا الشيخ انه ما في كتاب التهذيب
في ذيل الحديث ما يشابه الحديث ويوجب الاشتباه بل هو كثير وقد سعيد رواه في التهذيب في باب
من يعيد عليه شعره وتعلقه عليه فضل الشاهد حيث انه بعد ان روى عن ابن ابي عمير عن
رواه قال قال ابو عبد الله عم اذا تعلقت باحدكم الشقة في الدار فليعموا على منزله
وليصل ركعتين وليؤم بالسلم الى جوره فان ذلك يصل اليه قال ويسلم على الائمة عليهم السلم
من بعيد كما يسلم عليهم من قريب غير انك لا يصح ان تقول اتيتك زائرا بل تقول موضع قولك
بغليتي زائرا اذا عجزت عن حضور مشهدك وجهت اليك سلامي لعلمي بانه يبلغك صلى الله عليك
حيث ان التذييل المذكور من الشيخ على الاظهر كما جرى عليه في البحار وتحفة الزائر وزاد المعاد
على ما حررناه الكلام فيه في الرسالة المعمولة في شرح زيارة عاشوراء لكن زعم المحدث الحر في الو
وكذا الكفعمي في بعض تعليقاته كتابا ان ذلك من اجزاء الحديث حيث انه ذكر كلا منهما العبا
المذكورة في التذييل تتمة الرواية وفي التهذيب في كتاب النكاح عن محمد بن ابي عمير عن غير واحد
من اصحابنا عن ابي عبد الله عم في رجل قبض صداق ابنته من زوجها ثم مات هل لها ان تطالب
زوجها فليس لها ان تطالبه ان لم يكن وكلته بقبضه ذلك ويرجع الزوج على ورثة ابيها بذلك
الا ان تكون حينئذ صبية في حجره فيجوز لابيها ان يقبض عنها ومتى طلقها قبل الدخول فلابيها
ان يعفو عن بعض الصداق ويأخذ بعضا وليس له ان يدع كله وذلك قول الله عز وجل
الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح يعني الاب وجدها قال المولى التقي المجلسي في حا
الظاهر ان قوله ومتى طلقها قبل الدخول من كلام الصدوق وان كان مضمون الرواية اياه

في كتاب الحج

ظن الشيخ انه متن الخبر ويحتمل ان يكون كلام الشيخ على نقل وفلذا ذكر في المنتقى انه كثيرا ما اتفق في التهذيب
او له كلام على اثر الحديث فكم قد نقل بسببه في احاديثها لبس منها وله يتبين الحال الا عن بالتدبر وربما
لنكت لا لقضيته فقص من الحديث شطره لظن كونه من غيره **الخامس والثلثون** انه ربما ارسل
الكليني من روى الشيخ عمن روى عنه الكليني لكون ذكر الطريق اليه فهل المدار على الارسال او المدار على
الطريق بناء على كون رجال الطرق وسائط الاسناد لا مشائخ الاجازة يمكن القول بالاول بملاحظة
ان الظاهر بل بلا اشكال ان الشيخ تبع في المقام لما رواه الكليني والطريق بالنسبة الى من روى عنه الشيخ
بلا واسطة انما هو من كتابه فصحة الطريق لا تكفي في صحة الرواية ومنه ما رواه في الكافي والتهذيب عند الكلام في
السعي بين الصفا والمروة عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام حيث ان رواية الكليني عن معوية
بن عمار من باب الارسال بل بلا اشكال لكن الشيخ لما ذكر طريقه الى معوية بن عمار فيدور الامر بين الارسال
فيكون الامر من باب متابعة الشيخ للكليني والاتصال بكون المحذوفين هنا وسائط الاسناد بناء على كون
المحذوفين في عموم الطرق وسائط الاسناد لكن لا يجدي العنوان المذكور فيما روى بالسند المذكور
اذ رواه الصدوق عن معوية بن عمار بطريق صحيح **السادس والثلثون** انه قد حكى في المنتقى انه قد
اتفق سقوط من الشيخ بالزيادة والنقيصة في بعض المواضع مثل ما رواه في بعض المواضع عن سعد بن
عبد الله عن ابي نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد مع ان سعدا انما يروي عن ابن ابي نجران بواسطة
احمد بن محمد بن عيسى وابن ابي نجران يروي عن حماد بغير واسطة فان نظائره له كثيرة اقول انه لم اظفر
في ترجمة سعد بن عبد الله ولا في ترجمة احمد بن محمد بن عيسى بذكر كون سعد بن عبد الله من رجال احمد بن
محمد بن عيسى وكذا لم اظفر في ترجمة عبد الرحمن بن ابي نجران ولا في ترجمة حماد بن عيسى ولا حماد بن عثمان
بذكر كون عبد الرحمن بن ابي نجران من رجال حماد بن عيسى او حماد بن عثمان لكن تكرر رواية سعد بن عبد الله
عن احمد بن محمد بن عيسى وكذا تكرر رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عن حماد بن عيسى وما ذكر بعضهم من سقوط احمد بن
محمد بن عيسى وزيادة الحسين بن سعيد في السند المذكور **السابع والثلثون** انه قد حكى السيد
السند النجفي في ترجمة الصدوق الاطباق على صحة اخبار الفقيه ودونه المقال وحكى ايضا ان صاحب
المعالم مع اعتباره تزكية العدلين في اعتبار الخبر يعمل بالخبر المذكور في الفقيه ودونه الاشكال الا
انه قد حكى السيد السند المشار اليه انه حكى عن صاحب المعالم وتلميذه الشيخ الجليل عبد اللطيف

ثم شرع بما اسند الكليني وعن ... الكليني فهل المدار على الارسال او
في انه قد يجتمع في الشيخ زيادة ونقيصة في بعض الاسانيد
فيما حكي من الاطباق على صحة اخبار الفقيه ... عن احمد بن محمد بن عيسى

جامع في رجاله انه سمع مشافهة يقول كل رجل يذكره في الصحيح عنده فهو شاهد اصل بعدالته لا ناقل
فمع كان المدار على شهادته مع بعثه بالعدالة وشهادة الصدوق بصحة اخبار الفقيه لكن بعد الكلام
في شهادة الصدوق لا جدوى فيها مع ضعف الوحدة بعد كون التوكيد من باب الشهادة وان كان
صاحب المعالم من باب الشاهد ايضا مع ان الصحة التي شهد الصدوق بها اسما هي الصحة بالمعنى المعروف
عن القدماء اعني الظن بالصدور او العلم بالصدور على ما حكيه اعني العلم بالصدور المولى التقي
المجلسي فلا جدوى في شهادة الصدوق لاثبات صحة اخبار الفقيه بالمعنى المصطلح عليه عند هؤلاء المتأخرين
المعتبر فيها الايمان والعدالة ومن هذا انه لا دلالة في صحيح الحديث في وصف الراوي على عدالة الراوي
بالمعنى الاخص خلافا للشهيد الثاني والفاضل الجزائري وكذا لا دلالة فيه في وصف الكتاب على
عدالة الراوي ورجال رواية احاديثها لكتاب بالمعنى الاخص خلافا للفاضل الاسترابادي وتفصيل
الكلام موكول الى الرسالة المعمولة في اصحاب الاجماع على انه ان كان معرفته بالعدالة بالعلم بعد
امكانه لا حاجة الى شهادته بنفيه في شيء من الموارد وان كان المعرفة مبنية على الظن فلا اعتبار
بها مضافا الى انه ذكر في المنتقى بعد ذكر بعض اخبار الفقيه انه وان لم يكن على احد الوصفين الظاهر
جودته ويقويها ايراده في كتاب من لا يحضره الفقيه حيث انه ذكر في صدره انه لا يورد الا ما يحكم بصحته
ويعتقد فيه انه حجة بينه وبين ربه وان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع
حيث ان مقتضاه عدم اعتبار الحديث المذكور في الفقيه والظاهر ان مقصوده باحد الوصفين
كون الحديث الصحيح بشهادة العدلين او كونه مما في حكم الصحيح والمدار فيه اعني ما في حكم الصحيح كما يستفاد
من اوائل المنتقى على شهادة العدل الواحد او العدلين بالعدالة مع كون شهادة احد العدلين
ماخوذة من شهادة الاخر كشهادة العلامة في الخلاصة مع شهادة النجاشي حيث ان دأب العلامة
متابعة النجاشي فالشاهد واحد في الفقيه مع كل الا القرائن التي يطلع عليها الممارس على الصحة
بل حكى المولى التقي المجلسي ان صاحب المعالم حكم بان اكثر الاصحاب من اهل الرجال ناقلون عن القدماء
ولذا لا يعتبر توثيقاتهم وبما سمعت ظهر ان صاحب المعالم لا يقتصر في العمل بالخبر الواحد على الصحيح
كما هو المعروف بل يعمل بما في حكم الصحيح كما صرح به ان درجته في الصحيح الا ان العمل بما في حكم الصحيح
مع خروج الامر عن الظن غير صحيح بناء على كون المدار في التزكية على الشهادة لكن مقتضى ما ذكره

من ان تحصيل العلم بعدالة كثير من الماضين برأي جماعة من المزكين امر ممكن بغير شك من جهة القرائن
الحالية والمقالية الا انها خفية المواقع متفرقة المواضع فلا يهتدي الى جهاتها ولا يقدر على
جمع اشتاتها الا من اعظم في الاصابة جهده وكثر في تتبع الآثار كده ولم يخرج عن حكم الاخلاد
بقصده فكان حصول العلم بعدالة كثير من الرواة ومساعدة القرائن لحصول العلم بالعدالة في قلة
الملاذ في حكم التعين على حصول العلم بالعدالة من جهة القرائن بل هو الظاهر وكذا الحال فيما حكم
عنه كلام من دعوى كونه شاهد الاصل في باب التعديل بكون الغرض العمل في صورة مساعدة القرينة
المفيدة للعلم وكذا العمل برواية الفقيه وكذا ما نقل عنه بجملة من الفقهاء بالرواية الدالة على العدالة
عند الانضمام الى تزكية العدل الواحد هذا والتلميذ المشار اليه تعرض له في الامل قال عبد اللطيف
بن علي بن احمد بن ابي جامع العاملي كان فاضلا محققا صالحا قرأ عند شيخنا البهائي وعند الشيخ
حسن بن الشهيد الثاني والسيد محمد بن علي بن ابي الحسن العاملي وغيرهم واجازوه وله مصنفات منها
كتاب الرجال وهو لطيف وكتاب جامع الاخبار في ايضاح الاستبصار والسيد محمد المذكور هو
صاحب المدارك **الثامن والثلاثون** انه ذكر المولى التقي المجلسي ان المظنون انه كان النسخة
التي كانت عند الشيخ من الكافي مغلوطة ولذا وقع اغلاط من الشيخ في النقل عن الكافي لان ما نقل
عن الكتب الاخر مثل الفقيه وغيره لم يقع فيه غلط او وقع نادرا بخلاف الكافي **التاسع والثلاثون**
انه قد يستخرج من الفاضل الاسترابادي طريق لاستخراج الطريق الصحيح وارتضاه المولى التقي المجلسي
بل يظهر منه انه تفطن به قبل الاطلاع على التفطن به من الفاضل المشار اليه وشرح الحال انه
قد لا يكون طريق الشيخ مثلا الى بعض صدور المذكورين ضعيفا لكن للشيخ طريق صحيح الى عموم روايات
البعض المذكور فيؤخذ بالطريق الصحيح المذكور في العمل بما رواه البعض المذكور بطريق ضعيف من باب ادخال
الخاص في العام او البعض المذكور الراوي من رجال الصحة على ما يقتضيه ذكر الطريق من بعض الى
ذلك البعض المذكور او نص على ذلك في الرجال وللشيخ طريق صحيح الى الراوي المشار اليه فيؤخذ بالطريق
الصحيح في العمل بما رواه بعض صدور المذكورين بطريق ضعيف فلا يكون طريق الشيخ الى بعض
صدور المذكورين ضعيفا لكن بعض من اجزاء الطريق يروي عن البعض المذكور برجال الصحة وهو
من رجال الصحة الا انه اما ان يكون آخر رجال الصحة او يكون من الاواسط وللشيخ طريق صحيح الى عمو

فيما ذكره المولى التقي المجلسي ... في ان ... من ...

روايات البعض الراوي المذكور فيؤخذ بالطريق الصحيح بانضمام البعض الراوي المذكور في العمل
بما رواه بعض صدور المذكورين بطريق ضعيف فلا يكون الحال على هذا المنوال لكن البعض الراوي
المشار اليه قد وقع في طريق غير الشيخ وللشيخ طريق صحيح الى عموم روايات البعض المشار اليه فيؤخذ
بالطريق الصحيح بانضمام الطريق الاول في العمل بما رواه بعض صدور المذكورين بطريق غير صحيح وكيف
كان فاستخراج الطريق الصحيح اما ان يكون مضافا الى ما ذكر في المشيخة من ماخذ واحد كما في الصور
من الصور المذكورة واما ان يكون من ماخذين كما في الشقين من تلك الصور وبالجملة فقد حكم
الفاضل الاسترابادي بضعف طريق الصدوق الى عبد الله بن زرارة لاشتماله على الحكم بن مسكين
لكنه اصلح الحال بما ذكره النجاشي من قوله اخبرنا عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن يحيى عن عبد الله
بن جعفر عن ابن ابي الخطاب ومحمد بن عبد الجبار واحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن اسمعيل بن بزيع
عن حماد بن عثمان عن عبيد الله بن زرارة وما ذكره الشيخ في الفهرست بقوله عبد الله بن جعفر اخبرنا
بروايته ابو عبد الله عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه عن ابيه ومحمد بن الحسن عنه وايضا اخبرنا
ابن ابي جيد عن ابن الوليد عنه قال ولا يخفى ما في هذا من صحة طريق الصدوق الى عبيد الله بن زرارة
قوله ابن الوليد عنه الضمير راجع الى عبد الله بن جعفر كما هو الحال في عنه سابقا على ذلك ولا
بل هب عليك انه لا يحصل طريق صحيح للصدوق بالصحة بالمعنى المصطلح عليه عند المتأخرين بطريق
النجاشي لخلو طريقه عن الصدوق ولا يحصل ايضا بالطريق الاول من طريق الفهرست لعدم انتهائها
الى عبيد الله بن زرارة لفرض انتهائه الى الحميري ولا يحصل ايضا بالطريق الثاني من طريق الفهرست
لخلوه عن الصدوق مع عدم انتهائه الى عبيد الله بن زرارة لفرض انتهائه الى الحميري ايضا فالطرق
المذكورة بجميع النقضين ولا يحصل ايضا بالجمع بين طريق النجاشي والطريق الثاني من طريق الفهرست
لخلوهما عن الصدوق فينحصر تحصيل الطريق الصحيح للصدوق في الجمع بين طريق النجاشي والطريق الاول
من طريقي الفهرست باخذ من دون الحميري او مع الحميري من طريق النجاشي واخذ من فوق الحميري او مع
الحميري من طريق الفهرست فالطريق الصحيح المستخرج في المقام من باب المجرى في الماخوذ من ماخذ متعدد
مضافا الى ما ذكر في المشيخة لكن نقول ان اخذ الصدر من طريق النجاشي واخذ الذيل من طريق الفهرست
انما ينفع لو ثبت صحة الصدر في طريق النجاشي والا فلا يثبت بشأنه الحميري عن ابن ابي الخطاب وهو

ثابت على وجه الصحة لعدم ثبوت حال العدة وبوجه آخر الطريق الصحيح فما هو للروايات الصادرة عن صدر المذكورين وصدر الروايات المقصودة بالعمل عن صدر المذكورين أعني عبد الله بن زرارة غير ثابت وبوجه ثالث لدخول الخاص في العام غير ثابت فلا يتم التصحيح بإدخال الخاص في العام إلا أن يقال إن تعدد أفراد العام يغني عن ثبوت كون الأفراد من رجال الصحة كما هو الحال في الاستفاضة بناء على حجية الظنون الخاصة لكنه يندفع بأن الكلام في استخراج الطريق الصحيح بالصحة بالمعنى المصطلح عليه في لسان المتأخرين لا استخراج مطلق الطريق المعتبر ولا يتأتى بما ذكر استخراج الطريق الصحيح بالصحة بالمعنى المصطلح عليه المشار إليه وأيضاً طريق الصدوق في الفقيه إلى زيد الشحام ضعيف بأبي جميلة لكن روى النجاشي كتابه بالإسناد إلى صفوان عنه وذكر الشيخ في الفهرست في ترجمة صفوان أن جميع رواياته أخبرنا بها جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن محمد بن الحسن الصفار وسعد ومحمد بن يحيى وأحمد بن إدريس عن محمد بن الحسين عن يعقوب بن يزيد عن صفوان وربما يستخرج طريق صحيح للصدوق إلى زيد الشحام لصحة طريق الصدوق في طريق الفهرست إلى صفوان الراوي عن الشحام بحكم طريق النجاشي إلى الشحام لكن يختلف الحال هنا مع ما تقدم بأن العموم فيما تقدم أعني عموم روايات الحميري واقع في جانب الذيل لكن هنا قد وقع عمومان في جانب الصدر عموم روايات صفوان وعموم روايات الشحام إذ كتابه بمنزلة رواياته وأيضاً طريق الصدوق في الفقيه إلى الفضل بن شاذان في العلل التي رواها عن الرضا عليه السلام ضعيف لكن الشيخ في الفهرست ذكر طريقاً صحيحاً إلى روايات الفضل وكتبه بتوسط الصدوق فليستخرج منه طريق صحيح للصدوق إلى الفضل وأيضاً طريق الشيخ إلى ابن أبي عمير ضعيف بجعفر بن محمد العلوي بناء على ضعف جعفر المشار إليه لكن قال في الفهرست في ترجمة ابن أبي عمير أخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه ومحمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله والحميري عن إبراهيم بن هاشم عن محمد بن أبي عمير وأخبرنا ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن يعقوب بن يزيد ومحمد بن الحسين وأيوب بن نوح وإبراهيم بن هاشم ومحمد بن عيسى بن عبيد عن محمد بن أبي عمير وأخبرنا بالنوادر خاصة جماعة عن أبي المفضل عن حميد عن عبيد الله بن أحمد بن نهيك عن ابن أبي عمير وأخبرنا بها جماعة عن أبي المفضل وربما يستخرج من الفهرست طريق صحيح للشيخ إلى ابن أبي عمير لصحة بعض طرق الفهرست وربما يورد بعدم ثبوت اطراد الطرق المذكورة في كل من روايات ابن أبي عمير لاحتمال

التوزيع

التوزيع فلا يثبت استناد الروايات المقصودة بالعمل إلى الطريق الصحيح ويضعف بأن الظاهر اطراد الطرق في الروايات وأيضاً طريق الشيخ إلى حريز غير مذكور في المشيخة لكن قال في الفهرست في ترجمة حريز أخبرنا بجميع كتبه وبجميع رواياته وذكر طرقاً منها عدة من أصحابنا عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر ومحمد بن يحيى وأحمد بن إدريس كلهم عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد وعلي بن حديد وعبد الرحمن بن أبي نجران عن حماد بن عيسى عن حريز وربما يستخرج منه طريق صحيح للشيخ إلى حريز وربما يورد بالفرق بين أن يقال بجميع كتبه ورواياته وأن يقال بجميع كتبه وبرواياته فإن الأول يدل على العموم بالنسبة إلى الروايات دون الثاني فلا يثبت استناد الروايات المقصودة بالعمل على الطريق الصحيح وبعدم ثبوت اطراد الطرق في عموم روايات حريز لاحتمال التوزيع فلا يثبت المقصود ويندفع الأول بأن الجمع المضاف يفيد العموم على المشهور وقد حررنا الحال في الأصول ولا فرق في ذلك بين العبارتين إلا في صراحة العبارة الأولى في العموم وظهور العبارة الثانية في العموم وليس تخصيص الجميع في العبارة الثانية في الكتب إلا من باب التفنن في العبارة ويندفع الأخير بما سمعت من ظهور الاطراد وأيضاً طريق الشيخ إلى أحمد بن إدريس غير مذكور في المشيخة لكن قال في الفهرست له كتاب النوادر كبير كثير الفوائد وذكر طريقاً صحيحاً إلى النوادر ورواياته والظاهر أن المقصود بالنوادر هو الجميع كما هو المعهود في درة الغواص من أوهام الخواص ونظيره ما ذكره الشهيد في جمع اللمعة من أنه يجوز أن يتوكل السفيه لغيره في سائر العقود قال الشارح الشهيد أي جميعها وإن كان قد ضعف إطلاقه عليه بعض أهل العربية حتى عابه في درة الغواص من أوهام الخواص وجعله مختصاً بالباقي أخذاً له من السؤر وهو البقية وعليه جاء قول النبي صلى الله عليه وآله لابن غيلان لما أسلم على عشرة نسوة أمسك عليك أربعاً وفارق سائرهن لكن قد أجازه بعضهم فقوله لابن غيلان آه هو المعروف في الألسن نقله العضدي في بحث الظاهر والمأول عن شرح المختصر وكذا نقله الفاضل التفتازاني عن الإحكام لكن العضدي جعل الصحيح هو غيلان ولعله على الفاضل التفتازاني بناءً على عدم الاستيعاب في غيره من الكتب المعتبرة من أنه ليس في أسامي الصحابة ابن غيلان وإنما هو غيلان بن شرحبيل الثقفي أسلم يوم الطائف وعنده عشر نسوة وحكى الفاضل التفتازاني عن التحرير في عموم البرهان ابن غيلان مع أنه جرى في كتاب أعماله على غيلان ونظير

ذلك ايضاً عبارات اخرى حررناها في الرسالة المعمولة في باب النجاشي وربما يستخرج من ذلك
طريق صحيح للشيخ الى احمد بن ادريس وايضاً طريق الشيخ الى محمد بن مسعود العياشي غير مذكور في
المشيخة لكن ذكر في الفهرست في ترجمة العياشي طريقاً صحيحاً الى جميع مروياته وربما يستخرج منه
طريق صحيح للشيخ الى العياشي وايضاً طريق الشيخ الى صفوان غير مذكور في المشيخة لكن ذكر في الفهرست
في ترجمة صفوان طريقاً صحيحاً الى جميع رواياته وربما يستخرج منه طريق صحيح للشيخ الى صفوان و
يظهر الكلام في استخراج الطريق الصحيح غير طريق الصدوق الى عبيد الله بن زرارة مما ذكرنا
لكن العام المقصود بادخال الخاص فيه قد يكون محلاً كما في روايات الصدوق عن عبيد الله بن زرارة
حيث ان العام المقصود بادخال الخاص فيه هو عموم روايات الحميري وقد يكون متعدداً كما في
الصدوق عن زيد الشحام كما يظهر مما مر وكلما تعدد العموم يتزايد الاشكال في دخول الخاص في العام
وربما يقال ان ذكر الروايات الضعيفة في التهذيب مثلاً يوجب الظن بالصدور فينا في الظن بدخول
الخاص في العام ويندفع بانه ان كان الظن بالصدور معتبراً فلا حاجة الى الظن بدخول الخاص في
العام والا فلا جدوى في الظن بالدخول الا ان يقال ان تحصيل الظن بالدخول يوجب تحصيل الظن
المعتبر لاعتبار الظن اللفظي لكنه يندفع بانه لا عبرة بالظن اللفظي مع عدم اعتبار الظن بالصدور
او يقال ان تحصيل الظن بالدخول من باب تحصيل وصف الصحة لكنه يندفع بانه لو لم يكن الظن بالصدور
معتبراً فلا عبرة بالظن بالدخول كما سمعت فلا مجال لتحصيل وصف الصحة ثم ان الفرق بين الاستخراج
المذكور وما تقدم من كفاية وجود الطريق الصحيح في الفهرست انه لو كان الطريق المذكور في التهذيب
مثلاً ضعيفاً اتحاد عرض الطريقين اعني الطريق الصحيح والطريق الضعيف فيما تقدم لفرض كون
كل من الطريقين من الشيخ الى الصدر المذكورين بخلاف ما ذكرنا هنا فان عرض الطريق الصحيح اوسع من عرض
الطريق الضعيف لفرض كون المدار فيه على العموم وكون الكلام في دخول الخاص في العام فيما انه يطرد
الاستخراج المذكور لو كان بعض المذكورين ضعيفاً لكن كان الى عموم رواياته من فوق ذلك البعض
طريق صحيح بالانفراد او بالتخريج وكذا يطرد لو كان بعض رجال سند الكليني ضعيفاً لكن كان الى عموم
رواياته من فوق ذلك البعض طريق صحيح بالانفراد او بالتخريج **الاربعون** انه ذكر الصدوق
في مشيخة الفقيه ان ما كان فيه عن اسماعيل بن الفضل فهو مروي عن جعفر بن محمد بن مسرور عن الحسين

بن محمد

بن محمد بن عامر عن عمه عبد الله بن عامر عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن محمد عن الفضل
بن اسماعيل عن ابيه اسماعيل بن الفضل الهاشمي ثم ذكر ان ما كان فيه عن اسماعيل بن الفضل
من ذكر الحقوق عن علي بن الحسين سيد العابدين عليه السلام فهو مروي عن علي بن احمد بن موسى
قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسماعيل بن
الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي
طالب (ع) والفرق بين الطريقين ان المرجع الى التخصيص بان الطريق الثاني مخصوص بما رواه اسماعيل
بن الفضل من ذكر الحقوق والطريق الاول يعم سائر روايات اسماعيل مع ان ما رواه اسماعيل من
ذكر الحقوق ليس عن كتابه بل عن ثابت بن دينار وسائر الروايات من كتابه **الحادي والاربعون**
ان الصدوق في مشيخة الفقيه ذكر طريقه الى ابراهيم بن ابي محمود لكنه ضعيف الا ان النجاشي ذكر
طريقاً اليه والطريق اليه معتبر ومشتمل على الصدوق عن ابيه وذكر في الفهرست ان له مسائل وذكر
فيه طريقاً الى المسائل فالظاهر ان ما في الفقيه من المسائل التي سألها عن المسائل ابراهيم بن ابي محمود فطريق الصدوق
اليه صحيح لكن بتوسط طريق الشيخ في الفهرست لو لم يكن من تلك المسائل فالطريق اليه صحيح لكن بتوسط
طريق الشيخ من جهة النجاشي **الثاني والاربعون** ان الصدوق في مشيخة الفقيه ذكر طريقه
الى ادريس بن زيد وعلي بن ادريس ثم ذكر طريقه الى ادريس بن زيد والفرق بين الطريقين ان المدار في
الاخير على الطريق الى ما رواه ادريس منفرداً والمدار في الاول على ما رواه ادريس مع علي بن ادريس
مجتمعاً وهذا يؤيد ما ذكرناه سابقاً من ان الطريق الى ما رواه الجماعة لا يكفي في الطريق الى ما رواه آحاد
الجماعة اذ لو كان طريق الجماعة كافياً في طريق الآحاد لما ساغ ذكر الطريق الى ادريس بن زيد بعد
ذكر الطريق الى ادريس بن زيد وعلي بن ادريس الا ان يقال ان ذكر الطريقين في المقام لعله من جهة عدم
كفاية الطريق الى المنفرد عن الطريق الى المجتمع فلا يثبت عدم كفاية الطريق الى المجتمع عن الطريق الى
المنفرد فلا يثبت كفاية الطريق الى الجماعة عن الطريق الى آحاد الجماعة **الثالث والاربعون**
ان الصدوق في مشيخة الفقيه ذكر طريقه الى جميل بن دراج ومحمد بن حمران ثم ذكر طريقه الى محمد بن حمران
اقول ان محمد بن حمران مشترك بين ثلثة رجال الصحيح عند البزاز المصرح بالتوثيق في كلام النجاشي و
العلامة في الخلاصة وابن اعين مولى بني شيبان وهو مذكور بان له كتاباً من عمر عن [illegible] في الكافي ولا

فاج وموليه ... وهو غير مذكور بمدح ولو بالكتاب ولا قدح لكن قال الصدوق في باب التيمم
وروى محمد بن حمران النهدي وجميل بن دراج والنهدي ثقة فالحديث في مورد الاجتماع صحيح
ولو كان نحو خبر جميل غير صحيح اما اذا وقع محمد بن حمران منفردا عن جميل كما وقع في موضعين على ما
ذكره العلامة المجلسي بخطه الشريف في حاشية مشيخة الفقيه بل في ثلاثة او اربعة مواضع كما هو
مقتضى ما ضبطه العلامة المولى التقي المجلسي حيث عد ممن روى عنه في الفقيه ثلث او اربع روايات فا
لحديث ضعيف لعدم ثبوت ظهور محمد بن حمران في النهدي كما جرى المولى التقي المجلسي على الظهور المذكور
وبما سمعت يظهر ضعف القول بالاشتراك بين غير واحد ثقة ومهمل وربما حكي عن المعتبر والمدارك
تصحيح خبر محمد بن حمران وهو المحكي عن الشيخ مع كون الراوي عنه ابن ابي عمير وهو يروي عن ابن اعين
والظاهر انه من جهة دعوى الظهور في النهدي هذا ويظهر الفرق بين الطريقين بما مر وربما ذكر
السيد السند المحقق في المصابيح عند الكلام فيما رواه في الفقيه عن جميل عن زرارة قال سألت ابا
جعفر عليه السلم عن الفضيخ فقال ... آه ان الطريق الى جميل ومحمد بن حمران اعم
من صورة الاجتماع والافتراق ولذا اتفقت الكلمة على عد الطريق الى جميل صحيحا والا لكان الطريق
الى جميل مجهولا وهذا الكلام

الرابع والاربعون

انه قال الصدوق في مشيخة الفقيه
وما كان فيه عن العباس بن عامر القصباني فقد رويته عن ابي رحمه الله عن علي بن الحسين بن علي الكوفي
عن ابيه عن العباس بن عامر القصباني قال العلامة المجلسي بخطه الشريف فيما علقه روى الشيخ
في الفهرست طريقا صحيحا من الصدوق الى العباس بن عامر ومقصوده من الطريق الصحيح هو ما ذكره
الشيخ في الفهرست في قوله له كتاب اخبرنا ابو عبد الله عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه عن عبد
الله بن جعفر الحميري عن الحسن بن علي الكوفي

الخامس والاربعون

انه ذكر الصدوق
في مشيخة الفقيه ان ما رواه عن هاشم الحناط فقد رواه عن محمد بن الحسن رضي الله عنه عن محمد بن
الحسن الصفار عن ابراهيم بن هاشم واحمد بن اسحق بن سعد عن هاشم الحناط والظاهر انه سقط في
الطريق الراوي عن هاشم لنقل النجاشي ان ابن ابي عمير روى عن هاشم الحناط الا انه يحتمل ان يكون
من يروي عنه ابن ابي عمير هو هاشم الحناط المعروف

السادس والاربعون

انه ذكر
الصدوق في مشيخة الفقيه طريقه الى محمد بن الفيض التيمي ثم ذكر طريقه الى محمد بن الفيض واحتمل

في محمد بن حمران والفرق بين طريق الصدوق الى محمد بن حمران وغيره

في طريق الصدوق الى العباس بن عامر القصباني

في طريق الصدوق الى هاشم الحناط

في طريق الصدوق الى محمد بن الفيض

المولى التقي المجلسي ان يكون محمد بن الفيض هو محمد بن الفيض التيمي لكن ذكر الطريق مرتين وان كون
محمد بن الفيض هو محمد بن الفيض بن المختار الكوفي الجعفي اولى لان محمد بن الفيض يطلق ايضا على محمد بن منصور
بن ... لكنه من اصحاب الرضا عليه السلم كما ذكر في ترجمته ولا مجال له حينئذ في المقام ثم انه روى
في الفقيه في باب الاوقات التي يكره فيها الجماع عن محمد بن الفيض على ما في بعض النسخ وعن بعض النسخ العيص
مكان الفيض وقد ذكر سلطاننا في الحاشية ان المذكور في المشيخة وكتب الرجال محمد بن الفيض واما محمد
بن العيص فهو غير مذكور في المشيخة ولا في الرجال انتهى والظاهر ان العيص غلط

السابع والاربعون

انه ذكر الصدوق في مشيخة الفقيه الى يحيى بن ابي العلا قال النجاشي يحيى بن ابي العلا البجلي الرازي
ابو جعفر ثقة اصله كوفي له كتاب يرويه جماعة منهم زكريا بن ادم وقال الشيخ في الرجال يحيى بن العلا بن
خالد الكوفي يقال له الرازي وقال في الفهرست يحيى بن ابي العلا له كتاب يروي عنه القاسم بن اسمعيل
وقال النجاشي في ترجمة ابن يحيى المشار اليه جعفر بن يحيى بن العلا ابو محمد الرازي ثقة وابوه ايضا ثقة
ابوه عن الصادق عليه السلم وكان ابوه يحيى بن العلا قاضيا بالري وكتابه يختلط بكتاب ابيه لانه يروي
كتاب ابيه عنه وربما نسب اليه وقال العلامة في الخلاصة في ترجمة المشار اليه جعفر بن يحيى
بن العلا ابو محمد الرازي ثقة وابوه ايضا روى عن ابي عبد الله عليه السلم وهو اخلط بيانا عن ابيه ادخل
فينا وكان ابوه يحيى بن ابي العلا قاضيا بالري والظاهر ان اكثر نسخ الخلاصة منطبق عليه وربما قيل انه
سقط ابوه ثانيا في كلام النجاشي من نسخة العلامة وهو مبني على ما جرى عليه اكثر القدماء والاقرب تميز
الناسخ روى ابوه عن ابي عبد الله عليه السلم مع انه يمكن ان يكون ... الضمير المرفوع في روى
راجعا الى ابيه لكن نقول انه خلاف الظاهر حيث ان الظاهر رجوع كل ما يذكر في الترجمة من الضمير
عنه الى المذكور بالاصالة الا ان يعتني صاحب العنوان بالمذكور بالتبع الا انه يمتنع رجوعه الى المذكور بالاصالة
ومن هذا ان الظاهر رجوع التوثيق فيما لو تردد بين الرجوع الى المذكور بالاصالة والرجوع الى المذكور
بالتبع الى المقصود بالاصالة لكن قد يقوم القرينة شاهدة على الرجوع الى المذكور بالتبع وقد حررنا ذلك
في الرسالة المعمولة في ثقة الا ان يقال انه تم ذكر التوثيق في الترجمة للمذكور بالتبع والترجمة خالية
عن التعرض لصاحب الترجمة من حيث الوثاقة وعدمها من باب الاخلال بالتعرض لحال او اخلال لحال
بالجهل والاهمال وعلى اي حال يتطرق الوهن في دعوى الظهور المذكور وقال النجاشي الحسين بن القاسم

في طريق الصدوق الى يحيى بن ابي العلا

بن محمد بن ايوب بن شمعون ابو عبد الله الكاتب وكان ابوه القاسم من جلة اصحابنا بل كلمات ارباب الرجال لم يراع فيها كثيرا ما كان ينبغي من رعايته فلا ينبغي التحري في الاجتهاد في خصوص الموارد كما جرينا عليه في الرسالة المشار اليها وبالجملة فقد ظهر بما ذكر اختلاف الكلمات في والد يحيى حيث انها بين ابي العلاء كما في كلام النجاشي في ترجمة يحيى والشيخ في الفهرست والعلاء كما في كلام النجاشي في ترجمة ابن يحيى والشيخ في الرجال والعلامة في الخلاصة واحتمال اختلاف والد يحيى بتعدد يحيى

الثامن والاربعون انه قال الصدوق في مشيخة الفقيه وما كان فيه عن عيسى بن عبد الله الهاشمي فقد رويته عن محمد بن موسى المتوكل عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين بن ابي خالد عن محمد بن ابي عبد الله عن عيسى بن عبد الله بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب اقول قال النجاشي والشيخ في الفهرست والرجال عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن ابي طالب وكلام الصدوق مخالف لكلام الكليني والشيخ في والد عبد الله للاختلاف بين محمد وعلي وكذا في تخلل علي بن الحسين بين عمر وعلي بن ابي طالب في كلام الصدوق وعدم التخلل في كلام الشيخ

التاسع والاربعون انه ذكر الصدوق في مشيخة الفقيه ان ما كان فيه من وصية امير المؤمنين عليه السلام لابنه محمد بن الحنفية فهو مروي عن ابيه رضي الله عنه عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن حماد بن عيسى عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام وقد حكى المولى التقي المجلسي بخط العلامة في الحاشية ان مراسيل حماد في حكم المسانيد كما ذكره جماعة منهم الشهيد لاجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه لكن لم اظفر بدعوى ان مراسيل حماد في حكم المسانيد مع قطع النظر عن نقل اجماع العصابة من الكشي

الخمسون انه ذكر الصدوق في مشيخة الفقيه طريقه الى ابي عبد الله الفراء والظاهر بل بلا اشكال انه سليم الفراء حيث انه اعني سليم الفراء ذكر النجاشي انه ذكره اصحابنا في الرجال وله كتاب يرويه جماعة منهم ابن ابي عمير وقال في الفهرست ابو عبد الله الفراء له كتاب روى عنه ابن ابي عمير والظاهر بل بلا اشكال اتحاد سليم الفراء المذكور في كلام النجاشي والمصرح في كلامه برواية ابن ابي عمير عنه مع ابي عبد الله المذكور في الفهرست برواية ابن ابي عمير عنه ثم ان في بعض اسانيد التهذيب في باب ضروب النكاح رواية سليم الفراء عن حريز وفي بعض الاسانيد قريبا من ذلك رواية سليمان عن حريز ولقد ظهر غلط بدل ابن في الاستبصار في بعض الاسانيد في باب حكم ولد الجارية المحللة رواية سليم الفراء

في طريق الصدوق الى عيسى بن عبد الله الهاشمي

في طريق الصدوق الى ابي عبد الله الفراء

عن حريز وفي بعض الاسانيد قريبا من ذلك رواية سليمان الفراء ابن حريز والظاهر ان لفظ ابن غلط من الشيخ او الناسخ بدل عن وفي الكافي في بعض نسخ الاصول سليمان الفراء ولعل سليمان غلط عن سليم

الحادي والخمسون انه ذكر الصدوق في مشيخة الفقيه طريقه الى محمد بن منصور اقول ان محمد بن منصور قد جاد العشرة بل قد حكى بعض انه لم يذكر في الرجال محمد بن منصور الصيقل مع وجوده في كتاب الرجال لكن لعل المعروف هو محمد بن منصور بن يونس بزرج بضم الباء الموحدة وضم الزاي وقد ذكر النجاشي والشيخ في الرجال والفهرست له كتابا وقد ذكر المولى التقي المجلسي ان الظاهر انه ليس لغيره كتاب ومنه انه ذكر النجاشي في ترجمة منصور بن عبد الله وكذا الشيخ في الفهرست ان له كتابا وقال النجاشي في ترجمة منصور بن العباس ان له كتاب نوادر كبير رويناه بسند الى كونه المقصود بمحمد بن منصور هو محمد بن منصور بن يونس بزرج ان الصدوق ذكر طريقه ايضا الى منصور بن يونس بل في بعض النسخ التوصيف ببزرج في ذيل الطريق حيث قال وما رويته عن منصور بن يونس فقد رويته عن ابيه رضي الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن حديد ومحمد بن اسمعيل جميعا عن منصور بن يونس بزرج

الثاني والخمسون ان الصدوق في مشيخة الفقيه ذكر طريقه الى ابي بصير والطريق ينتهي الى علي بن ابي حمزة وهو البطائني فالظاهر ان المقصود بابي بصير هو يحيى الاسدي بل هو المتعين لان رواية علي بن ابي حمزة عن ابي بصير قرينة على كونه هو الاسدي لكونه قائدا له بناء على المكفوف في الاسدي كما عن المشهور خلافا لما عن السيد الداماد والمجلسيين من كون المرادي مكفوفا ايضا وهو ظاهر الكشي لذكره روايتين تدلان على ان ابا بصير كان مكفوفا في ترجمة ليث المرادي الا انه لا دليل على كون المراد بابي بصير المذكور في الروايتين هو المرادي فلهذا وقد حكى العلامة المجلسي بخطه الشريف ان الصدوق قد اكثر في الرواية عن ابي بصير ليث المرادي ولم يذكر الطريق اليه واعتذر عن الاخلال بذكر الطريق الى المرادي بانه لما كان الغالب رواية ابن مسكان عن ليث لم يذكر طريقه اليه فاكتفى به عن ذكر طريقه الى ابن مسكان واحتمل ان يكون سهوا والغرض من الاعتذار ان مقتضى الرواية عن المرادي وان كان ذكر الطريق اليه الا ان الغالب كون الراوي عن المرادي هو ابن مسكان فاكتفى بذكر الطريق الى ابن مسكان عن ذكر الطريق الى المرادي والمرجع

في طريق الصدوق الى محمد بن منصور

في طريق الصدوق الى ابي بصير

في ان ابا بصير المكفوف يحيى بن القاسم الاسدي

في ان الصدوق روى عن ابي بصير المرادي ولم يذكر الطريق اليه

الى الاعتذار ببرودة الرواية عن المقاصد المرادي غير مسبوق بابن مسكان بل لا يضر من وارد بسبق
ابن مسكان على المرادي لاجمال الذكر الطريق الى المرادي حتى يأتي الاعتذار عن الاخلال بذكر الطريق
الى المرادي بسبق ابن مسكان والظاهر ان الغرض من السهو المحتمل هو السهو في الاخلال بذكر الطريق
الى ابي بصير واستجيد بان يقول فاكتفى عن ذكر طريقه الى ابن مسكان بغير سهو وكان الصواب ان يعكس
بان يقول فاكتفى عنه بذكر طريقه الى ابن مسكان ومع هذا فلا ضبط المولى التقي المجلسي كما تعلم من
لم يذكر الصدوق الطريق اليه وقرب من مأة وعشرين فالحاجة الى الاعتذار بحديث غلبة سبق
ابن مسكان او فاحتمال السهو ثم ان في الفقيه في باب من وصى الى اثنين لكنه روى ابن مسكان
عن ابي بصير
عمن سأله وبنحو في الكافي والتهذيب بالاسناد عن ابي سعيد وجعل الصواب بعض الاصحاب وفيه
نظر حيث ان تعدد الاسناد الى ابي سعيد لا يوجب جهالته لكن رواية ابن مسكان عن ابي بصير المرادي
ولا يستبعد على كثرة ذلك توهم المصير الى ذلك بل يأتي رجحان يسند الفقيه ثم انه روى في الفقيه
عن ابي بصير بتوسط قاسم بن حميد كما في باب كراء العنق ووهيب بن حفص كما في باب التدبير وفي باب
ما يجب من الحد في القصاص روى علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن ابي بصير يحيى بن ابي القاسم الاسدي
عن ابي جعفر عليه السلام قوله عن ابي بصير يحيى بن ابي القاسم يأتي الكلام في باب يحيى وابي بصير في
ان يحيى بن ابي القاسم يحيى بن القاسم متحد او متعدد وعلى تقدير الاتحاد فالمتحد هو يحيى بن ابي القاسم
او يحيى بن القاسم وعلى تقدير التعدد فهل كل من المتعدد يكنى بابي بصير او لا وقد حررنا الكلام في
محله **الثالث والخمسون** ان الصدوق في مشيخة الفقيه قد ذكر طريقه الى سليمان بن
جعفر الجعفري ثم ذكر طريقه الى سليمان بن جعفر المروزي اقول مقتضاه تعدد العنوان بتعدد
باختلاف النسبة والتعدد اقوى من الظهور في كلمات ارباب الرجال اذ الظاهر انه لم يثبت في ذكر
الشيخ من الصدوق او الشيخ مع كثرة الاشتباهات للشيخ الاشتباه في تعدد العنوان مع اتحاد المعنون
وان اتفق من الشيخ في الرجال كثيرا كما يرشد اليه ما ذكره السيد السند التفرشي في ترجمة القاسم بن محمد
من ان الشيخ في الرجال قد ذكر كثيرا من الرجال تارة في باب من يروي واخرى في باب من لم يرو وعد
جماعة وذكر ذلك المقال في ترجمة معوية بن حكيم والحسين بن اشكيب وريان بن الصلت وذكر في ترجمة
عبد الحميد بن سعد ان ذكر المعنون مختلفين في كلام الشيخ في الرجال كثير مع علم التعدد بقينا كما

يظهر من ان في تتبع لكن تكرار الطريق الى عنوان واحد كثير في مشيخة الشيخ كما يظهر مما يأتي الا ان تكرر
الطريق مع اتحاد العنوان قليل في مشيخة الصدوق وظهور تعدد العنوان في مشيخة الصدوق
في تعدد المعنون بحاله في المقام وربما وقع في طائفة من الاسانيد سليمان بن جعفر المروزي كما في
باب ما يفسد الصيام للصوم وباب اخراج قيمة زكوة الفطرة وباب حكم من اصبح جنبا في شهر رمضان وربما
يرشد اليه ما ذكره الصدوق في باب نوادر الوصية من قوله سليمان بن جعفر والحسن الجعفري ان
ان المقصود بسليمان بن جعفر عن الجعفري هو سليمان بن جعفر المروزي لكن احتمال اتحاد سليمان
بن جعفر الجعفري وسليمان بن جعفر المروزي يسقط بما سمعت من ظهور تعدد العنوان في مشيخة
الصدوق في تعدد المعنون مع انه قد حكم السيد الداماد في بعض تعليقات الاستبصار بان سليمان
بن جعفر المروزي يكون جعفر مصحف حفص وان سليمان بن جعفر المروزي متكلم جليل معروف بعلم
توثيقه من المحقق في نكت النهاية ومختصات الامامية منسلة الى دولتابنه ولسند شيخنا الشهيد
الى ان ابنه طوا [illegible] الثاني لعمره وهو يروي عن الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام وربما
حكي عن بعض ظهور حسن عقيدة سليمان بن جعفر المروزي من العيون وحكي عن بعض ان الصدوق
يعتقد ثانيه لكن منشأ الدعويين ان الصدوق عقد بابا في العيون في ذكر مجلس الرضا عليه السلام
مع سليمان المروزي وقال باب في ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي متكلم خراسان
عند المأمون في التوحيد ولا دلالة فيه اصلا كون المروزي هو ابن جعفر لاحتمال كونه هو ابن
حفص ولا على شيء من الدعويين نعم مقتضاه مهارة سليمان في الكلم وكونه معروفا في الخراسان
بالمهارة في الكلم واختصاص المتكلم في خراسان به او كونه اعلى شأنا من غيره ولو بواسطة الاشتهار
ويظهر ذلك مما رواه الصدوق من ان النوفلي قال قدم سليمان المروزي متكلم خراسان على المأمون
فاكرمه ووصله ثم قال ان ابن عمي علي بن موسى عليه السلام قدم علي من الحجاز وهو يحب الكلام واصحابه
فلا عليك ان تصير الينا يوم التروية لمناظرته الى ان قال المأمون انما وجهت اليك لمعرفتي بقوتك
ومع ذلك يبعد كون سليمان المذكور عن مولانا الكاظم والرضا عليه السلام ودونما حكاه بان سليمان
بن جعفر المروزي من مولانا الكاظم والرضا عليه السلام **الرابع والخمسون**
ان الصدوق في مشيخة الفقيه قد ذكر طريقه الى احمد بن ابي عبد الله البرقي ثم ذكر طريقه اليه

ثانيهما الطريق المذكور اولا حيث انه قد ذكر ان ما كان فيه عن احمد بن ابي عبد الله البرقي فهو مروي
عن ابيه ومحمد بن موسى المتوكل رضي الله عنهما عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله
البرقي ثم ذكر ان ما كان فيه عن احمد بن ابي عبد الله البرقي فهو مروي عن ابيه ومحمد بن الحسن رضي الله
عنهما عن سعد بن عبد الله عن احمد بن ابي عبد الله البرقي ومروي عن ابيه ومحمد بن موسى المتوكل
رضي الله عنهما عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي ولا اخفاء في ان الطريق
الثاني من الطريقين الاخيرين هو الطريق الاول المتقدم فالامر كما ترى بل تكرار العنوان ولو مع اختلاف
الطريق غير مناسب كما يأتي مع مزيد كلام

الخامس والخمسون

انه قال الصدوق في مشيخة الفقيه
وما كان فيه عن الحسن بن علي الكوفي فقد رويته عن ابي رضي الله عنه عن علي بن الحسن الكوفي عن
ابيه ورويته عن جعفر بن علي بن الحسن الكوفي وقد حكى المولى التقي المجلسي انه اشتبه المقصود بالحسن
بن علي على جماعة وجرى على ان المقصود هو الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة بلا ريب كما يظهر بالتتبع
ويرشد اليه ما ذكره الصدوق في المشيخة في قوله وما كان فيه عن عبد الله بن المغيرة فقد
رويته عن جعفر بن علي الكوفي رضي الله عنه عن جده عبد الله بن المغيرة الكوفي ورويته عن
ابي رضي الله عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة هذا ومقتضى ما ذكر من الطريق
الى الحسن بن علي وعبد الله بن المغيرة ان الحسن بن علي الراوي هو علي المعبر عنه في الطريق الاول الى
الحسن بن علي بعلي بن الحسن وهو غير مذكور في الرجال ولعل المذكور ابن هو جعفر المعبر عنه في
الطريق الثاني الى الحسن بن علي والطريق الاول الى عبد الله بن مغيرة بجعفر بن علي ثم ان الحسن بن علي
المذكور وثقه الصدوق في بحث لباس المصلي من الفقيه وكذا النجاشي والعلامة في الخلاصة ثم انه
روى في الاستبصار في باب القي من ابواب ما ينقض الوضوء بسنده عن علي بن محبوب عن علي بن الحسن
بن علي الكوفي عن الحسن بن علي بن فضال وربما قيل انه مبني على الاشتباه اذ ليس في الرجال علي
بن الحسن الكوفي غير علي بن الحسن بن فضال وقد صرح النجاشي بانه لم يرو عن ابيه شيئا وفيه انه
يمكن ان يكون المقصود بعلي بن الحسن هو علي بن الحسن المتقدم ذكره وما ذكره من ان النجاشي صرح
بان علي بن الحسن بن فضال لم يرو عن ابيه شيئا معروف من النجاشي الا انه يخدشه ان النجاشي وان
صرح بذلك لكنه قال بعد ذلك وذكر احمد بن الحسن انه رأى نسخة اخرجها ابو جعفر بن بابويه و

في طريق الصدوق الى الحسن بن علي الكوفي

قال العلامة

وقال حدثنا محمد بن ابراهيم بن اسحق الطالقاني قال حدثنا احمد بن محمد بن سعيد قال حدثنا علي بن الحسن
بن فضال عن ابيه عن الرضا عليه السلام فلا يعرف الكوفيون هذه النسخة ولا رويت من غير هذا الطريق
بقي انه روى في الاستبصار في باب التسمية على حال الوضوء بسنده عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن
بن علي عن عبد الله بن المغيرة وقيل ان الحسن بن علي هو الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة وقيل انه
الحسن بن علي بن فضال لرواية احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن عبد الله بن المغيرة
فلا مانع عن حمل الاطلاق عن الحسن بن علي بن فضال مع اقتضاء الشهادة كثرة دوران الرواية بحمل الاطلاق
عليه وروى في الاستبصار ايضا في باب وجوب الاستنجاء من البول والغائط بسنده عن سعد عن
موسى بن الحسن والحسن بن علي عن احمد بن هلال عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي
عبد الله عليه السلام وقيل ان المقصود بالحسن بن علي هو الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة

السادس والخمسون

انه قد ذكر الصدوق في مشيخة الفقيه ان ما كان فيه عن الفضل بن ابي قرة
السمندي فهو مروي عن ابيه رضي الله عنه عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن شريف بن سابق التفليسي عن الفضل بن ابي قرة السمندي ثم ذكر بعد طويل ان ما كان فيه
عن الفضل بن ابي قرة السمندي الكوفي فهو مروي عن محمد بن موسى المتوكل رضي الله عنه عن
علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن شريف بن سابق التفليسي عن
الفضل بن ابي قرة السمندي الكوفي والبناء على ما ينبغي اذ تعدد العنوان يناسب تعدد المعنون و
مع اتحاد المعنون لا يناسب تعدد العنوان وفي هذا التمثيل في الكلام بتعدد العنوان في كلمات
ارباب الرجال على تعدد المعنون وان اتفق من الشيخ كثيرا تعدد العنوان مع وحدة المعنون كما تقدم
وكذا صحة الاستدلال بتعدد العنوان في مشيخة الفقيه والتهذيبين على تعدد المعنون كما مر وغاية
ذكرنا يظهر الحال فيما صنعه الصدوق في مشيخة الفقيه حيث ذكر ان ما كان فيه عن عبد الرحمن بن ابي
نجران فهو مروي عن محمد بن الحسن رضي الله عنه عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى
عن عبد الرحمن بن ابي نجران ثم ذكر بعد فصل طويل ان ما كان فيه عن عبد الرحمن بن ابي نجران فهو مروي
عن ابيه رضي الله عنه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران
وكذا ما صنعه الصدوق في المشيخة حيث ذكر ان ما كان فيه عن حفص بن سالم فهو مروي عن ابيه رضي

في طرق الصدوق الى الفضل بن ابي قرة السمندي

الله عنه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن جعفر بن بشير عن حماد
بن عبد الله عن الهيثم بن ابي مسروق النهدي عن الحسن بن محبوب بن عثمان عن حفص بن ابي ولاد
سالم الكوفي ثم ذكر ان ما كان فيه عن ابي ولاد الحناط فهو مروي عن ابيه رضي الله عنه عن سعد
عبد الله عن الهيثم بن ابي مسروق النهدي عن الحسن بن محبوب عن ابي ولاد الحناط قال واسمه حفص
بن سالم لكن مثل انه ذكره في صدر الاسانيد بعنوان حفص بن ابي ولاد سالم والظاهر انه كان الا
حفص بن ابي ولاد سالم او ذكر الابن قبل سالم من اغلاط النساخ او لم يكن من غلط القائل اذا
لغالب في امثاله ذكر الابن لكن حكي في كلام المولى التقي المجلسي ان حفص بن سالم ممن روى خيرا
او ستة وكذا ما صنعه حيث ذكر ان ما كان فيه عن داود بن ابي يزيد فهو مروي عن ابيه رضي الله عنه
عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد عن داود بن ابي يزيد في بعض النسخ عن عتبة بن داود
وهو غلط ثم ذكر ان ما كان فيه عن داود بن ابي يزيد فهو مروي عن ابيه رضي الله عنه عن سعد
عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن العباس بن معروف عن ابي محمد الحجال عن داود بن ابي يزيد
وكذا ما صنعه حيث ذكر ان ما كان فيه عن زرارة بن اعين فهو مروي عن ابيه رضي الله عنه عن عبد الله
بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد والحسن بن ظريف وعلي بن اسمعيل بن عيسى كلهم
عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة ثم قال وكذلك ما كان فيه عن حماد بن عيسى ثم
ذكر بعد فصل طويل ان ما كان فيه عن حماد بن عيسى فهو مروي عن ابيه رضي الله عنه عن سعد
عبد الله عن ابرهيم بن هاشم ويعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى ومروي عن ابيه عن علي بن
ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن حماد بن عيسى الا ان يقال ان العنوان الاول فيه من قبيل التابع فلا
باس بذكر الطريق ثانيا بالاصالة مع الفصل **السابع والخمسون** انه قد ذكر الصدوق
في مشيخة الفقيه ان ما كان فيه عن زرارة ابن اعين فهو مروي عن ابيه رضي الله عنه عن عبد الله
بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد والحسن بن ظريف وعلي بن اسمعيل كلهم عن حماد بن عيسى
عن حريز بن عبد الله عن زرارة بن اعين ولعل تقدم هذه العبارة انفا فقال وكذلك ما كان فيه
عن حريز بن عبد الله فقد رويته بهذا الاسناد ثم قال وما كان فيه عن حريز بن عبد الله فقد
رويته عن ابي ومحمد بن الحسن رضي الله عنهما عن سعد بن عبد الله والحميري ومحمد بن يحيى العطار

وطريق الصدوق الى ... حسن

من لا يحضره الفقيه للشيخ التستري

واحمد بن ادريس عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد وعلي بن حديد وعبد الرحمن بن ابي
نجران عن حماد بن عيسى الجهني عن حريز بن عبد الله السجستاني ورويته ايضا عن ابي ومحمد بن الحسن
ومحمد بن موسى المتوكل رضي الله عنهم عن عبد الله بن جعفر الحميري عن علي بن اسمعيل ومحمد بن علي
ويعقوب بن يزيد والحسن بن ظريف عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله السجستاني فقال و
ما كان فيه عن حريز بن عبد الله في الزكوة فقد رويته عن محمد بن الحسن رضي الله عنه عن محمد
بن الحسن الصفار عن العباس بن معروف عن اسمعيل بن سهل عن حماد بن عيسى عن حريز ورويته
ايضا عن ابي رضي الله عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد عن حريز وانت خبير بان الطريق
الثاني من الطريقين المذكورين في غير الزكوة او الاعم على الاحتمالين المتطرقين في المقام
يغني عن الطريق المذكور اولا لدخول الطريق المذكور اولا في الطريق الثاني المشار اليه **الثامن
والخمسون** ان الصدوق في مشيخة الفقيه ذكر طريقه الى معوية بن ميسرة في قوله وما
كان فيه عن معوية بن ميسرة فقد رويته عن ابي رضي الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن احمد
بن محمد بن ادريس عيسى عن علي بن الحكم عن معوية بن ميسرة بن شريح القاضي ثم بعد فاصلة طويلة
ذكر طريقه الى معوية بن شريح في قوله وما كان فيه عن معوية بن شريح فقد رويته عن ابي عن سعد
بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عثمان بن عيسى عن معوية بن شريح قال المولى التقي المجلسي
وكانه سهو والظاهر ان الغرض من كونه سهوا انما هو السهو في اختلاف التعبير لا تكرار الطريق
كيف كان يظهر من ذلك اختلاف معوية بن ميسرة ومعوية بن شريح قضية تعدد العنوان وهو
الظاهر من الشيخ في الفهرست قضية تعدد العنوان في كلامه ايضا والاظهر القول بالاتحاد وفاقا
لصريح جماعة وظاهر جماعة اخرى وتفصيل الحال موكول الى ما حررناه في رسالة منفردة **التاسع
والخمسون** انه قد يروي الصدوق في الفقيه من ذكر الطريق اليه ...
وروى عن اسحق بن عمار فذكر الطريق الى اسحق بن عمار وقد اتفق له كثير من ذكر الطريق اليه
ولعل الحال فيما لكل على هذا المنوال نهل الحديث من باب المسند والطريق مطرد فيما والحديث
من باب المرسل والطريق غير مطرد فيه بل هو مختص بصورة الرواية عمن ذكر الطريق اليه على وجه
الاسناد وظاهر المولى التقي المجلسي وكذا سلطان العلماء القول بالاول فصل التعرض من كل منهما للحال

وفي طريق الصدوق الى معوية بن ميسرة ... الى معوية بن شريح

وفي ان الصدوق قد يروي عمن ذكر الطريق اليه ... فيهم الحال ...

الطريق في موارد نقل الرواية عمن في الطريق اليه وهو مقتضى ما صنعه صاحب [illegible]
حكم بان ما ذكره في الفقيه في باب احكام السهو في الصلوة انه روى عن اسحق بن عمار قال قال
ابو الحسن الاول اذا شككت فابن على اليقين قلت هذا اصل قال نعم من باب الموثق وظاهر المحقق
الشيخ محمد القول بالثاني وظاهره مصير المولى المحقق ايضا اليه وتوقف الفاضل الاسترابادي
على ما حكي للمنقلة الشيخ المشار اليه عنه شفاها والاوسط اوسط اذ الظاهر من قوله وما كان
فيه عن فلان انما هو ما روي بالاسناد نحو روى فلان كما هو الاكثر في الفقيه ولا يشمل ما نقل
روايته نحو روى فلان اللهم الا ان يقال ان عبارات الفقها ليست مناسبة الحال فلعل الغرض
من قوله وما كان فيه عن فلان هو مطلق ما كان مصدرا بذكر الفلان سواء كان الرواية عنه
على وجه الاسناد اليه او نقل الرواية عنه **السادس** ان الغالب في الفقيه والتهذيب
اتحاد صدر المذكورين لكن قد اتفق في الفقيه كون صدر المذكور غير واحد بان كان صدر
المذكورين ثنائيا لكن لم يخرج الثاني عن الاثنين وبعبارة اخرى كان المتن من باب المثنى حيث
انه قد ذكر الطريق تارة الى محمد بن حمران وجميل بن دراج لكنه ذكر الطريق الى محمد بن حمران ايضا
واخرى الى ابي بكر الحضرمي وكليب الاسدي لكنه ذكر الطريق الى كليب الاسدي ايضا واتفق في
التهذيب كون صدر المذكورين غير واحد في ثلث طرق الا ان الامر في غير واحد من باب المتكثر
لا اتحاد غير الواحد في الغير الواحد حيث انه ذكر الشيخ الطريق الى الحسن بن محبوب والحسين بن سعيد
مرتين كما يظهر مما ياتي وذكر ايضا الطريق الى محمد بن الحسن بن الوليد وعلي بن الحسين بن موسى
بن بابويه وهو والد الصدوق ولا يذهب عليك ان الطريق فيما ذكر انما هو الى مجموع غير الواحد
الى كل واحد من غير الواحد ولو قلنا بان المقصود فيما لو قيل اعط زيدا وعمرا بدرهم او اعط زيدا
وعمرا بدرهم او لا تعط زيدا وعمرا بدرهم هو اعطاء كل واحد من زيد وعمرو بدرهم في المثالين
الاولين والنهي عن اعطاء كل واحد من زيد وعمرو بدرهم في المثال الاخير فاعط زيدا وعمرا
بدرهم مشكوك فيه وكل من الامثلة الثلثة الاتحاد فان ما وقع من غير الواحد في صدر المذكور
في الروايات هو غير الواحد على المثنى ولو كان الطريق الى كل واحد من غير الواحد لصدق ما
المذكور في الروايات من احدهم وواحد من غير الواحد اي كل واحد من غير الواحد لا بغير الواحد

ربما يقتضي ما تقدم من كلام السيد السند ان الطريق الى غير الواحد اعم من الاجتماع والافتراق
ودون الكلام كما تقدم ثم انه لو ذكر الطريق الى واحد وكل واحد من غير الواحد فاعتبار الطريق الى
غير الواحد لا يكفي في اعتبار الطريق الى الواحد وكل واحد من غير الواحد فيظهر الوجه بما
تقدم في عكس ذلك اعني ما لو اتفق الرواية عن الجماعة وعن احاد الجماعة ولم يذكر الطريق الى
الجماعة لكن ذكر الطريق الى الاحاد ثم انه قد اتفق لفظة غير واحد في بعض الاسانيد وقد حررنا
الكلام فيه في الاصول في بحث المرسل لكن قال المقداد في الجمع في بحث الحيض قوله عن غير واحد
كانه يدل على كثير فلا يبعد العمل بها وقال في الذخيرة عند الكلام فيما لو نسي تعيين الصلوة
الواحدة الفائتة وقوله عن غير واحد من اصحابنا يقتضي في رواية علي بن اسباط يدل على تعدد
الرواية وظهور صحة الخبر عنده ومثل هذا الكلام عند ضعف الرواة وعدم صحة التاويل على
نقلهم لا يصدر عن الثقات الاجلاء لما فيه من التلبيس الواضح وغرضه ان المرسل لو كان ثقة لا
يعبر بغير واحد من اصحابنا الا في صورة اعتبار الخبر عنده لظهور التعبير المذكور في اعتبار
الرواية عند المرسل والا يلزم التدليس وانت خبير بان دعوى الظهور المذكور محل الاشكال
سواء كان الظهور مستندا الى نفس رواية العدل او تعبيره بغير واحد بل على الاقل يلزم ان يكون
رواية العدل تعديلا للمروي عنه وربما يرشد الى كون المراد بغير واحد جماعة انه روى في التهذيب
في باب بيع الغرر والمجازفة عن الحسن بن محمد بن سماعة عن غير واحد عن ابان بن عثمان بل رواية
الحسن بن محمد بن سماعة عن غير واحد عن ابان كثيرة وروى في التهذيب في الباب المذكور عن
الحسن بن محمد بن سماعة عن جعفر والميثمي والحسن بن حماد عن ابان بل مثله قد اتفق في اسانيد
اخرى على ما يظهر من المحدث الحر في الفائدة الثالثة من الفوائد المرسومة في اخر الوسائل
انه ربما يتوهم كون صدر المذكورين من باب الجماعة فيما ذكره الشيخ في مشيخة التهذيبين بقوله وما
ذكرته عن الحسين بن سعيد عن زرعة عن سماعة وفضالة بن ايوب والنضر بن سويد و
صفوان بن يحيى فقد رويته بهذه الاسانيد عن الحسين بن سعيد عنهم تعويلا على كون فضالة
معطوفا على الحسين بن سعيد وكذا النضر بن سويد وصفوان بن يحيى بناء على كون المتعاطفات
معطوفة على المعطوف عليه ويندفع بان فضالة معطوف على زرعة بشهادة قوله فقد رويته بهذه

الاسانيد عن الحسين بن سعيد عنهم حيث انه لو كان قضاء لزم معطوفا على الحسين بن سعيد لقال
قيل بعينه بهذه الاسانيد عنهم فالامر من باب الابتداء بالواحد بصدد المذكورين صحته

فائدة عطف المفرد على المفرد كما فيما ذكر من الابتداء بغير واحد اعني كون صدد المذكورين
من باب عن الواحد يقتضي اناطة الحكم باجتماع المفردين المتعاطفين او يقتضي استقلال كل
المفردين في تعلق الحكم اليه مثلا لو قيل اعط زيدا وعمرا بدرهم هل يقتضي العطف اعطاء الدرهم
الى زيد وعمرو معا فلكل واحد منهما نصف درهم او يقتضي اعطاء الدرهم الى كل واحد من زيد وعمرو
بالاستقلال والظاهر الاتفاق على الاستقلال لو قيل بالاضمار اعني اضمار العامل في المعطوف
عليه للمعطوف بان صار الامر من باب عطف الجملة على الجملة كان اضمر لفظ اعط عاملا لعمرو
في المثال المذكور وهو اعني الاتفاق المذكور مقتضى التعليل الآتي من الشيخ فالنزاع انما هو في
لو قيل بكون العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه او قيل بكون العامل في المعطوف
هو الواو ومقتضى بعض كلمات ابن هشام في المغني في فاتحة واو المفرد الاتفاق على كون الامر في الكل
اعني عطف المفرد على المفرد على الخلو عن الاضمار لكن قال الشهيد في التمهيد نقلا في قاعدة اذا
قلت قام زيد وعمرو فالصحيح ان العامل في الثاني هو العامل في الاول بواسطة الواو وثاني الاقوال
ان العامل فعل آخر مقدر بعد الواو والثالث ان الواو نفسها قائمة مقام فعل آخر اذا علمت ذلك فمن فروع
القاعدة ما اذا حلف انه لا يأكل هذا الرغيف وهذا الرغيف فعلى الاول لا يحنث الا باكلهما جميعا
كما لو عبر بالرغيفين وعلى القول بانه مقدر يكون كل منهما محلوفا عليه بانفراده فيحنث باكل كل
منهما وكذا على الثالث في الجملة هذا ما عن الشيخ من انه لو قال كلمت زيدا وعمرا فكلم احدهما
حنث تعليلا بان الواو تنوب مناب الفعل هو القول بالثاني ومقتضى ما صنعه المحقق في الشرائع
حيث جرى على انه لو قال لا اكلت هذا الخبز وهذا السمك لا يحنث الا باكلهما تعليلا بان الواو للجمع
فهي كالف التثنية هو القول بالاول وهو مقتضى صريح الشهيد في الدروس في كتاب النذر قال
قاعدة الجمع بين شيئين او اشياء بواو العطف يصير كل واحد منهما مشروطا بالآخر فقضية الواو ولو
قال لا اكلت الخبز واللحم والفاكهة او لا اكلها فلا حنث الا بالثلاثة ولا بر الا بها وكذا ما سمعت من
كلام الشهيد في التمهيد ويقتضيه القول بذلك لما اورده صاحب المدارك على الاستدلال على

في ان عطف المفرد على المفرد يقتضي اناطة تعلق الحكم باجتماع المفردين او يقتضي استقلال كل من المفردين في تعلق الحكم

كون الوضوء

كون الوضوء واجبا غيريا بقوله عليه السلام اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة حيث ان المشروط
ينعدم عند عدم الشرط بان المشروط وجوب الطهور والصلاة معا وانتفاء هذا المجموع يتحقق بانتفاء
احد جزئيه فلا يتعين انتفاؤهما وغرضه ان المشروط وجوب مجموع الطهور والصلاة فمقتضى انتفاء
المشروط بانتفاء الشرط هو انتفاء المجموع قبل الوقت لا انتفاء كل من الامرين فغاية الامر ثبوت
عدم وجوب الطهور والصلاة معا قبل الوقت ولا يثبت انتفاؤهما حتى يثبت عدم وجوب
الوضوء فالامر على ذي للتعين باب الاستغراق المجموعي ويمكن ان يكون الامر من باب الاستغراق الافرادي
كما هو صريح الذخيرة لكنه خلاف الظاهر الا ان يقال انه على تقدير وجوب الطهور والصلاة معا
يكون كل منهما واجبا على حدة ولو كان وجوب الطهور للصلاة وليس الطهور والصلاة واجبين
بوجوب احد بوحدة شخصية نظيرها لو قيل اعط زيدا وعمرا درهما وكان الواجب اعطاء زيد
وعمرو معا درهما فالامر من باب الاستغراق الافرادي نعم لو كان الامر من باب الاستغراق الافرادي
يصلح المفهوم بناء على كون النفي في المفهوم راجعا الى القيد ويكون الامر من باب سلب العموم لكن
الاظهر ان النفي في المفهوم لا يرجع الى القيد بل يرجع الى القيد والمقيد والنفي الوارد على العموم
لعموم السلب بالنسبة الى الافراد لو كان العموم من باب الاستغراق الافرادي وبالنسبة الى الاجزاء
لو كان العموم من باب الاستغراق المجموعي وربما يعبر عن الايراد المذكور بان قوله عليه السلام اذا
دخل الوقت وجب الطهور والصلاة كما يحتمل ان يكون الجزاء فيه كل من المعطوف والمعطوف عليه
بتقديم الربط على العطف كذا يحتمل ان يكون الجزاء فيه كلاهما معا بتقديم العطف على الربط كما في
قولهم والنواصب يحبون التعصب والجور ومن ذلك قول الشاعر كريم متى امدحه امدحه والورى معي واذا
ما لمته لمته وحدي وعلى الاول يكون محصل المفهوم انه اذا لم يدخل الوقت لم يجب الطهور ولم يجب الصلاة
وعلى الثاني انه اذا لم يدخل الوقت لم يجب الطهور والصلاة معا فلا ينافي وجوب الطهور بانفراده في
خارج الوقت ومرجعه الى احتمال اشتراط اجتماع كل من المفردين المتعاطفين في تعلق الحكم واستقلال
كل منهما فيه بخلاف الايراد المتقدم فان المرجع فيه الى دلالة العطف على اشتراط الاجتماع لكنه مبني
على رجوع النفي في المفهوم الى القيد برجوع النفي الى الاجتماع في المقام كما هو الحال في الايراد
المتقدم لكن رجوع النفي الى الاجتماع يقتضي ثبوت وجوب الطهور او الصلاة قبل الوقت ولا بأس في

في مشيخة الصدوق وفي كتابيه الرسالتين في نقل

الخ ما استغناء وجوب كل من الطهور والصلوة الا ان الاظهر عدم رجوع النفي الى الاجتماع ...
استغناء وجوب كل من الطهور والصلوة ونظير القول بذلك ايضا ما جرى عليه المحقق القمي
وبعض من تاخر عنه في باب الترجيح من ان المدار في قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة الحكم
ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما على الزيادة في العدالة والفقاهة
والصداقة والورع فالمرجح امر واحد لا الزيادة في كل من الامور المذكورة فيكون المرجح امورا
اربعة ومقتضى ما عن الشيخ من انه لو قال لا كلمت زيدا وعمرا فكلم احدهما حنث بعلية لا بان الواو
شوب مناب الفعل هو القول الثاني وكيف كان فالحق في المقام ان الاضمار في المقام خلاف الظاهر
ولا داعي الى ارتكابه لكن الظاهر في مثل اعط زيدا وعمرا انما هو استقلال الكل من زيد وعمرو في
وجوب الاعطاء اليه مع فرض خلو الكلام عن الاضمار نعم قد يكون الامر مبنيا على الاناطة كما لو
قيل لا يكفي حين هو الحال السكر والبيت التعرف والجدران وانواع الاعراب الرفع والنصب
والجر لكن هذا من جهة قيام القرينة الخارجية وعلى ذلك المنوال الحال في تجديد الاجزاء بكلمة
نحو الكر الف ومائتا رطل والوضوء غسلتان ومسحتان وغير ذلك فالحال في تحديد الكل بالافراد نحو الكلمة
اسم وفعل وحرف والطهارة وضوء وغسل وتيمم اذ المقصود بالتحديد لا التقسيم ومن ذلك تحديد
المسافة في التقصير بثمانية ذاهبا او بمجموع الذهاب والاياب كما هو مقتضى بعض الاخبار ثم انه لو قيل لا اكل اللحم ولا
الخبز فهل يتاتى الحنث باكل اللحم او الخبز على القول بعدم الحنث لو قيل لا اكل اللحم والخبز بناء على
كون الامر في الباب من باب تقدير الاضمار او لا فالامر في المثالين المذكورين سواء وربما يظهر
من بعض الكلمات القول بالاول لكن مقتضى بعض كلمات ابن هشام كون الامر من باب عطف المفرد على
المفرد وخلو المحال عن الاضمار وعلى هذا يتاتى الحنث باكل اللحم او الخبز على الاظهر دون ما جرى
عليه الشهيد **الحادي والثلاثون** انه قد يتفق في مشيخة الفقيه والتهذيبين وقوع من
ذكر الطريق اليه في طريق اخر والامر نظير الرواية بلا واسطة ومع الواسطة ومن ذلك انه قد ذكر
في مشيخة التهذيبين الطريق الى الكليني وقد وقع في طريق علي بن ابراهيم بن هاشم ومحمد بن
يحيى العطار واحمد بن ادريس والحسين بن محمد ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان وحميد بن زياد
واحمد بن محمد بن عيسى واحمد بن محمد بن خالد والفضل بن شاذان وايضا قد ذكر في مشيخة التهذيب

في الاسانيد بمحض الضعيف للشيخ في التهذيبين

الطريق الى الصدوق والى ابن قولويه مع وقوعهما في الطريق اليه الذي ذكره بما قد يقع في الطريق ...
عبد الله ونظير ذلك ان الصدوق يروي عن الشريف ابن ... وعن ذكر الطريق اليه في المشيخة
قد يقع في طريق الصدوق الى الفضل بن ... وقد تقدم ذكر الطريقين **الثاني والثلاثون**
ان الصدوق يروي في الفقيه عن الكليني وذكر طريقه اليه في المشيخة الا انه قد حكى المولى التقي
المجلسي ان الصدوق عاصر الكليني في برهة من الزمان ولكن لم يتفق ملاقاته اياه ويرشد اليه ان الكليني
توفي في سنة ثمان وعشرين على ما ذكره النجاشي والشيخ في الرجال او تسع وعشرين على ما ذكره الشيخ
في الفهرست وثلثمائة والصدوق توفي في سنة احدى وثمانين وثلثمائة فلو كان عمر الصدوق
ثمانين سنة فقد ادرك من زمان الكليني قريبا من ثلثين سنة والشيخ يروي ايضا عن الصدوق
وعن والده وهو متاخر عنهما ويرشد اليه ان الشيخ توفي في سنة ستين واربعمائة فالفصل بين
زمان وفات الصدوق ووفات الشيخ سبع وعشرين سنة فالشيخ متاخر عن الصدوق فضلا
عن والده **الثالث والثلاثون** انه قد ذكر السيد الجليل السيد الداماد في شرح الصحيفة السجادية
المنتهية الى الامام عليه السلام بالنسبة الى قيام يوم القيمة انه قد اصطلح علماء الرجال على ان يقولوا
فيما سمعه من لفظ الشيخ او شك هل كان معه احد حدثني ومع غيره حدثنا والسماع او ضرب
التحمل السماع عند جمهور المحدثين وفيما قرأ عليه اخبرني وفيما قرئ بحضرته اخبرنا ولا يجوز عندهم
ابدال كل من حدثنا واخبرنا بالاخر في الكتب المؤلفة واما انبأنا فانهم يطلقونه على الاجازة
والمناولة والقراءة والسماع اصطلاحا والا فلا فرق بين الانباء والاخبار لغة **الرابع والثلاثون** انه ربما يتفق الاشتباه في سند احد التهذيبين بالسند في الاخر كما اتفق فيما
رواه الشيخ في الاستبصار في باب كمية الكر حيث انه روى الشيخ في التهذيب في باب الاحداث الموجبة
للطهارات عند الكلام في الكر لا باب الاحداث الموجبة للطهارة المذكور سابقا على الباب
المشار اليه ولا باب احداث الموجبة للطهارة المذكور لاحقا للباب المشار اليه في الزيادات عن الشيخ
المفيد عن احمد بن محمد بن الحسن عن ابيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد بن يحيى عن ايوب بن نوح
عن صفوان عن اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الماء الذي لا ينجسه شيء قال
ذراعان عمقه وشبر وسعته ورواه في الاستبصار في باب كمية الكر عن الحسين بن عبيد الله عن احمد

له في رسالة في نقد مشيخة الصدوق في كتاب

محمد بن يحيى عن ابيه عن محمد بن يحيى احمد بن يحيى وقد حكى المحقق الشيخ محمد انه ضرب جماعة على
ابن يحيى في صدر السند فزاد وابعد عن ابيه محمد بن يحيى تطبيقا للسند الاسبق للسند التهذيب
من باب الاشتباه بتوهم اتحاد الاحمدين في السندين مع ان الامر في روايات الشيخ يقتضي بانه
كلما يروي عن احمد بن محمد بتوسط الشيخ المفيد فهو احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد وكلما يروي
عن احمد بن محمد بتوسط الحسين بن عبيد الله فهو الغضائري فهو احمد بن محمد بن يحيى وان كان
مقتضى ما ذكره الشيخ في طريقه الى محمد بن الحسن الصفار مشيخوخته احمد بن محمد بن الحسن بن
الوليد للشيخ وللحسين بن عبيد الله **الخامس والستون** ان الصدوق ذكر روايته
في باب الصلوة في شهر رمضان تضعيف الرواية بان الراوي زرعة عن سماعة وهما واقفيان
وذكر في باب احوال الحائض والمستحاضة حديثين احدهما مسند والاخر مرسل فذكر انه لا
يعمل بالاخير معللا بالارسال ومقتضى ما ذكر انه كان يعتبر الصحيح باصطلاح المتاخرين مع انه
خلاف طريقة القدماء وكذا طريقته في الفقيه بل قيل ان الاخبار المودعة في الفقيه اكثرها عن
سماعة على ان الشيخ ذكر في المشيخة في الطريق الى زرعة الصدوق ولو كان رواية زرعة مردودة
فكيف يكون الصدوق راويا عنه **السادس والستون** ان الشيخ ذكر في طريقه الى الحسين
بن سعيد طريقين احدهما الشيخ المفيد والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبدون عن احمد بن محمد
بن الحسن بن الوليد عن ابيه والاخر ابو الحسن عن ابي جيد عن محمد بن الحسن الوليد عن محمد
بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد واكثر في الرواية عن الحسين بن سعيد بتوسط الشيخ المفيد
عن احمد بن محمد بن الوليد عن ابيه عن الحسين بن الحسن بن ابان وهذا لا يتاتى في الطريقين المتقدمين
من طريقين المتقدمين فيما اذا كان الحسين بن سعيد مبدأ في السند واين هذا من كون
الحسين بن سعيد خامس رجال السند من جانب الابتداء الا ان يقال انه لا يحتمل اختلاف مشايخ
الاجازة اختلاف المبدئين في السند نعم يمكن ان يختلف وسائط الرواية ويكون وسائط الرواة
فيما كان المبدء في السند هو الحسين بن سعيد خلاف الوسائط فيما لو كان الحسين بن سعيد
غير مبدء لكن نقول ان الشيخ قد ذكر في الفهرست من الطرق ما زاد على ما ذكره في مشيخة التهذيب
فلا باس بذكر بعض الطرق في المشيخة والرواية بطريق اخر فقط او مضافا الى ما ذكره من الطريق هنا

ومن تضعيف الصدوق لرواية زرعة عن سماعة يكون السابق في الفقيه

فيه نظر لان الحسين بن سعيد

بعد ذكر

من لا يحضره الفقيه وفي مشيخة التهذيب

وقد ذكر المحقق الشيخ محمد ان للشيخ في الطريق الى الحسين بن سعيد طريقين احدهما الشيخ
المفيد عن ابن قولويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد والاخر الشيخ المفيد عن ابي جعفر
محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن سعد عن احمد بن محمد وهو عجب حيث انه لم يتفق الطريقان الا
بالنسبة الى احد من ارباب الطرق **السابع والستون** انه قد ذكر الشيخ في مشيخة التهذيب
طريقه الى الحسن بن محمد بن سماعة وقد يقال ان الحسن بن محمد بن سماعة غير الحسن بن محمد بن سماعة
بن مهران فلو اتفق كون المبدء في روايات الشيخ هو الحسن بن سماعة فالمشيخة خالية عن ذكر الطريق
اليه اقول ان ماخذ دعوى مغايرة الحسن بن محمد بن سماعة بن مهران والحسن بن سماعة لما حكاه
الكشي في ترجمة الحسن بن محمد بن سماعة في قوله محمد بن سماعة ليس من ولد سماعة بن مهران وله
يقال له الحسن بن سماعة بناء على كون الضمير المجرور في قوله وله ابن راجعا الى سماعة بن مهران كما
هو مقتضى القرب فالغرض ان سماعة بن مهران له ابن هو الحسن بن سماعة لا الحسن بن محمد بن سماعة
محمد بن سماعة ليس ابوه سماعة بن مهران كما هو مقتضى اشتهارا وسماعة بن مهران بل الاب سماعة
اخر غير سماعة بن مهران فالحسن بن محمد بن سماعة مغاير مع الحسن بن سماعة لا راجعا الى محمد
بن سماعة فالغرض ان محمد بن سماعة له ابن يقال له الحسن بن سماعة لا الحسن بن محمد بن سماعة فالحسن
بن محمد بن سماعة متحد مع الحسن بن سماعة ويقتضي القول بالاول ما صنعه العلامة في الخلاصة حيث
ذكر الحسن بن سماعة الكندي من الواقفة ثم ذكر ان محمد بن سماعة ليس من ولد سماعة بن مهران و
كذا ما ذكره الفاضل الاسترابادي في الوسيط في ترجمة الحسن بن سماعة من ان الحسن بن سماعة
غير الحسن بن محمد بن سماعة لكن الاظهر القول بالاخير حيث ان الظاهر رجوع الضمير وغيره من
متعلقات الكلام الى العمدة في الكلام والعمدة في اصل الكلام وان كان هو الحسن بن محمد بن سماعة
لكن العمدة في الجملة المذكورة اعني قوله محمد بن سماعة ليس من ولد سماعة بن مهران هو محمد فرجع الضمير
الضمير المشار اليه وان اقتضى القرب الرجوع الى سماعة بن مهران ومن هذا الامر قد يتردد في طائفة
من التراجم بين رجوع التوثيق الى صاحب الترجمة المذكور بالاصالة وغيره المذكور بالتبع والثاني
الرجوع الى صاحب الترجمة كما حررناه في الرسالة المعمولة في تعارض مع الله على الاخير يلزم ذكر شخص
في ترجمة شخص اخر اعني ذكر الحسن بن سماعة بن مهران في ترجمة الحسن بن محمد بن سماعة وعلى الاول

وقد حكم المولى التقي المجلسي بان الحسن بن محمد بن سماعة

بعد ذكر

رسالة في نقد مشيخة الصدوق في كتاب

يلزم ذكر ما يتعلق بالشخص في ترجمة ابن المعاد ان الحسن محمد بن سماعة المعقود له العنوان
يقال له الحسن بن محمد بن سماعة ولا ريب انه لو تردد الامر بين ذكر ما يتعلق بالشخص في ترجمة الشخص
المعروف وذكر ما يتعلق بالشخص في ترجمته فالاخير اظهر ومع ذلك على تقدير التعدد فالظاهر ان الحسن
بن سماعة لو اتفق في صدر سند التهذيب هو الحسن بن محمد بن سماعة لا الحسن بن سماعة
للتعلم بكثرة التقييد في المضاف اعني تقييد الحسن بابن محمد على اشتهار المضاف اليه لو لم نقل
بتعلم اصل التقييد على الاشتهار المشار اليه فغيبته كثرة وقوع الحسن بن محمد بن سماعة في
صدر اسانيد الاستبصار وكذا في بعض الاسانيد بواسطة بملاحظة تطرق الفتور على ظهور المضاف اليه
لفرض استعماله في موارد التقييد في غير المشهور فظهور المضاف في المقيد خال عن المعارض
وان كان المضاف اليه ظاهرا في غير حال الاضافة في المشهور فيحتمل الظن بكون الامر من باب
النسبة الى الجد فان قلت ان استعمال المضاف اليه في غير المشهور انما هو في اضافة الحسن بن
محمد بن سماعة وهذا لا يوجب تطرق الفتور في ظهور المضاف اليه في سماعة في ابن مهران لا
اختلاف المضاف قلت ان اختلاف المضاف لا يمانع عن تطرق الفتور في الظهور بطيب عادم ممانعة
الاختلاف في الصنف عن الحاق المشكوك فيه بالغالب ومع ذلك روى في التهذيب في باب الزيادات
في فرد لفظ لسنده الصحيح عن محمد بن سماعة بن مهران وهو يكذب دعوى ان محمد بن سماعة ابن من ولد
سماعة بن مهران ويرشد الى اتحاد حسن بن محمد بن سماعة والحسن بن سماعة والعجب من الفاضل الاسترابادي
حيث انه ذكر السند المشار اليه في حاشية الوسيط في عنوان الحسن بن محمد بن سماعة ومع هذا جرى
على تعدد العنوان لكنه ذكر السند المذكور في الرجال الكبير في عنوان الحسن بن محمد بن سماعة و
اقتصر على هذا العنوان وبما ذكر يظهر الحال في الحسن المعنون بالحسن بن سماعة في اواسط
السند كثيرا **الثامن والستون** انه قد تعهد الصدوق ان يحذف الاسانيد لكنه تخلف عن
التعهد بعد فصل قليل كما مر حيث ذكر انه حذف شطرا من السند واحال الحال على ما ذكره في الاخر
الظاهر انه غير مسبوق فيه بسابق من الخاصة والعامة كما هو مقتضى ما تقدم عن المولى التقي المجلسي
الا انه انما يتجه لو كان الحذف من باب الواسطة في الرواية واما لو كان من باب مشايخ الاجازة فا
لامر على قياسه سائر الاخبار المسندة في كتب الاخبار من كتب الخاصة والعامة وقد تعهد ايضا ان يستخرج

من لا يحضره الفقيه والشيخ في التهذيب

جميع اخبار الفقيه من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع لكن المولى التقي المجلسي قد ذكر انه
جرى على نقض العهد قال وهذا الذي خطر بالبال انما هو ان قول المصنف في اول الكتاب ان جميع ما فيه
مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع انه كان في بالي اولا ان يذكر في هذا الكتاب
المستخرجة منها ثم ال القول الى ان ذكر فيه من غير تلك الاخبار ايضا لانه ذكر عن جماعة ليس بمشهور
انفسهم ولا كتبهم او يكون المراد بالجميع الاكثر لكنهما سوء الظن بالمصنف بل باكثر الاصحاب فانهم ذكروا
مراسيله وذكروا ان الصدوق ضمن صحة جميع ما في كتابه بل الظاهر ان الجماعة الذين ليسوا بمشهورين
عندنا كانوا مشهورين عنده وعند سائر القدماء وقد حكى المولى المشار اليه عن بعض الاصحاب
ان المقصود الاستخراج من الاصول الاربعمائة لكنه خلاف الظاهر مع انه حكى المولى المشار اليه ان
جماعة ممن روى الصدوق عنه ليسوا من اهل الاصول فان امكن ان يكون الاكثر منهم والظاهر بل بلا
اشكال ان الغرض من كون الغرض الاستخراج من الاصول الاربعمائة هو كون صدور الحديث
ارباب الاصول فدعوى ان جماعة ممن روى الصدوق عنه ليسوا من اهل الاصول فان امكن ان
يكون الاكثر منهم انما هي بالنسبة الى صدور الحديث حيث ان قصد الصدوق كان حذف الاسانيد
بالكلية فالغرض من الاستخراج من الكتب المشهورة المعتبرة انما هو الاستخراج من كتب صدور
الحديث فبين تاويل العبارة بالاستخراج عن كتب اصحاب الاصول انما يجري على الاستخراج من
كتب صدور الحديث فبين وكذا تزييف التاويل بخروج جماعة ممن روى عنه الصدوق عن اهل الاصول
فان امكن ان يكون الاكثر منهم وقد تعهد ايضا ان لا يقصد قصد المصنفين من ايراد ما رووه فلا يكاد
ما يعارض ما يفتي به لكن ربما قيل انه جرى ايضا على نقض العهد حيث انه ذكر في بعض ابواب الفقيه
اخبارا متضادة كما في باب الرجلين يوصى اليهما فينفرد كل منهما بنصف التركة حيث انه بعد ان روى
فيه توقيع العسكري عليه السلام بخلافه قال وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني وذكر ما رواه بطريقه ثم
قال قال مصنف هذا الكتاب لست افتي بهذا الحديث بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي عليهما
السلام وكما في باب الوصي يمنع الوارث بعد البلوغ فيزني لعجزه عن التزويج حيث انه بعد ان اورد
رواية الكليني عن الصادق عليه السلام قال قال مصنف هذا الكتاب ما وجدت هذا الحديث الا في
كتاب محمد بن يعقوب وما رويته عن طريقه فهو قد اورد في كل من البابين ما يعارض ما افتي به وحرره

وقد تعهد ايضا ان يكون ما يذكره ما يفتي به ويحكم بصحته ويعتقد وهو حجة بينه وبين ربه تقدس ذكره لكن على ما حكى الشيخ علي في تعليقات الروضة عن جد صاحب المعالم انه وان كان نظره حين الشروع في الفقيه ان يكون ما يذكره ما يفتي به لكنه عدل عنه لان في الفقيه ما يبعد نسبة اليه ومما يستدل على نقض العهد ما سمعت من انه ذكر في بعض الابواب اخبارا متضادة فكيف يحكم بصحتها وكيف يكون كل واحد منها حجة واعتذر عنه بان مرادنا النفي بان كونها حجة من شانها اي يعني بمقتضاها لا بنا في ترك الافتاء والعمل بها لوجود المعارض المساوي او الاقوى كما هو شان الحجج الظنية وليس بشيء حيث ان المقصود بالحجة في عبارة الفقيه هو الحجة فعلا والمدار في الاعتذار على حمل المقصود بالحجة هو الحجة شانا فذكر المتعارضين من باب نقض العهد ان كان كل منهما من باب التصحيح نعم ان كان ذكر عند ذكر المتعارضين كون ما افتى به هو مضمون احدهما كما فيما مر من البابين فهو لا يوجب نقض العهد بالكلية لكن لو ثبت انه ذكر المتعارضين من غير ترجيح لاحدهما فهو من باب نقض العهد بالكلية الا انه انما يتم لو تكرر منه ما ذكر والا فيمكن ان يكون الامر من باب الغفلة وربما يستدل ايضا على نقض العهد باشتمال الفقيه على احاديث ضعيفة وباشتماله على كلمات والده في ما لم يسنده اليه لعدم جواز تقليد الميت فلا محيص عن كون ذكرها من باب نقض العهد بل لو جاز تقليد الميت كما استدل الفاضل التوني به على جواز تقليد الميت لكون نقله كلمات والده بعد موته مع تصريحه بجواز العمل بما في الفقيه فهو قد تعهد ان لا يورد الا ما يفتي به من الاخبار وقول الميت لا يصير دليلا للمجتهد لو صار دليلا فهو ليس من الخبر فلا جرم يتم ما مر عن نقض العهد ويندفع الاول بان المقصود بالصحيح في كلام الصدوق ما هو المصطلح عليه عند القدماء ولا منافاة بين كون الخبر ضعيف السند وصحيحا بمعنى كونه مظنون الصدور بواسطة القرائن ويأتي مزيد الكلام ويمكن دفع الاخير بانه قد عد من الكتب المعتبرة التي ذكر اخراج الفقيه منها رسالة والده والظاهر انها مضامين الاخبار بل عنه في المقنع ان ما اورده والده فيها هو ما كان مثبتا ثابتا عن المشائخ الفقهاء الثقات بل قد يقال انها شرائع والده وقد ذكر في الذكرى ان الاصحاب كانوا يتمسكون بما يجدونه في الشرائع عند اعواز النصوص من جهة وثوقهم بانطباق الفتاوى المذكورة في الشرائع على متون الاخبار المعتبرة بل قال الفاضل التوني انه لا يبعد ان يكون ابن بابويه

في المسائل الا بمطولات الادلة والا فلا وجه لعدها من الكتب المعتبرة التي اخرج الفقيه منها وبالجملة فالظاهر عدم العدول عن ذكر الفتوى الى مجرد نقل الاخبار حيث انه قال في باب ما جاء في النوافل هو قريب من اواخر الكتاب وفي رواية وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلام الى اخر الحديث ثم قال مصنف هذا الكتاب جاء الحديث هكذا في رواية وهب بن وهب وهو ضعيف الذي افتي به واعتمد في هذا المعنى ما رواه الحسن بن محبوب عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام مع انه جرى في الذكر في كتاب المواريث في ابواب عديدة بل باب مبسوط على سبيل ذكر الفتوى من دون النقل والرواية كما جرى عليه في اوائل الكتاب قليلا مضافا الى ما يرشد الى ذلك من انه قال في كتاب المواريث مع الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن قال وقال الفضل بن شاذان ثم قال وغلط الفضل بن شاذان وقال ايضا وغلط الفضل بن شاذان في هذه المسئلة ثم قال ايضا وقال الفضل بن شاذان ثم قال وغلط الفضل بن شاذان وقال ايضا وغلط الفضل بن شاذان في قوله ثم قال وغلط يونس بن عبد الرحمن في قوله

التاسع والستون انه قيل انه كان في خيال الشيخ وبنائه في التهذيب ان يقنع بذكر الاخبار المتعلقة بالمسائل المذكورة في المقنعة وقد ذكر بيان الاخبار والاشارة كما هو مقتضى قوله في ديباجة التهذيب حسب ما ضمنت ان يكون كاملا في بابه مشتملا على اكثر الاحاديث التي تتعلق باحكام الشريعة ومبنيا على ما عداها مما لم يشتمل عليه هذا الكتاب اذ كان مقصودا على ما تضمنه الرسالة المقنعة من الفتاوى ولم اقصد الزيادة عليها لكن عدل عن ذلك وذكر بيان المسائل والادلة عليها من الاخبار ثم انه قد تقدم ان الشيخ قد اكثر في اوائل التهذيب الابتداء بذكر مشائخ الاجازة وهو بناء في ما انتهى كما ذكر في المشيخة من اخذ الرواية من كتاب صاحب المذكور كما انه ترك ذكر مشائخ الاجازة في اوائل الاستبصار في الجزئين الاولين وهو بناء في ما انتهى كما ذكر في المشيخة من عدم خلو الطريق في الجزئين الاولين

السبعون انه ذكر الشيخ في الفهرست في ترجمة محمد بن يحيى الاشعري انه روى جميع رواياته وكتبه بطرق ثلاثة ما رواه عدة من الاصحاب عن ابي المفضل محمد بن عبد الله الشيباني عن ابي جعفر محمد بن بطة القمي عن محمد بن يحيى وما رواه عن الحسين بن عبيد الله وابن ابي جيد جميعا عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه عن

محمد بن احمد و منها رواه عن جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه و محمد بن الحسن عن احمد بن ادريس و محمد بن يحيى عن محمد بن احمد بن يحيى وقد ذكره في مشيخة التهذيبين لما ذكره في التهذيبين عن محمد بن يحيى طرفا ٨ منه ما رواه عن الشيخ المفيد و الحسين بن عبيد الله و احمد بن عبدون كلهم عن ابي جعفر محمد بن الحسين بن سفيان عن احمد بن ادريس عن محمد بن احمد بن يحيى و منها رواه عن ابي الحسين بن ابي جيد القمي عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن يحيى و احمد بن ادريس جميعا عن محمد بن احمد بن يحيى و منها رواه عن الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه محمد بن يحيى عن محمد بن احمد و منها رواه عن الشيخ المفيد و الحسين بن عبيد الله و احمد بن عبدون كلهم عن ابي محمد الحسن بن حمزة العلوي و ابي جعفر محمد بن الحسين البزوفري جميعا عن احمد بن ادريس عن محمد بن احمد بن يحيى و لا يذهب عليك ان الطريق الاول و الاخير المذكورين في الفهرست غير مذكورين في مشيخة التهذيبين و ان الطريقين الاولين المذكورين في مشيخة التهذيبين غير مذكورين في الفهرست و كذا الطريق الاخير المذكور في مشيخة التهذيبين غير مذكور في الفهرست و ان الطريق الثاني المذكور في الفهرست متحد مع الطريق الثالث المذكور في مشيخة التهذيبين الا انه قد انضم في الطريق المذكور في الفهرست الى الحسين بن عبيد الله المذكور في مشيخة التهذيبين ابن ابي جيد و قد ذكرنا انه يذكر في مشيخة التهذيبين عن الطريق في الفهرست كثيرا شائع لكن عكسه كما اتفق هنا نادر

الحادي والسبعون

بحضرتنا ذكر انه قد نص شيخنا البهائي في الحبل المتين كما تقدم على ان الكليني قد يسقط من اوائل السند حوالة للحال الى السند السابق و قد جرى عليه صاحب المنتقى بقاعدة و كذا المجلسي في تعليقات الاستبصار و كذا المولى التقي المجلسي و السيد السند الجزائري و على هذا سقوط الواسطة لا يضر باعتبار الرواية بل نقله صاحب المنتقى و كذا المجلسي في تعليقات الاستبصار عن طريقة القدماء و تعبيره عن ذلك في اصطلاح اهل الدراية بالتعليق و قد حكي في المنتقى عن بعض توهم الانفصال على هذا سقوط الواسطة بوجب عدم اعتبار الرواية بل هو مقتضى كلام العلامة البهبهاني في باب الكنى في ترجمة ابن داود و مقتضى بعض كلمات العلامة المجلسي في اربعينه كما يظهر مما ياتي كون الرواية الاخيرة كالسابقة ماخوذة من كتاب صدر المذكور بين فالواسطة بين الكليني و صدر المذكورين من باب مشايخ الاجازة ذكرت تارة و تركت اخرى و على هذا ان

في الاشارة الى ... الكليني و اوائل السند

كان الساقط معتبرا فسقوطه لا يضر باعتبار الرواية و الا فيضر به و حكي في المنتقى ايضا عن الشيخ انه يذكر طريقه الى المبدوء به في السند المحذوف عن صدره في الكافي بطريقه عن الكليني من غير تفطن بتوسط الواسطة المحذوفة المذكورة في السند السابق و قال المحقق الشيخ محمد كما نقله بعد نقل حوالة الحال في الاسقاط الى السند السابق عن طريقة القدماء كما سمعت و كثيرا ما تبعها الكليني و ربما غفل عنها الشيخ فيضيع بسببها احاديث كثيرة لكن اعتذر المولى التقي المجلسي كما تقدم بان الشيخ كان غرضه غرض الكليني من الاختصار اقول ان الاظهر في باب اسانيد الكليني ان الاسقاط فيها من باب الحوالة الى السند السابق و انه لو كان الامر من باب الارسال او غيره لا اتفق كثيرا ايضا في صورة عدم اشتراك السند السابق و اللاحق في القدر المشترك اي مبادي السند فتخصيص الاسقاط بصورة اشتراك السندين في القدر المشترك يكشف عن كون الغرض الاختصار و حوالة الحال الى السند السابق و لا سيما مع نقل ذلك عن طريقة القدماء و ان امكن القول بانه ياتي في كلام القدماء ما ياتي في كلام الكليني من احتمال الارسال او الاخذ من الكتاب فلا دلالة في كلام القدماء على ما نقل عنهم فلا وثوق بالنقل في الباب

الثاني والسبعون

انه قد حكي في المنتقى ان في نسخة التهذيب بخط الشيخ سبق القلم في عدة مواضع الى اثبات كلمة عن في موضع الواو ثم وصل بين الطرفين طرفي العين و جعل على صورتها واوا و التبس ذلك على بعض النساخ فكتبها بالصورة الاصلية في بعض المواضع و شاع ذلك في النسخ المتجددة قال و من المواضع التي اتفق فيها هذا الغلط مكررا رواية الشيخ عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران و علي بن الحديد و الحسين بن سعيد فقد وقع بخط الشيخ في عدة مواضع منها ابدال احد حرفي العطف بكلمة عن مع ان ذلك ليس بموضع شك لكثرة تكرر هذا الاسناد في كتب الحديث و الرجال اقول ان ابدال احد حرفي العطف بكلمة عن الغرض الابدال سهوا و ان كان الظاهر من نسبة الاصلاح هو التعمد اذ المفروض التعمد باصلاح كلمة عن بالواو اقول انه يرشد الى ما ذكره في المنتقى من كون الاسناد المذكور على العطفين ما رواه في التهذيب في باب كيفية الصلوة و صفتها عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن علي بن الحديد و عبد الرحمن بن ابي نجران الحضرمي و الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال

في بيان ما ذكره من مراد المسمع

لدى بيان طرق مشيخة الصدوق وفق كتابى

بجزيك فى الصلوة من الكلام اه وكذا ما رواه فى التهذيب فى الباب المذكور عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن على بن حديد وعبد الرحمن بن ابى نجران والحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت له ما يجزى من القول فى الركوع والسجود اه وكذا ما رواه فى التهذيب فى الباب المذكور عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن عبد الرحمن بن ابى نجران والحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون اماما فيستفتح بالحمد ولا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم اه الا انه مشتمل على العطف الثانى دون العطف الاول وكذا ما رواه فى التهذيب فى باب تفصيل ما تقدم ذكره فى الصلوة من المفروض والمسنون وما يجوز فيها وما لا يجوز عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن على بن حديد وعبد الرحمن بن ابى نجران والحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام اذا انت كبرت فى اول صلوتك بعد الاستفتاح باحدى وعشرين تكبيرة **الثالث والسبعون** انه طرق الفقيه تقرب الى اربعمائة وطرق التهذيب والاستبصار تزيد على اربعين فزيادة اخبار التهذيب بالاضافة الى اخبار الفقيه من قبيل زيادة الاشخاص مع قلة الانواع بالاضافة الى كثرة الانواع مع قلة الاشخاص وطرق التهذيب والاستبصار متحدة فزيادة اخبار التهذيب بالاضافة الى اخبار الاستبصار من باب زيادة الاشخاص مع اتحاد الانواع ووجه الزيادة اختصاص من اخبار الاستبصار بباب المتعارض دون اخبار التهذيب **الرابع والسبعون** انه ذكر فى المنتقى ان اشتباه عبد الله بن سنان بابن مسكان غلط متكرر الوقوع فى كتابى الشيخ اقول ان من الاشتباه المشار اليه ما رواه فى التهذيب فى باب دخول الكعبة عن الكلينى عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن ابن مسكان وبه يشهد الى الاشتباه ان المذكور فى سند الكافى عبد الله بن سنان ومن ذلك ايضا ما رواه فى الاستبصار فى باب الستر فى القنوت بالاسناد عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابن مسكان عن ابى عبد الله عليه السلام الى الاشتباه انه رواه فى التهذيب بخطه كما فى عن عبد الله بن سنان **الخامس والسبعون** انه قد ذكر الشيخ فى مشيخة التهذيبين الطريق الى الفضل بن شاذان ثم ذكر الطريق اليه وكذا ذكر الطريق الى الحسن بن محبوب ثم ذكر

فى ان طرق الفقيه تقرب الى اربع مائة وطرق التهذيبين تزيد على الاربعين

فى حكم ...

فى الطرق المكررة فى التهذيبين

من الحضيرة الفقيه الشيخ فى التهذيبين

الطريق الى كتبه ومصنفاته ثم ذكر الطريق اليه وكذا ذكر الطريق الى الحسين بن سعيد ثم ذكر الطريق الى الحسين بن سعيد عن زرعة ثم ذكر الطريق الى الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب وكذا ذكر الطريق الى الحسن بن محبوب والحسين بن سعيد ثم ذكر الطريق الى الحسين بن سعيد والحسن بن محبوب وكذا ذكر الطريق الى احمد بن محمد بن عيسى ثم ذكر الطريق الى نوادر احمد بن محمد بن عيسى وكذا ذكر الطريق الى احمد بن محمد ثم ذكر الطريق اليه وكذا ذكر الطريق الى احمد بن محمد بن خالد ثم ذكر الطريق الى احمد بن ابى عبد الله وهو متحد مع احمد بن محمد بن خالد كما صرح به بعض الاعلام ويرشد اليه ما صنعه السيد السند التفرشى حيث عنون احمد بن ابى عبد الله وقال يجىء بعنوان احمد بن محمد بن خالد بل يدل عليه ان الشيخ فى الفهرست فى ترجمة احمد بن محمد بن خالد ذكر ان كنيته ابا عبد الله فقد ظهر ان المراد باحمد بن ابى عبد الله المذكور عن الصدوق فى المشيخة هو احمد بن محمد بن خالد وكيف كان ولا يخفى ما فى ذلك من التكرار كما هو الحال فى غير ذلك مما ذكر الا ان يقال انه يختلف المطلق والمقيد فلا تكرار فى ذكر المطلق والمقيد من جهة ذكر الطريق اليهما فلا باس بذكر الطريق الى الحسين بن سعيد وذكر الطريق الى الحسين بن سعيد عن زرعة وكذا ذكر الطريق الى الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب كما انه لا تكرار فى ذكر الطريق الى الواحد وغير الواحد كما فى الطريق الى الحسن بن محبوب والطريق الى الحسين بن سعيد والحسن بن محبوب والطريق الى الحسن بن محبوب والحسين بن سعيد وكذا لا تكرار فى الطريق الى الشخص والطريق الى كتبه ومصنفاته كما فى الطريق الى الحسن بن محبوب والطريق الى كتبه ومصنفاته الا ان يقال ان الطريق الاول لا يتجاوز عن الكتب والمصنفات فالطريق الثانى يساوى الطريق الاول والغرض منه التعميم لكن يساوى الطريق الاول والغرض الاحتراز عن غير الكتب والمصنفات وكذا الطريق الى احمد بن محمد بن عيسى والطريق الى نوادره تطرق التكرار فى الطريق الى احمد بن محمد غير ثابت لانه مبنى على اتحاد المراد باحمد بن محمد ويحتمل الاختلاف بابن عيسى وابن خالد ثم ان الطريق المذكور فى مشيخة التهذيبين الى الصدوق متحد مع الطريق المذكور الى محمد بن الحسن بن الوليد **السادس والسبعون** انه قد روى الشيخ فى التهذيب فى باب الطواف عن موسى بن القاسم عن عبد الرحمن بن سيابة عن حماد عن حريز عن ابى عبد الله عليه السلام قال العلامة فى المختلف نقلا وفى طريق هذا الحديث ابن سيابة ولا يحضرنى الان حاله ان كان ثقة فالحديث صحيح وذكر فى المنتقى انه قد تكرر روايات موسى بن القاسم عن عبد الرحمن

فيما ذكره ... والمنتقى

والظاهر تفسيره في عدة اسانيد بابن سنان ومراعاة الطبقات فاصبته بان تفسيره بابن سنان غلط وان المعتبر
ارادة ابن ابي نجران في الكل ولو لم رعاية الطبقات فاصبته آه منشأ القضاء آن موسى بن القاسم من اصحاب
الرضا عليه السلام على ما ذكره النجاشي والشيخ في الرجال وعده من اصحاب الرضا والجواد عليهما
السلام وابن سنان من اصحاب الصادق عليه السلام على ما عن الشيخ في الرجال فلا مجال لرواية موسى
بن القاسم عن ابن سنان اما ابن ابي نجران فقد عده النجاشي من اصحاب الرضا عليه السلام وعده الشيخ
في الرجال من اصحاب الرضا والجواد عليهما السلام فلا باس برواية موسى بن القاسم عنه لكن عبد
الرحمن بن الحجاج من اصحاب الكاظم عليه السلام ولقي الرضا عليه السلام على ما ذكره النجاشي وعده
الشيخ تارة من اصحاب الصادق عليه السلام وقال في اصحاب الكاظم عليه السلام عبد الرحمن بن الحجاج
من اصحاب ابي عبد الله عليه السلام ومقصوده انه من اصحاب الصادق عليه السلام والكاظم عليهما
السلام لا انه من اصحاب الصادق عليه السلام فقط كما هو ظاهر العبارة والا فلا مجال لذكره في اصحاب
الكاظم عليه السلام بل وقع التقييد بابن الحجاج في بعض روايات موسى بن القاسم عن عبد الرحمن في
بعض روايات الشيخ فيتعين عبد الرحمن بن ابي نجران كما تنبه به في الامرين ابن ابي نجران وابن
الحجاج كما نبه عليه المولى التقي المجلسي نقلا بعد الحكم بكون ابن سنان سهوا من قلم الشيخ وقد
حكى الفاضل التستري عن بعض الاصحاب ايضا بعدان جرى نفسه على التعين في ابن ابي نجران
هذا وعبد الرحمن يقرب ثمانين رجلا لكن لا مجال لحمل عبد الرحمن في رواية موسى بن القاسم
على الاكثر لعدم مساعدة الطبقة او عدم الاشتهار **السابع والسبعون** انه
ربما يتردد في بعض روايات الشيخ بين كونه مذكور الطريق وكونه غير مذكور الطريق كما فيما رواه في
الاستبصار في باب الكثير الانفار حيث انه روى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن ابي ايوب
عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام وبعد هذا روى عن علي بن الحكم عن العلاء بن رزين
عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام فيتردد الامر في الرواية الثانية بين كون علي بن الحكم
صدر السند وكون صدر السند هو احمد بن محمد بن عيسى من باب التعليق اعتمادا على السند السابق
كما هو طريقة الكليني كما نص عليه جماعة كما مر بل هو طريقة القدماء كما نقل غير واحد كما مر فعلى الاول
يكون الخبر ضعيفا للجهل بالطريق بناء على لزوم نقد الطريق للجهل بالطريق لعدم ذكر الطريق الى علي

الحكم لكن الجهل بالطريق لا يقتضي عدم الحكم وعلى الثاني يكون الطريق هو الطريق الى احمد بن محمد
عليه يبتني الامر على اطراد الحذف من صدر السند حوالة الى السند السابق في اسانيد الشيخ
على ثبوته في اسانيد الكليني كما يقتضيه كلام المولى التقي المجلسي كما تقدم وان كان مورد كلامه
خصوص ما نحن فيه موافقة الشيخ للكليني في الاسناد وعدم الاطراد كما تقدم من جماعة وربما
يحتمل كون الروايتين ماخوذتين من الكافي مسلوكا فيهما مسلك الكليني لكن لم يذكر
في الكافي شيء من الروايتين **الثامن والسبعون** انه قد اعجب الفاضل الاسترابادي
في بعض تعليقات الاستبصار حيث انه قال الشيخ في الاستبصار في باب الرجل يصيب ثوبه الجنابة
ولا يجد الماء للغسل وليس معه غيره وقد روى علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل عريان
وحضرت الصلاة فاصاب ثوبا نصفه دم او كله يصلي فيه او يصلي عريانا فقال ان وجد ماء غسله
وان لم يجد صلى فيه ولم يصل عريانا وقال الفاضل المشار اليه في الحاشية رواية علي بن جعفر
وان كانت مرسلة هنا لكنها مروية في الفقيه بطريق صحيح مع ان الشيخ ذكر طريقه الى علي بن جعفر
في موارد فما ذكره عن علي بن جعفر فقد رويته عن الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى عن
ابيه محمد بن يحيى عن العمركي بن علي النيسابوري البوفكي عن علي بن جعفر **التاسع والسبعون**
انه ذكر في المنتقى انه تكثر في روايات الشيخ سقوط الواسطة بين موسى بن القاسم وابان والمعتاد
تقضي بكون الواسطة العباس بن عامر لانه في بعض الاسانيد وقع محمد بن القاسم بتصحيفا عن موسى
بن القاسم ولا ريب في كونه تصحيفا اقول ان من ذلك الباب ما رواه في التهذيب في زيارات الحج عند الكلام
في العمرة عن موسى بن القاسم عن ابان بن عثمان عن عبد الرحمن قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن المعتمر بعد الحج قال اذا امكن الموسى من راسه فحسن **الثمانون** انه قد حكى العلامة البهبهاني
عن خاله العلامة المجلسي تحسين عبد الرحمن المعمر بواسطة ذكر الصدوق الطريق اليه المشعر
دلالة ذكر الطريق الى الشخص على كونه محل الركون والسكون وكثرة الرواية عنه وهو يجري في كل
من ذكر الشيخ الطريق اليه وكذا في كل من ذكر الصدوق الطريق اليه ولا يذهب عليك ان التعبير
بالتحسين دون المدح كما وقع في تعريف الحسن حيث ان كثيرا من الامور يوجب حسن الحديث واعتبار
القول والظن بصدق الراوي ولا يصدق عليه المدح سواء كان من باب اللفظ كالترضي والترحم كما

في الحسين بن زيد بن ... حكى المولى التقي المجلسي ان الصدوق ترحم عليه عند ذكره ... مرة وكذا حمزة بن محمد القزويني العلوي حيث انه حكى المولى المشار اليه ان الصدوق ترحم عليه كلما ذكره وترضى له بل العنوان المذكور معروف او كان من باب غير اللفظ نحو كون الراوي وكيلا لاحد الائمة عليهم السلام او كونه ممن ترك رواية الثقة او قول اجتهاد برواية وترجيحها على رواية الثقة او رواية الاجلاء عنه او كونه ممن يروي عن الثقات او كونه ممن اخذ بتوثيقه وعمل برواية القميين عليه او كون رواياته كلا او جلا معمولة فالاحسن جعل المدار في الحسن على كون بعض رجال السند موصوفا بالحسن وبعبارة اخرى موصوفا ببعض اسباب اعتبار القول والظن بالصدق سواء كان الامر من باب المدح ام لا

الحادي والثمانون

ان العلامة المجلسي قد جرى في الذخيرة كما يظهر مما تقدم من كلامه على تصحيح اخبار الفقيه والتهذيبين مع اختلال الطريق بجهالة او ضعف بعض رجاله بل ربما جعلها الثقة او غيرها في صورة اعتبار الرجال المذكورين في السند مع تقييد التصحيح بقوله على الظاهر وعندي اشارة الى اختلال الطريق او بعض رجاله

الثاني والثمانون

انه جرى المحقق الثاني في جامع المقاصد عند الكلام في اشتباه دم الحيض بدم القرحة على ترجيح ما رواه الشيخ من كون المدار على الطرف الايسر على ما رواه الكليني من كون المدار على الطرف الايمن قائلا بانه اعرف بوجوه الحديث واضبط بل جرى على ترجيح ذلك بعمل الشيخ في النهاية واورد عليه الشهيد الثاني في الروضة بانه من جهة عدم الاطلاع على كيفية روايات الشيخ وطرق فتواه اقول ان مثل الظاهر ان ما وقع من الشيخ في باب الاسانيد ان مرتبة الشيخ فضلا بالنسبة الى الكليني في غاية الظهور بل الكافي مما كان على حد الجمع واما التهذيب فلم يشتمل بهذه المثابة بكمال التعمق والنظر من الشيخ في اخباره حتى انه ذكر في الفهرست انه استفاد بعض المطالب بالفهم واستفاد بعض المطالب بالاشعار لكن الظاهر ان ما وقع من الشيخ في باب الاسانيد لم يقع مثله من احد في فن من الفنون الامر في متون رواياته على حال الاسانيد لكن الاختلال فيها لا يوجب رواية الشيخ الترجيح بل المولى التقي المجلسي وهو في جودة الاطلاع على الاخبار مثلنا وسلمنا حيث صرح بان الجمع الواقع من الكليني في حواشيه الاعجاز في الواقع انه لم يكن مثله في الامة من علمائنا وكل من يتدبر في اخباره وترتيب كتابه يعرف انه كان مؤيدا من عند الله

في ان الحسين بن علي بن الحسن ... احسن الله ... من المدح

في ضعف الطريق واختلال الرجال الذي ...

في تعارض رواية الكليني والشيخ

تبارك وتعالى جزاه الله عن الاسلام والمسلمين افضل جزاء المحسنين وقال السيد السند انه كتاب جليل عظيم النفع عديم النظير فائق على جميع كتب الحديث بحسن الترتيب وزيادة الضبط والتهذيب وجمعه للاصول والفروع واحتماله على اكثر الاخبار الواردة من الائمة الاطهار لكن روى في التهذيب في باب صلاة الكسوف بسنده عن علي بن ابي عبد الله عن ابي الحسن موسى عليه السلام وعن الكافي عن علي بن ابي عبد الله وهو سهو اذ المقصود علي بن ابي عبد الله هو علي بن جعفر وهو يروي عن اخيه موسى عليه السلام كثيرا كما روى عنه هنا ايضا وروى في الكافي في باب من ابواب كتاب الديات والقصاص عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن محبوب عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزناء ثم رجع احدهم بعد ما قتل الرجل قال ان قال الرابع وهمت ضرب الحد واغرم الدية وان قال تعمدت قتل وروى عن ابن محبوب عن ابراهيم بن نعيم الازدي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن اربعة شهدوا على رجل بالزناء فلما قتل رجع احدهم عن شهادته قال فقال يقتل الرابع ويؤدي الثلاثة الى اهله ثلاثة ارباع الدية ثم روى الروايتين المذكورتين في كتاب الشهادات في باب من شهد ثم رجع عن شهادته الا ان يقال ان ذكر الرواية في البابين المختلفين من باب المناسبة مع البابين ليس من باب التكرار الغير المناسب واما الترجيح بفتوى الشيخ فلم اظفر بالترجيح بفتوى الفقيه الواحد وان يمكن القول به كيف وقد حكى الشهيد في الذكرى عن الاصحاب كما مر انهم كانوا يسكنون الى فتاوى ابن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته ومقتضاه جواز العمل بالظن المستفاد من قول الفقيه الواحد وان ربما نقل الاجماع على عدم الجواز وجواز العمل بالظن في مقام الترجيح اسهل بمراتب شتى من العمل بالظن ابتداء في الحكم الشرعي ثم انه روى في التهذيب بالاسناد عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي اذا انا مت فاغسلني بسبع قرب من بئر غرس قال المولى التقي المجلسي في الحاشية روى الصفار في بصائر الدرجات اخبارا كثيرة والجميع ست قرب من بئر غرس ولعل السبع فيها فالظاهر انه السهو من نساخ الكافي ونقل الشيخ وغيره انتهى والقرب جمع قربة والغرس بفتح الغين المعجمة وسكون الراء المهملة بئر بالمدينة فاضاف البئر اليه من باب الاضافة البيانية وقيل المشهور بئر ...

في ترجيح فتوى الفقيه الواحد

في بعض روايات التهذيب

رسالة في تقديم مشيخة الصدوق في كتاب

المجمع وقلما يخلو الكافي والتهذيب في ذاته مسئلة على ما نقلنا حتى انه قد لحق في التهذيب الا
عن معوية بن عمار قال سألنا ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل من اهل المعرفة ما يجوز بتقى بعد ان يطبخ
وهو قد طبخ على الثلث واما اعلم انه يشربه على النصف اما شربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال
خمر لا تشربه اه وهو مروي في الكافي بالنحو قبل قوله عليه السلم لا تشربه وعن بعض الاشكال
في الاعتماد على روايات التهذيب تعليلا بكثرة وقوع التحريف والزيادة والنقصان في الاخبار
من الشيخ وقد جرى في الرياض على ترجيح رواية التهذيب ان كان الكافي اضبط لتقدم الزيادة
على النقيصة وعينا انه لا مجال لتقدم الزيادة مع كون الكافي اضبط التعارض حيث الرجحان تماما
الثالث والثمانون انه روى في الفقيه بالاسناد عن عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله عليه السلم قال المعتكف بمكة يصلي في اي بيوت شاء سواء عليه صلى في المسجد او في
بيوتها لكن رواه في الكافي بالاسناد عن عبد الله بن سنان قال المعتكف الى آخر المتن ورواه الشيخ
في التهذيبين بالاسناد ايضا الى عبد الله بن سنان قال المعتكف الى آخر المتن وربما يظهر من ذلك
ان الصدوق اضبط من الكليني والشيخ فلو وقع التعارض بين روايات الصدوق ورواية الكليني او
الشيخ فالترجيح مع روايات الصدوق قال في المنتقى ولولا اضبط الصدوق رحمه الله وحرصه على حفظ
اتصال الحديث لكان قد صنع بعض الجماعة وقد حكم المحقق الشيخ محمد في حاشية التهذيب تعليلا
بان روايات الصدوق قد ترجح على روايات الشيخ الطوسي تعليلا بان الصدوق اثبت في النقل اذ
يجوز العلامة في نقل الشيخ ظاهر كما يعلم من مواضع لكن لا مجال للاشكال في رجحان رواية الصدوق
بحسب السند على روايات الشيخ لما سمعت من ان الظاهر انه لم يقع مثل ما وقع من الشيخ في باب الاسناد
من غير الشيخ في فن من الفنون بل قد ظهر فيما سمعت انه يمكن ترجيح روايات الصدوق على روايات الكليني
الراجح رواياته على روايات الشيخ واما بحسب المتن فلا مجال لترجيح روايات الصدوق على روايات الشيخ
عن الوجه لنطرق الوهن في ضبط المتن بكثرة اختلال السند وعدم الضبط فيه وقد حكى السيد
السند النجفي عن بعض الاصحاب ترجيح احاديث الفقيه على غيره من الكتب الاربعة نظرا الى زيادة
حفظ الصدوق وحسن ضبطه وتثبته في الرواية وتأخر كتابه عن الكافي وضمانه فيه لصحة ما يرويه
وانه لم يقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه وانما يورد ما يفتي به ويحكم بصحته

من الاحتياط العقيلي للشيخ في التهذيب

ويعتقد انه حجة بينه وبين ربه وبهذا الاعتبار قيل ان مراسيل الصدوق في الفقيه كمراسيل ابن
ابي عمير في الحجية والاعتبار وان هذه المزية من خواص هذا الكتاب لا توجد في غيره من كتب
الاصحاب لكن الاستناد الى ضمان الصدوق لصحة جميع ما في الفقيه واعتبار مراسيله انما يتم بناء
على عدم وجوب نقل اخبار الفقيه وهو غير ثابت وقد حررنا التفصيل الحال في محله في الاصول
وقد حكى السيد السند المشار اليه في ترجمة الصدوق الاطباق على صحة اخبار الفقيه ودونه المقال
وحكى ايضا ان صاحب المعالم مع اعتباره تزكية العدلين في اعتبار الخبر يعمل بالخبر المذكور في
الفقيه ودونه الاشكال وقد تقدم شرح الحال ثم انه روى في الفقيه في باب صلوة العيدين
عن محمد بن الفضيل عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلم رواية طويلة ثم اعاد
الرواية في اواخر الباب برواية عن ابي الصباح وهذا بعيد عن الضبط وايضا روى في باب
الايمان والنذور والكفارات عن حماد بن عثمان عن محمد بن ابي الصباح عن ابي الحسن عليه السلم
واعاد الرواية في باب الوقف والصدقة والنحل وروى ايضا في باب العقود ومبلغ الدية عن
سليمان بن خالد رواية واعاد الرواية في ضمان الظئر لكن يمكن القول بان ذكر الرواية في الباب
لا بأس به كما مر فلا بأس بهذا التكرار ولا التكرار السابق عليه كما مر وايضا روى في باب ما
يجب فيه التعزير والحد والرجم والقتل والنفي في الزناء او باب حد ما يكون المسافر فيه معذورا
في الرجم دون الجلد على اختلاف النسخ عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب قال سمعت ابن بكير
يروي عن احدهما عليهما السلم قال الفاضل الكاظمي في الكافي والتهذيب بكير بن اعين و
هو الصواب لان ابن بكير لا يروي عنهما عليهما السلم وايضا روى في الفقيه في باب فضل الصدقة
عن الوليد بن صبيح عن ابي عبد الله عليه السلم رواية فيها اقل علقها من الثلثة الذين يرد دعاؤهم
رجل كان له مال فانفقه في وجهه الظاهر اتفاق النسخ عليه وفي اصول الكافي في باب من لا
يستجاب دعوته رواه الى آخر ما في اواخر الرواية فانفقه في غير وجهه وهو المتعين و
العجب انه فسر ما اتانا قوله عليه السلم في وجهه بوجه الله واحتمل بعض اخر كون الغرض وجه
المال اي مصارفه ولم يذكر احد منهما علم مناسبة صرف المال في وجهه لعدم استجابة
الدعاء **الرابع والثمانون** انه روى في الفقيه في باب وجوب الجمعة وفضلها او

وضعت عنهم الصلوة والخطبة فيها على نهج غيرها فوس حيث انه روى عن ابي جعفر عليه السلم
انه قال لزرارة انما فرض الله عز وجل على الناس من الجمعة الى الجمعة خمسا وثلثين صلوة منها
صلوة واحدة فرضها الله عز وجل على الناس في جماعة وهي الجمعة ووضعها عن تسعة عن الصغير
والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والاعمى ومن كان على راس فرسخين والقرائة
فيها بالجهر والغسل فيها واجب وعلى الامام فيها قنوتان قنوت في الركعة الاولى قبل الركوع
وفي الركعة الثانية بعد الركوع ومن صلاها وحده فعليه قنوت واحد في الركعة الاولى قبل
الركوع وتفرد هذه الرواية حريز عن زرارة والذي استعمله وافتى به ومضى عليه مشايخي
رحمهم الله ان القنوت في جميع الصلوة في الجمعة وغيرها في الركعة الثانية بعد القرائة وقبل
الركوع وقال لزرارة قلت له على من تجب الجمعة قال تجب على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة لاقل
من خمسة من المسلمين احدهم الامام فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا امهم بعضهم وخطبهم وقال
ابو جعفر عليه السلم انما وضعت الركعتان اللتان اضافهما النبي صلى الله عليه وآله يوم
الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الامام فمن صلى يوم الجمعة في غير جماعة فليصلها اربعا
كصلوة الظهر في سائر الايام وقال وقت صلوة الجمعة يوم الجمعة من ساعة تزول الشمس
ووقتها في السفر والحضر واحد وهو من المضيق وصلوة العصر في وقت الاولى في سائر الايام
والظاهر ان قوله وقال لزرارة من تتمة الرواية السابقة كما يظهر من المولى التقي المجلسي نقلا و
لعل قوله ولا جمعة من الصدوق وكما في الحاشية المنسوبة الى سلطاننا من قوله لعله من كلام المصنف
والظاهر ان قوله وقال ابو جعفر عليه السلم من تتمة الرواية السابقة ايضا كما استظهره سلطاننا
في الحاشية المنسوبة اليه ثم ان الظاهر ان الغرض من دعوى تفرد حريز في الرواية توهين
الرواية بعدم الظن بالصدور ومن هذا ما ذكره سلطاننا من انها ليست بصحيحة باصطلاح المتقدمين
وان كان طريق المصنف اليه صحيحا باصطلاح المتاخرين لكنه خبير بان عدم حصول الظن بالصدور
من الخبر مع صحة رجال السند في غاية البعد نعم لا يحصل الظن بالحكم بواسطة المعارضة
او بواسطة مخالفة المشهور **الخامس والثمانون** انه روى في التهذيب في باب تطهير
الثياب والبدن من النجاسات بالزيادات بالاسناد عن اسحق بن عمار عن المعلى بن خنيس وعبد الله

بن ابي يعفور ثم روى عن احمد بن محمد بن يحيى عن احمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق
بن صدقة عن عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله عليه السلم اه ثم قال وبهذا الاسناد عن
اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلم عن الطست يكون فيه التماثيل او الكوز او التور يكون فيه
تماثيل او فضة لا يتوضا منه ولا فيه وعن الرجل اذا قص اظفاره بالحديد او اخذ من شعره او
حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي سئل فان صلى ولم يمسح من ذلك بالماء قال
يعيد الصلوة لان الحديد نجس وقال لان الحديد لباس اهل النار والذهب لباس
اهل الجنة ثم قال وبهذا الاسناد عن الرجل يكسر ساعده او موضع من مواضع الوضوء
اه وقد استند في الذخيرة عند البحث عن الجبائر الحديث الاخير الى اسحق بن عمار وفي المشارق
وفي الموثق عن اسحق بن عمار او عمار والظاهر بل بلا اشكال ان اسحق في قوله وبهذا الاسناد
عن اسحق بن عمار سهو لشهادة نقل الرواية الاخيرة في الاستبصار في باب المسح على الجبائر
بالسند المذكور في التهذيب عن اسحق بن عمار مسندا عن عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه
السلم وكذا رواية الرواية الثانية في الاستبصار في باب مس الحديد من قوله عن الرجل اذا قص
اظفاره بالسند المذكور في التهذيب عن اسحق بن عمار مسندا عن عمار بن موسى عن ابي عبد
الله عليه السلم والحال في الرواية الاخيرة هو الحال في الرواية الثانية فنقل الرواية الاخيرة
عن عمار تقتضي بكون الرواية الثانية ايضا عن عمار مضافا الى قضية رواية مصدق بن
صدقة عن عمار بن موسى كما نص عليه النجاشي والشيخ في الفهرست مع قطع النظر عن كثرة رواية
عنه وندرة رواية اسحق بن عمار في الباب لكن على ذلك يلزم خلاف المناسب بل خلاف المتعارف
اذ في صورة اتحاد السند السابق واللاحق المناسب بل المتعارف الا ان يقال وبهذا الاسناد
عن ابي عبد الله عليه السلم مثلا مع اتحاد الامام عليه السلم في السندين او اختلافه وقد جرى
الوالد الماجد ره ايضا على كون اسحق سهوا الا انه استند الى ان الشيخ في الاستبصار جزى الرواية الثانية
الى ثلثة اجزاء وروى جزئين منها بالسند المذكور في التهذيب مسندا عن عمار ويظهر مما ضمنه
بما سمعت حيث ان الشيخ جزى تلك الرواية الى جزئين وروى الجزء الثاني مسندا عن عمار نعم
روى الرواية الاخيرة ايضا عن عمار فقد اشتبه على الوالد الماجد ره الرواية الاخيرة بالجزء

من الرواية الثامنة ثم ان الترديد من المشارق يمكن ان يكون من جهة الترديد في رجوع الاشارة في قوله وبهذا الاسناد اولا وثانيا الى الاسناد الاول والثاني لكن على التقديرين لا بد من كون المقصود بالاسناد المشار اليه هو من عدا اسحق او عمار بن كتاب المقيد اما على الاول فلا فالامر ظاهر واما على الثاني فلعدم اتفاق رواية عمار بن موسى عن اسحق بن عمار بعد مساعدة الطبقة كما هو الاظهر لكون كل منهما من اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام ولا سيما بناء على اتحاد اسحق بن عمار في اسحق بن عمار بن موسى الساباطي لعدم اتفاق رواية الولد عن الوالد بعد مساعدة الطبقة وقد حررنا الكلام في اسحق بن عمار فيما حررناه في الاصول من الرجال ويحتمل ان يكون المقصود بالاسناد هو من عدا اسحق او عمار من دون ان كتاب المقيد ونظيره ما ذكر من قوله وبهذا الاسناد مع خروج بعض اجزاء السند عنه عزيز ولكن يقول انه لو رجع الاشارة الى الاسناد الاول فالسند ينتهي الى اسحق كما لا يخفى ولو رجعت الى الاسناد الثاني فالسند ينتهي الى اسحق على هذا المنوال الحال لو كان الغرض اطراد الاسناد الثاني بتمامه برواية عمار عن اسحق فلا مجال للترديد ان كان الترديد في محله ومع ذلك رجوع الاشارة الى الاسناد الاول بعيد فلا يتجه الترديد الا ان يقال ان امثال ذلك لبعيد بل الابعد منه غير بعيد في من التهذيب ويمكن ان يكون الترديد من جهة خيال الاشتباه في اسحق من جهة سبق عمار ويمكن ان يكون الترديد بواسطة ما ذكرناه الا انه لو تفطن بما ذكرناه فلا مجال للترديد لوضوح السهو في اسحق بمجرد رواية الرواية الاخيرة او ما تقدم من الرواية الثانية في الاستبصار عن عمار بقضية السهو في عمار بل بمجرد رواية مصدق بن صدقة فضلا عن كثرة روايته عنه بقضية انتفائه

السادس والثمانون انه روي في التهذيب في باب البينات من كتاب القضاء عن سعد بن عبد الله بقوله والذي يدل على ذلك ما رواه سعد بن عبد الله اه ثم روى عن محمد بن احمد بن يحيى اه ثم قال عنه عن العباس بن معروف اه ثم قال فاما ما رواه احمد بن محمد بن عيسى اه ثم قال عنه عن سلمة اه ثم قال عنه عن يعقوب اه ثم قال عنه عن ابي جعفر اه ثم قال عنه عن محمد بن عيسى اه ثم قال عنه عن السياري اه ثم نقل قوله عن سلمة اه قال المولى التقي المجلسي في الحاشية الظاهر ان الضمير راجع الى احمد بن محمد بن يحيى لا الى احمد بن محمد بن عيسى وان كان له قرب بل الاظهر ارجاعه الى

وفي بعض [illegible] التهذيب

سعد اقول ان الاظهر الرجوع الى احمد بن محمد بن يحيى لا احمد بن محمد بن عيسى نظرا الى ان ذكر احمد بن محمد بن عيسى انما كان بالتبع من باب دفع المعارض كما يرشد اليه صورة العبارة والظاهر الرجوع الى من سبق بعنوان الرواية عنه بالاصالة مع انه قد روى بعد ذلك عن محمد بن احمد بن يحيى اه ثم روى عنه عن سلمة ولا ريب في رجوع الضمير فيه الى محمد بن يحيى فيكون الراوي فيه عن سلمة هو محمد بن يحيى فالظاهر رجوع الضمير المتقدم الى محمد بن يحيى بكونه هو الراوي عن سلمة ايضا مضافا الى انه روى تلك الرواية في الاستبصار في اوائل كتاب الشهادات عن محمد بن محمد بن يحيى عن سلمة وهو اصدق شاهد وانهم دليل على المدعى نعم بان ضعف يقوي ظهور الرجوع الى [illegible] كما سمعت من المولى المشار اليه مضافا الى زيادة بعد سعد بان لا يبعد امثال ذلك من التهذيب كما يظهر مما تقدم ومما مر ويظهر بضعف ما ضعف في الوافي حيث جرى على رجوع الضمير في قوله عنه عن محمد بن عيسى الى احمد بن محمد بن عيسى مضافا الى ان الضمير في قوله عنه عن ابي جعفر لا بد من رجوعه الى محمد بن احمد بن يحيى اذ المقصود بابي جعفر هو احمد بن محمد بن عيسى فلا مجال لرجوع الضمير الى احمد بن محمد بن عيسى فكذا الحال في الضمير المشار اليه لاتحاد المرجع مضافا الى رواية محمد بن احمد بن يحيى عن ابي جعفر كما في التهذيب في باب حكم الجنابة وصفة الطهارة وغيره كذا في زيادات الصلاة من الجزء الثاني في باب فضل الصلوات المرغب فيها وكذا في اوائل المكاسب الا ان يقال ان ابا جعفر كنية محمد بن يحيى كما نص عليه النجاشي وقال الشيخ في كنية ابي جعفر محمد بن عمر بن سعيد كما في الكافي في باب مولد الصادق عليه السلام ومحمد الاحمسي كما في التهذيب في باب الطواف ومحمد بن المفضل بن ابراهيم الاشعري كما في التهذيب في اداء حق الزكوة بل ذكر السيد السند النجفي ان ابا جعفر كنية لاشخاص كثيرة يتجاوز عن الستين الا ان بعضها غير محتمل في المقام بل احتمل السيد الداماد ان ابا جعفر في الاسانيد يراد احمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن عمر بن سعيد فلا دلالة في رواية عن ابي جعفر على كون الراوي عنه محمد بن احمد بن يحيى الا ان يقال انه قد اتفق رواية احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى كما في ما رواه في الكافي في باب الجمع بين الاختين وكذا ما رواه فيه في باب الرجل يدع الصبية فيقع [illegible] بل يكثر رواية احمد محمد بن عيسى عن ابيه وان كان التعبير عنه باحمد بن محمد وقد روى ابو جعفر عن ابيه في النوادر [illegible]

فروايته ابي جعفر في زيادات النوادر عن ابيه قرينة على ان المقصود بابي جعفر هو احمد بن محمد بن
عيسى واما غير محمد بن عيسى ممن يكنى بابي جعفر فلا يحتمل ابي جعفر عليه السلام لبعد امكان تحمل
الاشهاد احمد بن محمد بن عيسى فيحمل ابو جعفر عليه الا ان يقال انه يشترط في تحمل الشهادة على الشهود
شهادته مشهود باللفظ المحمول على المشهور كما حررناه في بعض الفوائد المرسومة في ذيل الرسالة
المعمولة في رواية الكليني عن محمد بن الحسن فضلا عن رواية احمد بن محمد بن يحيى عن محمد بن عيسى
كما فيما رواه في التهذيب في باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات بالاسناد عن محمد بن احمد بن
يحيى عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام آه
وكذا ما رواه في التهذيب المذكور بالاسناد عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن فارس
قال كتب اليه رجل آه وكذا ما رواه في التهذيب في الباب المذكور بالاسناد عن محمد بن احمد بن
يحيى عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام آه
ومع ما ذكرنا ذكر النجاشي في ترجمة محمد بن احمد بن يحيى وكذا العلامة في بعض الفوائد
المرسومة في اخر الخلاصة ان محمد بن الحسن بن الوليد قد استثنى من روايات محمد بن احمد بن
يحيى ما رواه عن جماعة والمعدود من الجماعة محمد بن عيسى باسناد منقطع ومقتضاه رواية محمد
بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى وقد حكى النجاشي والعلامة عن ابن نوح انه حكى متابعة ابي جعفر بن
بابويه لمحمد بن الحسن بن الوليد في باب الاستثناء واستصوب نفسه الاستثناء الا في باب محمد
بن عيسى ومقتضاه تسليم رواية محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى بلا مرية لكلام الا ان يقال
انه لا يجدي رواية محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى في تشخيص مرجع الضمير لعدم منافاته مع
رواية احمد بن محمد بن عيسى او سعد عن محمد بن عيسى في المقام برجوع الضمير الى احدهما نعم لو ثبت
انحصار الراوي عن محمد بن عيسى في محمد بن احمد بن يحيى لكان نافعا في تعيين مرجع الضمير في
محمد بن احمد بن يحيى كما هو المقصود ومن اين يأتي ذلك ومع هذا الظاهر ان المقصود بالسياري
في قوله عنه عن السياري هو ابو عبد الله السياري المعدود من الجماعة المذكورة فالضمير
المجرور في قوله عنه عن السياري يرجع الى احمد بن محمد بن يحيى فكذا الحال في الضمير الذي نحن
بصدده ومع هذا قد روى في التهذيب بعد ذلك في باب القضايا والاحكام من الزيادات

عن محمد

عن محمد بن احمد بن يحيى ثم روى عنه عن السياري فالظاهر كون من روى عنه السياري هو الاول
المتقدم هو محمد بن احمد بن يحيى وقد بان بما مر ضعف القول برجوع الضمير في المقام الى سعد كما
هو مقتضى ما تقدم القول به من المولى التقي المجلسي في باب الضمير المجرور في قوله عنه عن سلمة لانحاء
المرجع في الضمير ثم انه قد روى في التهذيب في باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات عن احمد
بن محمد عن ابيه عن محمد بن يحيى والحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه عن محمد بن
يحيى عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى العبيدي عن الحسين بن سعيد عن النضر عن
سعيد عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام آه ثم قال وروى هذا الحديث محمد بن عيسى العبيدي
بن عبيد عن محمد بن احمد بن يحيى الاشعري آه ومقتضاه رواية محمد بن عيسى عن محمد بن يحيى لكن
قال المولى التقي المجلسي في الحاشية اي عن طريق محمد بن احمد بن يحيى الى اخر ما رواه عن الحسين
بن سعيد لا ان محمد بن عيسى يروي عن محمد بن احمد بن يحيى وانت خبير بما فيما ذكره من كمال خلاف
الظاهر **السابع والثمانون** انه روى في التهذيب في باب البينات من ابواب القضايا
وفي الاستبصار في باب العدالة المعتبرة في الشهادة من ابواب الشهادات عن محمد بن احمد بن
يحيى عن محمد بن موسى عن الحسن بن علي عن ابيه عن علي بن جعفر عن موسى بن اكيل النميري عن ابن
ابي يعفور الحديث المشهور في باب العدالة والظاهر ان محمد بن موسى هو الهمداني المذكور بالضعف
والرواية عن الضعفاء ووضع الحديث والغلو بشهادة ما نقله النجاشي والعلامة في بعض
الفوائد المرسومة في اخر الخلاصة من ان محمد بن الحسن بن الوليد قد استثنى من روايات احمد بن
محمد بن يحيى روايته عن جماعة والمعدود من الجماعة محمد بن موسى الهمداني وحكى النجاشي والعلامة
عن ابن نوح انه حكى متابعة ابي جعفر بن بابويه لمحمد بن الحسن بن الوليد في باب الاستثناء واستصوب
نفسه الاستثناء الا في باب محمد بن عيسى المعدود ايضا من الجماعة قال ابن نوح وقد اصاب شيخنا
ابو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله الا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا ادري ما رابه منه لانه
كان على ظاهر العدالة والثقة والظاهر بل بلا اشكال ان الاستثناء من الاصابة وقوله رابه
به من الريب والغرض عدم الاطلاع لما جرى عليه استنكار استثناء الرواية عن محمد بن عيسى
لغلبة ظهور العدالة والوثاقة وربما يتوهم ان الاستثناء من المتابعة وقوله رابه من الرأي

والغرض عدم الاطلاع على ما جرى عليه ابن بابويه في باب محمد بن عيسى والبس شيء لعدم مساعدة
المقابل بظهور العدالة والوثاقة مع ذلك كما لا يخفى كما عن المقدس من الميل الى كون المعنى
محمد بن موسى هو الثقة من اشتراكه فيه وهو جماعة كثيرة وجرى عليه شيخنا السيد قال و
كانه الخوراء لانه له كتاب الصلوة وهو مشهور معتبول غير معمول في الظاهر بل بلا اشكال
انه سقط الاحمد قبل الحسن بان كان الاصل عن احمد بن الحسن بن علي لشهادة ثبوته في اسانيد
متعددة مذكورة في التهذيب بعد تلك الرواية في الباب المتقدم وكذا ثبوته في الاستبصار
في بعض الاسانيد المذكورة في الباب المتقدم بعد تلك الرواية وكذا في باب شهادة الاجير
وبشهادة ان الظاهر ان المقصود بالحسن هو الحسن بن علي بن فضال الكوفي اشهر ممن عداه و
لو ظفر برواية الحسن بن علي بن فضال عن ابيه **الثامن والثمانون** انه قال الصدوق
في مشيخة الفقيه وما كان فيه عن محمد بن القاسم الاسترابادي فقد رويته عنه وهذا لم يتفق
مثله في مشيخة الفقيه ولا في مشيخة التهذيبين **التاسع والثمانون** ان مشايخ الصدوق
وهم رواة الحديث فيه على الترتيب المستفاد من الاستقراء في مشيخة الفقيه خمسة وعشرون ابو
ابن بابويه ومحمد بن الحسن بن الوليد كما قد يعبر به وقد يعبر عنه تارة بمحمد بن الحسن بن الوليد و
اخرى بمحمد بن الحسن ومحمد بن موسى بن المتوكل وفي بعض النسخ في بعض الطرق محمد بن موسى المتوكل
والظاهر انه من سقط الناسخ سهوا ومحمد بن علي بن ماجيلويه وهؤلاء الاربعة هم العمدة والعمدة
منها الاول وعلي بن محمد بن عبد الله بن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه عن جده احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن ابيه محمد بن خالد واحمد بن محمد بن يحيى العطار وعلي بن موسى الدقاق ومحمد بن احمد
السناني والحسين بن ابراهيم بن احمد بن هشام المكتب كما عبر عنه في غير واحد من الطرق وربما عبر
بالمؤدب وعن بعض النسخ هاشم بدل هشام وجعفر بن محمد بن مسرور وعن بعض النسخ مسرور
بدل مسرور وجعفر بن علي بن الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة عن جده الحسن بن علي كما قد
يعبر به وقد يعبر عنه بجعفر بن علي بن الحسن الكوفي عن جده الحسن بن علي الكوفي وقد يعبر عنه
بجعفر بن علي بن الحسن الكوفي عن جده عبد الله بن المغيرة وقد يعبر عنه بجعفر بن علي الكوفي
عن جده الحسن بن علي الكوفي وحمزة بن محمد العلوي كما قد يعبر به وقد يعبر عنه بحمزة بن محمد

بن احمد بن

بن احمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب واحمد بن الحسين او الحسن على
اختلاف النسخ القطان واحمد بن محمد بن اسحق وعلي بن احمد بن موسى وحسين بن احمد بن
ادريس ومحمد بن الحسن العلوي والحسين بن ابراهيم بن اتانة على اختلاف النسخ كما قد
يعبر به وقد يعبر عنه بالحسين بن ابراهيم بناء على الاتحاد كما هو الظاهر واحمد بن زياد بن جعفر
الهمداني وعبد الواحد بن عبدوس والمظفر بن جعفر بن المظفر العلوي ومحمد بن القاسم الاسترابادي
ومحمد بن ابراهيم الطالقاني ومحمد بن عصام وعلي بن حاتم ومحمد بن علي بن الشاه وقد يروي
عن غير واحد من هؤلاء كما في الرواية عن سعد بن عبد الله حيث روى عن ابيه ومحمد بن الحسن
عن سعد بن عبد الله وقد يروى عن جماعة منهم كما في الرواية عن محمد بن علي بن محبوب حيث
روى عن ابيه ومحمد بن الحسن ومحمد بن موسى بن المتوكل واحمد بن محمد بن يحيى العطار ومحمد بن
علي بن ماجيلويه وغير ذلك وربما كان في بعض النسخ محمد بن حسين في الرواية عن عبد الله
بن سليمان وحسين غلط من الناسخ عن حسن كما في نسخة معتبرة عليها خطوط العلامة المجلسي
حتى في المشيخة وربما كان في بعض النسخ حسن بن ادريس في الرواية عن زكريا بن مالك الجعفي
وفي النسخة المعتبرة حسين بن ادريس واما مشايخ الشيخ فهم بين من اشترك بين التهذيبين
والفهرست ومن اختص بالفهرست اما الاول فهو العدة على ما يظهر بالاستقراء في مشيخة التهذيب
وفي الفهرست وهو شيخنا المفيد والحسين بن عبيد الله الغضائري واحمد بن عبدون وابن
ابي جيد والحسن بن احمد بن القاسم العلوي والسيد السند النجفي لم يذكر الاخير ولعله لكونه
مذكورا في اخر المشيخة الا انه وصله في ذكر اسانيد التهذيب نادرا ومتعلم وربما زاد
شيخنا السيد احمد بن محمد بن موسى المكنى بابي الصلت لكنه غير مذكور في المشيخة نعم روى
عنه في الفهرست كما في ترجمة ابان بن تغلب هو طريقه الى ابن عقدة كما ذكره في الفهرست في ترجمة
ابن عقدة مع ان الاحمد المذكور معروف بابن الصلت كما هو المصرح به في الفهرست في ترجمة ابان
بن تغلب وصرح به الفاضل الاسترابادي في الرجال الكبير في نسخة بخط تلميذه المحقق الشيخ
محمد وغيرها وكذا صرح به في الوسيط الى معروف بابن ابي الصلت كما ذكره السيد السند
التفريشي في ترجمة الاحمد وكذا في باب الكنى فدعوى الكنية بابي الصلت كما ترى نعم ابو الصلت

الهروي معروف ايضا لكن اسمه عبد السلام وهو ابن صالح ومن اصحاب الرضا عليه السلام واما
الثاني فهم جماعة ويظهر الحال بالرجوع الى الرسالة المعمولة في باب النجاشي وقد حررنا الحال
منها في عدة الفهرست واما الكليني فمشايخه المعدودة في اعداد عدته معروفة وقد حررنا
الحال فيها فيما حررناه في الاصول من الرجال واما غيرهم فغير مضبوط **المشعون** انه روى
في التهذيب في زيادات القوم عن احمد بن محمد عن ابي حمزة ثم قال عنه عن موسى بن جعفر آه ثم
قال محمد بن يعقوب عن يعقوب بن يزيد ابراه ثم قال عنه عن هرون بن الحسن آه لكن ما وقع عن محمد
بن يعقوب عن يعقوب بن يزيد اشتباه لان الكليني لم يرو قط عن يعقوب بن يزيد مع ان الكليني
روى عن علي عن ابيه عن ابن ابي عمير آه قال المولى التقي المجلسي في الحاشية الظاهر ان محمد بن
يعقوب اشتباه عن محمد بن علي بن محبوب او محمد بن احمد بن يحيى وايضا قوله عنه عن هرون بن
الحسن الظاهر رجوع الضمير المجرور فيه الى محمد بن يعقوب لكن الروايات المذكورة بهذا السند غير
مذكورة في الكافي بل الكليني لم يرو عن هرون بن الحسن قط وربما احتمل رجوعه الى احمد وعليه
بنى في الوافي حيث جرى في ذكر روايات التهذيب على الرواية عن احمد عن هرون وهو في غاية البعد
وان لا يبعد امثال الزعم التهذيب **الحادي والستعون** ان العلامة في الفائدة الثامنة
المرسومة في اواخر الخلاصة قد تصدى لشرح حال الطرق الفقيه والتهذيب مع تفصيل في البين
قال اعلم ان الشيخ الطوسي ذكر احاديث كثيرة في كتابي التهذيب والاستبصار عن رجال لم يلقي
زمانهم وانما روى عنهم بوسائط وحذفها في الكتابين وكذا الشيخ ابو جعفر بن بابويه
ونحن نذكر في هذه الفائدة على سبيل الاجمال صحة طرقهما الى كل واحد ممن يوثق به او يحسن حاله
او وثق وان كان على مذهب فاسد او لم يحضرني حاله دون من يرد روايته ويترك قوله وان كان في
الطريق من لم يحضرني معرفة حاله من جرح او تعديل تركناه ايضا كل ذلك على سبيل الاجمال وتحرير
الحال وتحرير الحال انه لم يتعرض من صور احوال المذكورين لما لو كان صدد المذكورين ضعيفا
لم يتعرض من صور احوال الطريق لما لو كان في الطريق مجهولا فهو قد تعرض لما لو كان صدد المذكورين
مجهولا دون ما لو كان في الطريق مجهول وتعرض لما لو كان في الطريق ضعيف دون ما لو كان
صدد المذكورين ضعيفا فشرح حال الطريق فقط واثباتا بالنسبة الى نفس الطريق وصدد

المذكورين

المذكورين منعكس الحال ويرد عليه ان الفرق في صدد المذكورين بين الضعيف والمجهول بذكر الطريق
في الاول وترك الذكر في الثاني غير مناسب المناسب ترك الذكر فيهما لعدم اعتبار الخبر فيهما فما ايضا
الفرق في الطريق بين اشتماله على الضعيف والمجهول بالتعرض لحال الطريق على الاول وترك التعرض
على الثاني غير مناسب ايضا والمناسب ترك التعرض مطلقا وايضا الفرق بين صدد المذكورين
والطريق بنحو الانعكاس لا وجه له هذا كله لو كان قوله ايضا في قوله تركناه ايضا في غير المحل اذ
كان اشارة الى الفرد المذكور يكون الغرض انه كما لم يتعرض للطريق الى الضعيف كذا لم يتعرض
للطريق لو كان فيه مجهول الحال واما لو كان اشارة الى الفرد الغير المذكور يكون الغرض انه كما
لم يتعرض للطريق لو كان فيه ضعيف كذا لم يتعرض للطريق لو كان فيه مجهول الحال فيرد عليه
الفرق في صدد المذكورين بين الضعيف ومجهول الحال بما ربما يظهر ضعفه مما مر وايضا الفرق
بين صدد المذكورين والطريق بترك التعرض للطريق لو كان فيه ضعيف او مجهول الحال وذكر
الطريق الى مجهول الحال دون الضعيف ضعيف وقد اتفق من العلامة في ... الفرق وتصحيح
الطريق ايضا من باب تصحيح الحديث لكن مقتضى ما نقله المحقق الشيخ محمد عن والده المحقق
من عدم اعتبار توثيقات العلامة لكثرة اوهامه قال مراجعته في الرجال داخلا من كتاب
ابن طاوس وهو مشتمل على اوهام عدم اعتبار تصحيحات العلامة وربما يظهر من المحقق الشيخ
محمد ايضا عدم اعتبار تصحيحات العلامة وباسنادها ايضا والظاهر ان الوجه فيه هو ما ذكر كما هو مقتضى
بعض كلماته بل مقتضاه عدم اعتبار توثيقات الشيخ الطوسي كما جرى عليه عمدة الاحبار
الفاضل الخاجوئي ويمكن الاستناد في عدم اعتبار تصحيحات العلامة وتوثيقاته بكثرة اخذ
العلامة من النجاشي قال الشهيد الثاني في حاشية الخلاصة عند ترجمة حجاج بن رفاعة
المعلوم من طريقة المصنف انه قد ينقل في كتابه لفظ النجاشي في جميع الابواب ويزيد عليه
ما يقبل الزيادة وقال ايضا عند ترجمة عبد الله بن ميمون ان الذي اعتبرناه بالاستقراء
من طريقة المصنف ان ما يحكيه او لا من كتاب النجاشي ثم يعقبه بغيره ان اقتضى الحال ومقتضاه
ان الخلاصة ماخوذة من كتاب النجاشي وغيره لكن الاخذ من الغير اقل بالنسبة الى الاخذ من
النجاشي بناء على كون المقصود من التعقيب بالغير هو الاخذ من غير كتاب النجاشي ولعل الظا

وضعفا

ويحتمل ان يكون الغرض الاعم منه ومن ذكر كلام نفسه وقال الفاضل التستري في حاشية الخلاصة
عند ترجمة الحسن بن علي بن المغيرة والذي يفهم من سيرة المصنفين ماخذ ما ذكره في كلام النجاشي
وقد استوفينا اشتباهات العلامة في الخلاصة المبنية على متابعة النجاشي في الرسالة المعمولة في
حال النجاشي ويمكن الاستناد ايضا بما نقله المولى التقي المجلسي من ان العلامة والسيد بن طاوس
والشهيد الثاني بل اكثر الاصحاب ناقلون عن القدماء فلا نعتبر بتوثيقاتهم وتصحيحاتهم كما
نقل المولى المذكور القول بعدم اعتبار توثيقاتهم من صاحب المعالم ويمكن الاستناد بما نقله
المولى المشار اليه من كثرة تصحيح العلامة ما الصحة عند القدماء ولعل الوجه في دعوى الكثرة
ان العلامة في الخلاصة قد حكم بان طريق الصدوق الى ابي مريم الانصاري صحيح وان كان في
طريقه ابان بن عثمان وهو واقفي لكن الكشي قال ان العصابة اجتمعت على تصحيح ما يصح عنه
وكذا حكم بان طريق الصدوق الى معوية بن شريح صحيح مع وجود عثمان بن عيسى في الطريق
وهو واقفي والظاهر ان الوجه في الحكم بالصحة هو نقل الكشي عن بعض نقل اجماع العصابة
على التصحيح في حقه وان يمكن ان يكون التصحيح المذكور بواسطة صحة الطريق الى معوية بن ميسرة
بناء على اتحاد معوية بن شريح ومعوية بن ميسرة بل جرى بعض الاعلام على الوجه المذكور لكن
غاية ما يتجه ما ذكر عدم ثبوت الصحة باصطلاح المتاخرين لكنه لا يمانع عن ثبوت الاعتبار
وكذا حكم بصحة طريق الصدوق الى معوية بن ميسرة والى عائذ الاحمسي والى خالد بن نجيح مع ان
الثلثة المذكورين غير مذكورين بتوثيق ولا بعبرة على ما ذكره الشهيد الثاني في الدراية والسيد
الداماد في تطرق الخروج عن الاصطلاح وكذا حكم في المختلف في مسئلة ظهور فسق امام الجماعة
من ان حديث عبد الله بن بكير صحيح مع انه فطحي استنادا الى نقل اجماع العصابة من الكشي على ما
ذكره السيد الداماد لكن الغرض من التصحيح فيما ذكره الشهيد والسيد الداماد انما هو الصحة
الى معوية بن ميسرة وامثاله ومعوية وكذا امثاله خارج عن اجزاء الصحة فليس الحال في الصحة في
الموارد المذكورة مبنيا على الخروج عن الاصطلاح ومن قبيل الموارد المذكورة قول العلامة
في شرح حال الطرق الفقيه عن بذعة صحيح ولو كان بذعة فاسد المذهب الا انه ثقة فلا دلالة له
فيه ايضا على الخروج عن الاصطلاح ومن قبيل الموارد المذكورة قول العلامة في شرح حال الطرق

الفقيه

الفقيه وعن بذعة صحيح وان كان بذعة فاسد المذهب الا انه ثقة فلا دلالة له فيه ايضا على
الخروج عن الاصطلاح ويمكن ان يقال ان الظاهر مما يمكنه ذكره في المختلف في قول عبد الله
بن بكير في اجزاء الصحة وان كان معوية وامثاله ممن وقع فيما ذكر سابقا على ما ذكره في المختلف
او لاحقا انه في جل الخروج عن اجزاء الصحة وبما سمعت يظهر ضعف خيال تطرق الخروج عن
الاصطلاح من الشهيد الثاني في الدراية فيما قاله كثيرا من انه يقول في ابن ابي عمير في الصحيح
عن بعض اصحابه مع كون الرواية مرسلة وما وقع لهم من مثل ذلك في المقطوع وقولهم في صحيح
فلان مع كون الفلان غير امامي ونقل الاجماع منهم على تصحيح ما يصح عن ابان بن عثمان مع كونه
فطحيا ومن السيد الداماد فيما ذكره الاول الشهيد في مسئلة تكرار الكفارة بتكرار الصيد عمدا
او سهوا من التعليل برواية ابن ابي عمير في الصحيح عن بعض اصحابه عن الصادق عليه السلام
وما ذكره الشهيد الثاني في المسالك في مبحث الارتداد من التعليل بصحيحة الحسن بن محبوب
عن غير واحد من اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام مع كون الامر في كل من البابين
من باب الارسال ومن شيخنا البهائي في مبادي مشرقه فيما سمعت من المختلف والمسالك مضافا
الى ان الاستناد الى نقل الاجماع على تصحيح ما يصح عن ابان مع كونه فطحيا بعد ما فيه من فساد
دعوى كون ابان فطحيا اذ المذكور في ترجمته انه كان ناووسيا واين هذا من كونه فطحيا نعم ذكر
في المنتهى في بحث صلوة العيدين انه كان فطحيا وفي بحث الحلق والتقصير انه كان واقفيا لكن
كل منهما فاسد ينافيه بان المقصود انهم قد ادعوا الاجماع على صحة الخبر المروي عن ابان مع ان
سوء مذهبه يمانع عن الصحة لكن الاجماع المنقول لا يكون في كلام المتاخرين حتى يبتني تطرق
الخروج عن الاصطلاح بل انما وقع نقل الاجماع في كلام الكشي واين الكشي من الاصطلاح
المتجدد في لسان المتاخرين ونظيره ذلك شهادة الصدوق بصحة اخبار الفقيه وقول اهل الرجال
صحيح الحديث في وصف الراوي او في وصف الكتاب ثم ان العلامة قد تعرض من طرق الفقيه لشرح
حال مائتين واربعين طريقا والطرق تبلغ الى ثلثمائة وتسعين طريقا لكن كثير منها متعدد و
بعضها متكرر وقد اعجب العلامة في شرح حال طرق التهذيب حيث انه مع اتحاد طرقهما قد
تعرض في شرح حال الطرق الاستبصار لما تعرض لشرح حاله من طرق التهذيب واعجب من ذلك

فيما تعرض من العلامة لشرح حال الطرق في الفقيه والتهذيب وكان عجيب

مما نقله الشهيد الثاني على ما نقل عن المنقول عن خطه في حاشية المسالك في كتاب المضاربة عند شرح قول المحقق ويقتضي الاطلاق الاذن في البيع نقدا بثمن المثل من نقد البلد من العلامة متعجبا عنه في قوله من عجيب ما اتفق للعلامة في هذه المسئلة اى بيع العامل في المضاربة انه ذكرها في ورقة واحدة خمس مرات افتى من ثلث منها بجواز البيع بالعرض وفي اثنين بعدمه مما انتهى وقد اجاد من قال يا قوم للعجب العجيب وللغفلات تعرض للاديب لكن يمكن ان يكون شرح حال طرق الاستبصار بعد مدة طويلة موجبة للنسيان شرح حال طرق التهذيب كما ربما اتفق نظيره لنفسي الخاطئة لكنه قد تعرض في شرح حال طرق التهذيب للطريق الى احمد بن محمد بن خالد واحمد بن ابي عبد الله ومصداق الاحمد بن محمد لكن الطريق مختلف واقتصر في شرح حال طرق الاستبصار للطريق الى احمد بن ابي عبد الله وفي شرح حال طرق الاستبصار كرر شرح حال الطريق الى الفضل بن شاذان على حسب تكرر الطريق واقتصر في شرح حال طرق التهذيب على شرح حال واحد من المتكرر المذكور وتعرض في شرح حال طرق التهذيب لشرح حال الطريق الى كتب الحسن بن محبوب ومصنفاته بعد شرح حال الطريق الى الحسن بن محبوب واقتصر في شرح حال طرق الاستبصار على شرح حال الطريق الى الحسن بن محبوب وبالجملة فالمشروح من طرق التهذيب سبعة وعشرون طريقا والمشروح من طرق الاستبصار ستة وعشرون طريقا وطرق التهذيب والاستبصار تبلغ الى خمسة واربعين طريقا لكن كثير منها متحد بقي انه قد حكم العلامة في الخلاصة بحسن طريق الصدوق الى هاشم الحناط والطريق محمد بن الحسن عن محمد بن الحسن الصفار عن ابرهيم بن هاشم واحمد بن ابي اسحق والظاهر بل بلا اشكال ان الحكم بالحسن بملاحظة ابرهيم بن هاشم لكنه مردود بعد الاغماض عن كون ابرهيم بن هاشم من رجال الصحيح على الاصح بان انضمام احمد بن ابي اسحق وهو من رجال الصحيح يكفي في صحة الطريق والعجب ان الفاضل الاسترابادي حكى عن العلامة الحكم بصحة الطريق المذكور الا انه قال العلامة وعن اسمعيل بن علي صحيح وعن جعفر بن محمد بن يونس حسن وكذا عن هاشم الحناط ولعله سقط عن نسخة الفاضل المشار اليه قوله وعن جعفر بن محمد بن يونس حسن ونظيره للفاضل المشار اليه حكم بحسن طريق الصدوق الى عبد الله بن المغيرة بتعليلا

في اتحاد ... الفضلاء في ... الاسترابادي

في انه هل يقتضي صحة الطريق الى الراوي عن صدر المذكور صحة الرواية

بابرهيم بن هاشم والطريق محمد بن الحسن الصفار عن ابرهيم بن هاشم وايوب بن نوح ولا خفاء في كفاية انضمام ايوب بن نوح الى ابرهيم بن هاشم في صحة الطريق هذا وقد حكم العلامة بصحة طريق الصدوق الى كردويه وعامر بن نعيم وياسر الخادم والطريق الى كل منهم مشتمل على ابرهيم بن هاشم وحكم بحسن طرق كثيرة تبلغ اثنين وثلثين طريقا تشتمل كل من الطرق على ابرهيم بن هاشم لكن تشتمل طائفة منها على محمد بن علي ماجيلويه الا انه حكم بصحة طائفة من الطرق وهي تشتمل على محمد بن علي ماجيلويه فقط فالملحوظ في الحكم بحسن الطرق المشار اليها انما هو حال ابرهيم بن هاشم

الحادي والتسعون

انه لو كان الطريق الى صدر المذكورين ضعيفا او غير مذكور في المشيخة لكن كان الطريق الى غير الصدر صحيحا فهل صحة الطريق الى غير الصدر صحة الحديث ام لا يصرح القول بالاول عن بعض على ما نقله المحقق الشيخ محمد حيث حكم بصحة حديث ما رواه الصدوق في باب صوم الاذن عن نشيط بن صالح عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلم مع انه لم يذكر طريقه الى نشيط بن صالح في المشيخة بملاحظة صحة الطريق الى هشام بن الحكم وقال المحقق المشار اليه الى القول بالثاني حيث ايرد على الحكم بالصحة من البعض المذكور بان الظاهر من المشيخة ان الطريق الى الراوي حال كونه صدر المذكور لا مطلقا اقول ان مقتضى قوله في المشيخة وما كان فيه عن فلان فقد رويته عن فلان كون الفلان الاول مبتدء به في الاسناد فالطريق الى الفلان يختص بما لو كان الفلان واقعا صدر المذكورين ولا يتعدى الى ما لو كان الفلان واقعا في غير الصدر ولا سيما لو تخلل الواسطة بينه وبين الصدر بل كلما ازداد الواسطة يزداد وضوح علم التعدي واليه يرجع الاشكال المذكور على القول بالثاني فلا مجال للحكم بصحة الحديث في الباب والحكم بها خارج عن صوب الصواب بلا ارتياب

الثالث والتسعون

انه كثيرا ما تعدد الطريق في الفقيه والتهذيبين كما يظهر مما مر فهل الطريق المتعدد يكون طريقا الى كل واحد من روايات المذكور بالطريق اليه من باب العموم الافرادي او الطريق المتعدد يكون طريقا الى مجموع روايات المذكور بالطريق اليه من باب العموم المجموعي ويظهر الثمرة فيما لو كان احد الطريقين او احد الطرق ضعيفا حيث انه لا يضر ضعف الضعيف على الاول واما

في انه لو تعدد الطريق فهل الطريق المتعدد طريق الى الروايات من باب العموم الافرادي

العاشر من الأمور

على الثاني فيتطرق الاشكال ولا بد في الحكم بصحة الطريق من قيام القرينة على توسط الطريق الصحيح فقط ومع الطريق الضعيف فكيف كان يجري بعض ما في القول الآخر في الاظهر القول الأول وفاقا لجمع من المحدثين نظرا لاحتمال مقتضى اطلاق الموصول فيما كان فيه عن فلان او ذكر عن فلان فقد رويته عن فلان اطراد الطريق في جميع ما كان او ذكر عن الفلان الا انه لا يتأتى في الباب العموم السرياني بل يقال باطراد الطريق من باب ظهور عموم الموصول في العموم الافرادي الا ان الاظهر ان العموم الاظهر ان الموصول لا يخرج عن الاطلاق ومع هذا لو كان ذكر الرواية بطريق العموم كما في قول الصدوق في مشيخته وكل ما كان في هذا الكتاب عن علي بن جعفر فقد رويته عن ابي رضي الله عنه عن محمد بن يحيى العطار الى ان قال وكذلك جميع كتاب علي بن جعفر فقد رويته بهذا الاسناد وكما في قول الصدوق في مشيخة الفقيه وما كان فيه عن محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن عن محمد بن محمد بن عصام الكليني وعلي بن احمد بن موسى ومحمد بن احمد السناني رضي الله عنهم عن محمد بن يعقوب الكليني وكذلك جميع كتاب الكافي فقد رويته عنهم عنه عن رجاله الى ان قال وكذلك جميع كتاب علي بن جعفر فقد رويته بهذا الاسناد وكما في قول الشيخ في مشيخته واخبرنا به ايضا احمد بن عبدون الى قوله عن ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني جميع مصنفاته واحاديثه كما في قول الشيخ في مشيخته وما ذكرته عن حميد بن زياد فقد رويته بهذا الاسناد عن محمد بن يعقوب عن حميد بن زياد واخبرني بروايته وكتبه ايضا احمد بن عبدون عن ابي طالب الانباري عن حميد بن زياد وكما في قول الشيخ في مشيخته وما ذكرته عن الحسن بن محبوب مما اخذته من كتبه ومصنفاته فقد اخبرني بها احمد بن عبدون آه فلا مجال للقول بالعموم المجموعي في باب الروايات لظهور الفاظ العموم في العموم الافرادي بلا اشتباه ومما ذكرنا يظهر انه لو كان الطريق المتعدد بالنسبة الى الكتاب لا بالنسبة الى الراوي كما هو الحال فيما مر فالظاهر اطراد الطريق بالنسبة الى روايات الكتاب لا سيما لو كان ذكر المروي بطريق العموم كما في قول الصدوق كما مر جميع كتاب علي بن جعفر ومما ذكرنا يظهر ايضا انه لو تعدد الطريق الى المتعدد بان كان كل من المذكورين شاملا منظرا للطريق المتعدد في المروي عنه المتعدد وتحرير الحال انه قد يتحد الطريق الى المروي عنه المتحد فالظاهر اطراد الطريق المتحد في روايات المروي عنه المتحد وقد تقدم الكلام

فيه وقد يتحد الطريق الى المروي عنه المتعدد فالظاهر اطراد الطريق المتحد في المروي عنه المتعدد وقد تقدم الكلام فيه ايضا وقد يتعدد الطريق الى المروي عنه المتحد فالظاهر اطراد المتعدد في المتحد وقد يتعدد الطريق الى المروي عنه المتعدد فالظاهر اطراد المتعدد في المتعدد ايضا

الرابع والعشرون

في رواية الصدوق في الفقيه عن العياشي [illegible]

انه قد روى الصدوق في الفقيه من باب الفطرة من ابواب الصوم عن محمد بن مسعود العياشي قال حدثنا محمد بن نصير قال حدثنا سهل بن زياد قال حدثني منصور بن العباس قال حدثنا اسمعيل بن سهل وقد روى فيه شبابة وسائط عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام آه وقد روى فيه شبابة وسائط عن ابي عبد الله عليه السلام وهو نادر كالثلاثة وقيل بعدما انفق مثله اثنان او ثلاثة وربما توهم القائل ان الصدوق روى فيه بلا واسطة وليس كذلك لانه ذكر طريقه الى العياشي في قوله وما كان فيه عن محمد بن مسعود العياشي فقد رويته عن المظفر بن جعفر بن المظفر العلوي العمري رضي الله عنه عن جعفر بن مسعود عن ابيه ابي النضر محمد بن مسعود العياشي رضي الله عنه

الخامس والعشرون

في كلام العلامة المجلسي

انه قد ذكر العلامة المجلسي في اربعينه عند شرح الخامس والثلاثين ان اخبار الكتب الاربعة ماخوذة من الكتب المشهورة واستدل عليه بوجوه وقد اعجبني ايراد كلامه في الباب من باب المناسبة والا فليس الغرض منه علم لزوم نقد الطريق كما ربما يتوهم غير البصير كيف ولو سمعوا من الكليني حذف الطريق مضافا الى امكان كون الماخوذ من كتابه في التهذيب او الاستبصار بعض رجال المحذوفين او المذكورين فلا ارتباط لكلامه بنقد الطريق بوجه نعم مقتضى صريح بعض كلماته انه لا حاجة الى نقد طرق الفقيه قال كانت الاصول الاربعمائة عندهم يعني المحدثين اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم نبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شاف نافع ان اتيته يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وسيرة قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسلك المتعسف المعاند الاول انه ربما

الكليني رحمه الله يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير من اصحاب الكتب المشهورة
ثم يبتدي بابن محبوب في بعض ما نقله من السند ليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي
بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دربة له في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني
والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب او يعيدون سند
او اسانيد صحيحة اليه ويتركونه لهم اسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر
سند ضعيف في موضع آخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار
هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق رحمه الله مع كونه متأخرا عن الكليني اخذ الاخبار
في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست وذكر لكل اسانيد كتاب صحيحة
ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لا يكفي بسند واحد لخصنا اولا ذا صار الفقيه متضمنا
لصحاح الاخبار اكثر من سائر الكتب والعجب ممن تأخر كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم
الكتاب فظهر انهم كانوا يأخذون الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم مشهورة متواترة
الرابع انك ترى الكليني والشيخ رحمهما الله اذا اضطرا في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند لا يقدحان
فيمن هو قبل صاحب الكتاب بل يقدحان اما في صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد
وانظاره مع ان في الرجال الضعفاء جماعة ممن يقعون في اوائل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من
القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل المتأخرون
عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن
بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ قدس الله روحه فعل مثل ما فعل
الصدوق ولكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتأخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب
الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من تلك
في مختتم كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع انه اخذه من شيء من تلك
الاصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند هذا الكتاب
الى الامام عليه السلام وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف السابع ان الشيخ رحمه الله
ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلاثمائة مصنف واخبرنا

بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله
الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين جعفر بن الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن
سليمان الحمراني كلهم عنه فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحهما بتلك
الاسانيد الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته
فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا باب غامض دقيق
ينفع في الاخبار التي لم تصل الينا من مؤلفات الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض
اسرار الاخبار وان كان تركنا اكثرها افتدنا واصغيت اليه بسمع اليقين ودست تصفات المتعسفين
وتأويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في صحة هذا الباب لا تحتاج بعده الى تكلفات
الاخبار في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب فقول قوله الاول اه مرجع ما ذكره الى دعوى
كون اسناد الكليني الى بعض رجال السند السابق من عدا الاول من باب اخذ الرواية من كتاب
من اسند اليه وجواز الامر من باب حوالة الحال الى السند السابق وقد تقدم منا الكلام مع بسط
المقال في شرح الحال قوله السابع اه مرجع ما ذكره ان للشيخ طريقا صحيحا الى جميع ما رواه الصدوق
فلو روى الشيخ عمن روى عنه الصدوق فالطريق الى من روى عنه الصدوق صحيح وان لم يذكر
الصدوق طريقه الى من روى عنه في المشيخة وانت خبير بان غاية الامر انما هي صحة طرق الشيخ الى
الصدوق وهو لا يجدي في صحة طريق الصدوق الى من روى عنه فلو روى الشيخ عمن روى عنه
الصدوق وما يذكر الطريق الى من روى عنه فلا يثبت صحة طريق الشيخ الى من روى عنه الصدوق
وان قلت ان ما ذكر مبني على كون الغرض كفاية صحة طرق الشيخ الى الصدوق في صحة الطريق من
الشيخ الى من روى عنه الصدوق وان لم يذكر الصدوق الطريق الى من روى عنه الصدوق
في المشيخة والجزء الاول من هذا الكلام اعني كون الغرض كفاية صحة طرق الشيخ الى الصدوق
في صحة طريق الشيخ الى من روى عنه الصدوق وان كان في المحل بشهادة قوله فسنده الى هذا
الاصل صحيح لكن الجزء الثاني اعني صورة عدم ذكر الصدوق الطريق الى من روى عنه في المشيخة
ليس في المحل بل الغرض صورة عدم ذكر الشيخ في الفهرست المعروف الطريق الى من روى عنه الصدوق
فليس المقصود بالفهرست هو مشيخة الصدوق كما هو مقتضى الايراد بل المقصود هو كتاب الشيخ المعروف

في الفهرست او في مشيخة الصدوق في كتابه

وح لا ينافي الايراد المذكور قلنا ان الظاهر من الفهرست ان كان هو كتاب الشيخ وان امكن القدح
في الظهور بكثرة الاطلاق الفهرست على المشيخة وكتب الرجال لكن الظاهر من الفهرست في المقام
انما هو مشيخة الصدوق بشهادة سياق قوله وذكرها الصدوق في فهرسته مع انه لو حمل الفهرست
على المشيخة يرجع الضمير المرفوع في قوله وان لم يذكر الى الصدوق واما لو حمل الفهرست على الكتاب
فيرجع الضمير المذكور الى الشيخ والاول ارجح قضية القرب ومع ذلك صحة طريق الشيخ الى الصدوق
لا يجدي في صحة طريق الصدوق الى من روى عنه فلا يجدي في صحة طريق الصدوق الى من روى
عنه الصدوق في غضاء الحديث بعينه وربما اورد بان غاية ما يثبت من ذكر الطريق الى الكتاب من روى
عنه انما هي كون الطريق طريقا في الجملة اي طريقا الى بعض روايات الكتاب واما كون الطريق طريقا
الى جميع روايات الكتاب فهو غير ثابت ويندفع بان الظاهر كون الطريق طريقا على وجه العموم اي
طريقا الى جميع روايات الكتاب كما تقدم **السادس والسبعون** انه قد عد الصدوق
من الكتب المشهورة التي ذكر استخراج الفقيه منها وهي التي عليها المعول واليها المرجع كتاب
عبد الله السجستاني وكتاب علي بن الحلبي وكتب علي بن مهزيار وكتب الحسين بن سعيد ونوادر احمد بن
محمد بن عيسى وكتاب الرحمة لسعد بن عبد الله وجامع محمد بن الحسن بن الوليد ونوادر محمد بن ابي عمير
وكتب المحاسن لاحمد بن ابي عبد الله البرقي ورسالة ابي الي قوله وكتب المحاسن المقصود بالكتب
انما هو الكتب المبوب عليها المحاسن وقد ذكر الشيخ في الفهرست ان نسخ المحاسن تختلف بالزيادة
والنقيصة وعد ما وصل اليه من الكتب بالغا حد المائة وعد منها كتاب المحاسن ونقل عن ابي
بطة انه زاد على تلك الكتب كتبا اخرى تزيد على العشرة وحكي بعده انه ذكر الاجازة لجميع الكتب
المذكورة والظاهر ان مثل المحاسن في كتب الطابقين من حيث كثرة الكتب المشتمل عليها نادر وبل
منعدم وبالجملة لم يذكر الطريق الى رسالة ابيه الا انه من جهة عدم حاجة الرسالة الى الطريق
ولم يذكر الطريق الى محمد بن الحسن ولم يعد المولى التقي المجلسي محمد بن الحسن ممن لم يذكر الطريق اليه
ولم يعده من ضبط من ذكر الطريق اليه ممن ذكر الطريق اليه فلم يعقل الرواية عن محمد بن الحسن
نعم قد حكي عن محمد بن الحسن بن الوليد انه نقل عن محمد بن الحسن الصفار انه قال لا يجوز عندي
العبرة لا نظن جميعه بعد مرور الايام عليه وبعد ما ... طين في الاول ولكن اذا مات بعث في

طين

من الاخطر في الفقيه الشيخ في التهذيب

طين فبره فجاز في يوم ستة ان القبور من غير ان يجدد من باب نقل حكاية القنوي عنه لا من باب نقل
الرواية عنه وكذا حكي عنه انه كان يقول لا يجوز الدعاء في القنوت بالفارسية بخلاف محمد بن الحسن
الصفار لكنه من باب نقل الفتوى عنه لا من باب نقل الرواية عنه هذا ومحمد بن الحسن بن الوليد
من رؤس الحديث فغير بين كما يظهر مما تقدم وهذا وان امكن اجتماعه مع كون محمد بن الحسن من رؤس
المذكورين كما يظهر مما تقدم من انه قد اتفق في مشيخة الفقيه والتهذيب بين وقوع من ذكر
الطريق اليه في الطريق الى بعض اخر بل وقوع صدر المذكورين في الطريق غير عزيز لكن لم
يتفق كون محمد بن الحسن بن الوليد من صدور المذكورين كما سمعت **السابع والسبعون**
انه قد ذكر في ترجمة ابان بن تغلب انه روى عن الصادق عليه السلام ثلثين الف حديث وذكر
في ترجمة محمد بن مسلم انه قال سالت عن ابي جعفر عليه السلام ثلثين الف حديث وسالت ابا
عبد الله عليه السلام عن ستة عشر الف حديث وذكر في ترجمة جابر بن يزيد الجعفي انه قال ان
خمسين الف حديث ما سمعها احد مني وقال حدثنا ابو جعفر عليه السلام تسعين الف حديث ما
باسانيدها احد وذكر في ترجمة ابن عقدة انه قال انا احفظ مائة وعشرين الف حديث +
باسانيدها واذاكر بثلثمائة الف حديث **الثامن والسبعون** ان تصحيح الطريق الغير قد
يكون في ضمن تصحيح الحديث كما في ضمن تصحيح الحديث كما في تصحيح العلامة وغيره من الفقهاء
في الفقه بعض اخبار التهذيب في الجزء الثالث من الاستبصار او بعض اخبار الفقيه وقد
يكون بالاستقلال لكن على نهج الاجمال كما في التصحيح ممن تصدى لشرح حال الطرق في الجملة
كالعلامة في الخلاصة كما يظهر مما قرأوا الكلينية كالسيد السند التفرشي والفاضل الاسترابادي
لو اتفق التصحيح من نفسه والا فالغالب تقليد التصحيح من الخلاصة مع التعرض او الرد واما تصحيح
الطريق ممن تصدى لشرح الطريق على التفصيل كما وقع من المولى التقي المجلسي في باب الطريق
طرق الفقيه فهو خارج عما نحن فيه وبالجملة فعلى التقدير ان الحال في تصحيح الطريق على منوال
تصحيح الحديث لكن تصحيح الطريق على الثاني ابعد من الاشتباه منه على الاول اذا المفروض ان
ان التصحيح على الثاني قد يقع من بعض المهرة في الرجال بخلاف الاول فان الغالب وقوعه من
غير المهرة في الرجال مع ان عرض متعلق التصحيح على الثاني اقل من عرضه على الاول عنه ان يجا

الظن اقل من رجال الحديث ولا ريب ان الاقل ابعد عن الاشتباه عن الاكثر في علوم المواد لكن يتاتى الكلام في اعتبار الظن المذكور لكونه من باب الظن قبل الفحص كما هو الحال في تصحيح الحديث بعد حصول الظن فيه ان بعضهم منع عنه والكلام في اعتبار الظن المذكور كالكلام في اعتبار الظن في تصحيح الحديث مبنى على الكلام في اشتراط اعتبار الجرح والتعديل بالفحص وعدمه والكلام فيه مبنى على الكلام في ان الجرح والتعديل من باب الشهادة او الخبر او الظنون الاجتهادية ويظهر شرح الحال بالرجوع الى الرسالة المعمولة في تصحيح الغير واما على الاول فربما يتوهم تطرق الراحة والاستراحة من جهة اقتضاء اعتبار التصحيح عدم الحاجة الى علم الرجال على حسب التوهم في تصحيح الحديث ويندفع بان النزاع في اعتبار تصحيح الغير وارد مورد الغالب وهو ما لو كان التصحيح بقول مطلق فكان ظاهر في الصحة على حسب الاتفاق واما لو قيل في الصحيح على الصحيح فلا مجال لكفاية التصحيح لصراحته في اشتمال السند على الراوي المختلف فيه فلا يحصل الظن بالصحة لكن يمكن ان يقال انه لو كان القائل من الماهرين في الرجال يحصل الظن بالصحة لكن اعتباره مبنى على عدم اشتراط اعتبار الجرح والتعديل بالفحص واما لو كان القائل غير ماهر في الرجال كما هو الغالب فلا يحصل الظن بالصحة وعلى ذلك المنوال الحال لو قيل في الصحيح لحماد بن عيسى مثلا اذ الغرض منه اخبار ضعف السند بواسطة بعض السابقين على حماد بن عيسى بناء على كونه من اصحاب الاجماع جابرة للضعف فيمن تقدم بل لا مجال في المقام لحصول الظن كيف لا ولا مجال للظن باحد طرفي الخلاف قبل الفحص في مسئلة كلية خلافية غامضة وكذا الحال لو قيل في الصحيح كما اصطلح عليه السيد الداماد والوالد الماجد اذ الغرض منه اشتمال السند على بعض اصحاب الاجماع مع كونه مسبوقا بالضعف في بعض من تقدم عليه وكذا الحال لو قيل في المرسل كالصحيح لو كان الغرض اعتبار المرسل من خصوص المرسل كما لو كان المرسل هو ابن ابي عمير بناء على اعتبار مرسلاته او من جهة دخوله في اصحاب الاجماع بل الامر على الاول يرجع الى مسئلة اصولية خلافية ولا مجال للظن باحد طرفي الخلاف بعد مسئلة قبل الفحص في مسئلة خلافية قبل الفحص كما سمعت مضافا الى ان المعروف بين الناس عدم اعتبار الظن في الاصول فكيف يتم القناعة بالتصحيح في المقام وكذا الحال لو قيل في

في صحيح فلان لو كان الغرض عدم اذعان القائل بصحة الحديث لعدم ثبوت اعتبار الفلان عنده او ثبوت عدم اعتباره عنده لكن قد يكون الغرض تصحيح الحديث لا بمرتبة الفلان والتعريض الى عدم اعتباره نظير الاضافة في ماء البحر والبئر والنهر ونحوها من الماء المطلق حيث ان الغرض تخصيص المصداق لا يصح الاطلاق كما في ماء الرمان وماء العنب والهندباء ونحوها من الماء المضاف وكذا الحال لو قيل في الصحيح عن فلان بل الظاهر فيه عدم اذعان القائل بعدم صحة الحديث لعدم ثبوت اعتبار الفلان عنده او ثبوت عدم اعتباره عنده بخلاف ما لو قيل روى فلان في الصحيح فان الظاهر بل بلا اشكال دلالته على اذعان القائل بل الكل بصحة الحديث واعتبار الفلان ثم ان تصحيح الطريق على الوجهين كتصحيح الحديث يتاتى الكلام فيه تارة قبل الفحص وهو اصولية معروفة واخرى بعد الفحص والغرض انه اذا اتفق من مثل العلامة في الفقه كما لو قيل في صحيح زرارة كذا وحكم العلامة في الخلاصة مثلا بصحة بعض الطرق ثم راينا اشتمال السند لبعض رجاله مهملا او مجهول الحال بعد الفحص في كتب الرجال فهل التوثيق المزبور يقتضي توثيق البعض المذكور فيقتضي التصحيح وثاقة البعض المذكور ولو في سند اخر وصحة سند الاخر لو انحصر غير المعتبر في ذلك وكان سائر رجال السند مورد الاعتبار اولا وعلى التقدير ين هل يحكم بصحة الحديث المصحح ويلزم العمل به اولا وقد حررنا الكلام في الرسالة المعمولة في تصحيح الغير ثم ان الكلام في تصحيح الطريق في ضمن تصحيح الحديث كتصحيح الحديث انما هو فيما لو كان المعلوم او المظنون بعد اعتبار الظن في الباب بعد الفحص واما لو كان الظاهر كون التصحيح من باب الاعتماد على تصحيح بعض اخر من الفقهاء كما هو الحال في الرياض بناء على ما قيل من انه قد استقرت عادته على اخذ الاقوال وغالب الحجج من كشف اللثام فهو خارج عن مورد الكلام وكذا الحال في بعض اخر من الكتب الفقهية مما كان في اقصى البسط بحيث لا يمكن ان يكون التصحيح او مثله فيه مبنيا على الفحص فهو مبنى على متابعة الغير ثم انه يتطرق الكلام في تصحيح الطريق على الوجهين من العلامة حيث انه قد ذكر المحقق الشيخ محمد انه كثير الاوهام في الرجال وكثير الاخذ من كتاب ابن طاوس وهو مشتمل على اوهام ولذا لم يعتبر المحقق الشيخ محمد انه كثير الاوهام في الرجال المذكور بتصحيحات العلامة وصرح الشهيد الثاني في بعض تعليقات الخلاصة بكثرة اخذ العلامة من

وكان تصحيح الطريق نقل من الغير الحديث تارة كما في تصحيح الطريق في ضمن تصحيح الحديث اخرى بعد الفحص × فتارة قبل الفحص

وفي تصحيح الطريق في ضمن تصحيح الحديث

وفي تصحيح الطريق من العلامة كتاب

منه

الرسالة في نقد مشيخة الصدوق وفي كتاب

كتاب ابن طاوس وذكر المولى التقي المجلسي ان العلامة قد اكثر من تصحيح اصطلاح القدماء فلا يجدي بتصحيحه باصطلاح المتأخرين قال ان العلامة وان ذكر القاعدة في تسمية الاخبار بالصحيح والحسن والموثق فكثيرا ما يقول ويصف على قوانين القدماء والامر سهل وقد اعترض عليه كثيرا بعض الفقهاء لغفلته عن هذا المعنى ولا مجال للحمل على السهو لانه تبالى فيما كان مرة او مرتين واما ما كان في صفحة واحدة عشر مرات مثلا فلا يمكن ان يكون سهوا ونظير ما ذكره ما ذكره المحقق المتقدم من ان العلامة كثير الاوهام في الرجال لاجل الاخذ من كتاب ابن طاوس وهو مشتمل على اوهام ما ذكره والده صاحب المعالم من ان والده الشهيد الثاني كثير الاخذ من كتاب ابن طاوس ولذا وقع في اوهام

الثالث والتسعون انه قد يسقط الواسطة في السند بين الامام عليه السلام او بين الراويين بملاحظة اسانيد اخرى فان تعين الواسطة ولو ظنا كما يقتضيه ما يقتضي بسقوط الواسطة ملاحظة الاسانيد المشار اليها فعليه المدار فيكون السند معتبرا لو كانت الواسطة معتبرة والا فالسند خال عن الاعتبار لكن كفاية في الغرض المذكور اعني ثبوت سقوط الواسطة بملاحظة اسانيد نعم ربما يثبت سقوط الواسطة بملاحظة مضايقة الطبقة فلا اعتبار للسند وقد نبه صاحب المعالم في المنتقى في بعض الموارد على سقوط الواسطة بملاحظة اسانيد اخرى وكذا في بعض اخر فيما افرده لشرح اسانيد التهذيب والفرق بين السقوط المذكور والارسال باسقاط الواسطة ان المدار في السقوط المذكور على ظهور السهو في الاسقاط والمدار في الارسال على التعمد في الاسقاط حوالة المال على القرينة الحالية اعني ظهور عدم ادراك الناقل المنقول عنه بين الامام عليه السلام او الراوي الاخر والا فليلزم التدليس وحاشى الرواة خصوصا الثقات عن ذلك ومن هذا انه لا يوجد في الاخبار الارسال باسقاط الواسطة مع عدم قيام القرينة الحالية وما ذكرناه يظهر لك ان ما جرى به بعد ما بني عليه على دلالة نقل اجماع العصابة من الكشي في الطبقة الاولى على مجرد صدق الاسناد دون اعتبار الرواية من اعتبار الارسال من اصحاب الاجماع في الطبقة الاولى لو كان باسقاط الواسطة دون ما لو كان بابهام الواسطة لبين في محله كما حررناه في محله وتقدم الكلام منه وقد فصلنا المقال في العنوان المذكور في ذيل الرسالة المعمولة في رواية الكليني عن ابي داود وجرينا على بعض الكلام منه في البشارات

في سقوط الواسطة

اخرى

من لا يحضره الفقيه للشيخ في التهذيب

فيما يتعلق باجازة السكوني

الثانية والتسعون انه نقل ابن ادريس في ميراث السرائر في مسئلة ميراث المجوس ان للسكوني كتابا يعد من الاصول قال وهو عندي بخطي كتبته من خط ابن اشناس البزاز وقد قرأ على شيخنا ابي جعفر وعليه خطه اجازة وسماعا لولده ابي علي ولجماعة رجال غيره وقال السيد السند النجفي في حاشية المصابيح عند الكلام في بيع الكلب هذا يدل على ان اصل السكوني كان في زمن الشيخ والكليني ظاهرا مشتهرا متداولا وان الروايات المنقولة عنه منتزعة من ذلك الاصل وعلى هذا فلا يقدح في اعتبارها جهالة النوفلي او ضعفه ولعل توثيقه المنقول عن فخر المحققين وابن ابي جمهور مبني على عدم الالتفات الى الواسطة لكونها من مشايخ الاجازة اقول ان ما ادعاه السيد السند المشار اليه من دلالة كلام ابن ادريس على انه كان للسكوني اصلا متداولا في زمان الكليني والشيخ وكان الروايات المنقولة عنه ماخوذة من كتابه محل الكلام لعدم دلالة كلام ابن ادريس على ذلك بل غاية الامر تطرق احتمال ذلك ومع ذلك مشيخة الاجازة انما تفيد احد الامرين احدهما وثاقة المجيز على القول بالافادة والاخر عدم انعزالها الى الواسطة اعني المجيز وكلا من رجال الاجازة على تقدير اخذ المستجيز الرواية من الكتاب بتواتر الكتاب او الظن بالانتساب السيد السند المشار اليه قد خلط بين الامرين وطرح الاتحاد في البين حيث احتمل كون توثيق النوفلي من فخر المحققين وابن ابي جمهور مبنيا على عدم الالتفات الى الواسطة لكونها من مشايخ الاجازة كيف لا وابن وثاقة الواسطة من عدم الالتفات اليها وشتان بين الامرين والبعد بين الامرين اضعاف بعد المشرقين

في بعض طرق الفقيه

الحادي والتسعون انه قال الصدوق في مشيخة الفقيه وما كان فيه من حديث سليمان بن خالد في قول الله عز وجل فطفق مسحا بالسوق والاعناق فقد رويته عن علي بن احمد بن موسى رضي الله عنه عن محمد بن ابي عبد الله الكوفي عن موسى بن عمران النخعي عن محمد بن الحسين بن يزيد عن علي بن سالم عن ابيه عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام وقال المولى التقي المجلسي والذي يخطر بالبال انه كان الحسن بن علي بن سالم عن ابيه كما يقع كثيرا ولم يوجد رواية علي عن ابيه وعلى اي حال فالخبر قوي او ضعيف في سند كما رواه الصدوق في فاتحة العفو عن علي بن سالم عن ابيه في قوله حدثنا علي بن عبد الله الوراق رضي الله عنه قال حدثنا محمد

ابي عبد الله الكوفي قال حدثنا موسى بن عمران النخعي عن عمه الحسين بن يزيد النوفلي عن
علي بن سالم عن ابيه وايضا روى الصدوق في كتاب اكمال الدين في باب ما روى عن مولانا
الصادق عليه السلم جعفر بن محمد عليهما السلم من النص على القائم عجل الله تعالى فرجه عن علي
بن ابي حمزة عن ابيه عن ابي بصير قال حدثنا علي بن احمد بن محمد الدقاق قال حدثنا محمد بن علي
ابي عبد الله الكوفي قال حدثنا موسى بن عمران النخعي عن عمه الحسين بن يزيد عن علي بن ابي
حمزة عن ابيه عن ابي بصير وابو حمزة هو علي بن سالم بشهادة قول النجاشي علي بن ابي حمزة سالم
البطائني ابو الحسن مولى الانصار وكان قائد ابي بصير يحيى بن القاسم الى اخر كلامه مضافا الى
شهادة رواية الحسين بن يزيد مع ذلك مثل ما يظهر للمتتبع ان رواية علي بن سالم عن ابيه كثيرة

الثاني في المقال انه قال الصدوق في مشيخة الفقيه وما كان فيه عن ابي حمزة الثمالي
فقد رويته عن ابي رضي عن سعد بن عبد الله عن ابرهيم بن هاشم عن احمد بن محمد بن ابي نصر
البزنطي عن محمد بن الفضيل عن ابي حمزة الى ان قال وطرقي اليه كثيرة ولكني اقتصرت على طريق
واحد مثل الطريق الذي ذكره مجهول لكنه ذكر ان طرقه اليه كثيرة وهذا يشعر بان هذه الكتب
كانت عندهم مشهورة وهذه الطرق للتيمن والتبرك او لمجرد اتصال السند فلا يضر ضعفها
اقول انه لا حاجة الى ما ذكر ان الاستفاضة وهي دائرة بين ما فوق الواحد وما فوق الاثنين
وما فوق الثلثة على الخلاف كافية في اعتبار الحديث الى تمام السند فكذا الحال في بعض
السند مع ان المنقول في المقام كثرة الطرق والمرجح الى الشهرة وهي كافية في تمام السند بلا
شبهة فكذا الحال في بعض السند لكنه مبني على كون الشهرة فوق الاستفاضة بل يمكن القول باعتبار
الاستفاضة شبه الاضافة وهو ما لو تعدد متن الحديث الضعيف السند مع اتحاد الراوي عن الامام عليه
السلم بان تعدد الطريق الى الراوي عن الامام عليه السلم نظرا الى انه كما يبعد الكذب عن اشخاص
متعددة كذا يبعد الكذب عن شخص واحد مرات متعددة او في حكم مرات متعددة كما لو روى
شخص واحد عن جماعة في مجلس واحد لا خلاله على تقدير الكذب الى اكاذيب متعددة لكن يمكن
القول بدخوله في الاستفاضة بكون المدار على تعدد المتن وان لم يتعدد السند حكم اعتبار
تعدد السند من او غاية تعدد المتن في تعدد السند والغرض المذكور في غاية الندرة و

في بعض طرق الفقيه

فيه الكلام في نسبية الاستفاضة

في الكلام في افادة الرواية المفيدة للظن

وتحقيق الكلام ان الرواية المفيدة للظن اما برواية واحد عن واحد كما هو المتعارف او واحد
عن جماعة او جماعة عن واحد او جماعة عن جماعة وعلى الاخيرين اما ان يكون الرواية على سبيل
الاستغراق او التوزيع بحسب الاحاد وعلى تقدير الاستغراق اما ان يكون التعبير عن الجماعة المروي
عنهم على سبيل التفصيل او الاجمال وعلى كل من تقديري الاستغراق والتوزيع اما ان يكون
الرواية في مجلس واحد او مجالس متعددة والقسم الاول اشبه الرجحان في افادة الظن والقسم
الاخير اعلى الانحاء في ذلك وهو فوق الاستفاضة اذ المدار في الاستفاضة على رواية جماعة
عن جماعة على سبيل التوزيع والاستغراق في صورة تعدد المجلس اقوى لما تقدم في صورة اتحاد
المجلس وهو اقوى ظنا ايضا من التوزيع في صورة تعدد المجلس فضلا عن الاتحاد ولعل الاستغراق
تفصيلا في صورة تعدد المجلس اقوى منه اجمالا في هذه الصورة ولعل التوزيع في صورة تعدد
المجلس تفصيلا اقوى منه في صورة اتحاد المجلس واما رواية واحد عن جماعة وعكسه فهما متساويان
في افادة الظن واما لو روى واحد عن جماعة واحدهم صحيح الفضلاء المعروف المصطلح
من صاحب المدارك فالظاهر توسط الجماعة لا يوجب قوة الظن اذ الموجب لها انما هو التعدد
في جانب العلو او السفل والمفروض هنا انما هو الاتحاد سفلا وعلوا ولا يذهب عليك ان
ما ذكرنا في تعليل الجماعة عن الجماعة انما هو فيما لو كان الجماعة المروي عنهم متحدة واما لو كانت
مختلفة فلا بد فيه من التوزيع بحسب الجماعة لا الاحاد كما هو الحال في التوزيع المتقدم كما يظهر
مما مر لكن يمكن ان يكون الرواية تفصيلا وان يكون اجمالا ولعل التفصيل اقوى في افادة الظن من
الاجمال ايضا ما ذكرنا يظهر انه لو روى العام بطرق متعددة في مجالس متعددة وروى الخاص
بطريق واحد يتقدم العام لكون الظن بالعموم اقوى من الظن بالتخصيص اي يترجح الظن الى جانب
اذ ارتكاب خلاف الظاهر نظير الكذب وكما ان الكذب في صورة تعدد المجلس ابعد منه في صورة
اتحاد المجلس فكذا ارتكاب خلاف الظاهر فلو تعدد المجلس في باب العام يصير التخصيص بعيدا
ويظهر العموم واما مع اتحاد المجلس فلا ريب ان زيادة الطريق وجودها كعدمها ولا توجب قوة
في ظهور العموم وظهور التخصيص بحاله لكن في المقام قول بتقديم العام مطلقا وقول بتقديم
الخاص مطلقا وقد حررنا الكلام في محله ويمكن ان يقال انه لو روى الخاص بطريق واحد عن الامام

الرسائل في نقد مشيخة الصدوق في كتاب

عليه السلام في مجالس متعددة لا يكون الظن بالتخصيص فيه اولى من الظن بالعموم المروي عن الامام
عليه السلام بطرق متعددة اذ المدار على بعد خلاف الظاهر في مجالس متعددة ولا فرق بين تعدد
الراوي ووحدته الا ان يقال ان احتمال الاشتباه في روايات العام من الراوي في صورة تعدد
الراوي اقوى من احتمال الاشتباه الراوي في روايات الخاص عن الامام عليه السلام في مجالس متعددة
فيقدم العام الا ان يقال انه لو كان تعدد المجالس المرتبة في روايات الخاص اضعافا مضاعفة
بالنسبة الى تعدد طرق العام كما لو روي العام بطرق ثلثة وروي العام بطريق واحد لكن روي
الراوي عن الامام عليه السلام بيان الخاص مائة مرة فينجبر الظن الى جانب العام ان اتحد طرق
رواياته اذ غاية الامر احتمال الاشتباه من راوي الخاص بالنسبة الى بعض المجالس لكن الباقي اكثر
من طرق روايات العام كثرة معتدا بها فينجبر الظن الى جانب الخاص نعم لو تعدد طرق روايته اذ غاية
الامر احتمال الاشتباه من راوي الخاص بالنسبة الى بعض المجالس لكن الباقي اكثر من طرق روايات
العام كثرة معتدا بها فينجبر الظن الى جانب الخاص الا ان يقال ان المفروض في المقام اتحاد
الرواة عن راوي الخاص فينجبر الظن الى جانب العام بتعدد رواته طبقة بعد طبقة ولو
روى راوي الخاص عن الامام عليه السلام بيان العام الخاص في غاية الكثرة فيبنى ان التخيير
تابع لاختلاف المقامين نعم لو روى جماعة قليلة عن الامام عليه السلام بيان العام وروى
واحد عنه عليه السلام بيان الخاص غاية الكثرة يترجح الظن الى جانب التخصيص وعلى اي حال
انه لو اتفق تصحيح سند من بعض الفقهاء المتأخرين مع اشتمال السند على مجهول او اتفق تعدد
يحصل الظن بصحة حديث ذلك المجهول او الوثاقة بعدم حصول الظن بصحة حديثه لو كان التصحيح
مرة واحدة ويكون الظن بصحة حديثه اقوى منه لو اتفق التصحيح مرة واحدة لو قيل بحصول
الظن بصحة حديثه لو كان التصحيح مرة واحدة ولو اتفق من البعض تكرر تصحيح الاسانيد متعددة
مشتملة على المجهول يكون الظن بصحة حديثه اقوى منه في الصورة الاولى وعن هذا الكلام موكول
الى الرسالة المعمولة في تصحيح الغير **الثالث والمائة** انه قال الشيخ في اواخر الاستبصار
ان جميع هذا الكتاب ثلثة اجزاء الجزء الاول والثاني يشتمل على ما يتعلق بالعبادات والثالث
يتعلق بالمعاملات وغيره من ابواب الفقه والاول يشتمل على ثلثمائة باب يتضمن جميعها الف و

من لا يحضره الفقيه للشيخ في التهذيب

مائة وتسعة وسبعين حديثا والثاني يشتمل على مائتين وسبعة عشر بابا يتضمن الفا ومائة
وسبعة وسبعين حديثا ابواب الكتاب تسعمائة وخمسة وعشرون بابا يشتمل على خمسة الف
وخمسمائة واحد عشر حديثا انتهى والفقيه اربعة مجلدات ومجموع المجلدات يشتمل على ثلثمائة
وستة وستين بابا فالمجلد الاول يشتمل على سبع وثلثين بابا والمجلد الثاني يشتمل على ثمانية و
وعشرين بابا والمجلد الثالث يشتمل على ثمانية وسبعين بابا والمجلد الرابع يشتمل على ثلثة وسبعين
بابا والمجلد الاول يشتمل على الف وستمائة وثمانية عشر حديثا والمجلد الثاني يشتمل على الف و
ستمائة وسبعة وثلثين حديثا والمجلد الثالث يشتمل على الف وثمانمائة وخمسة احاديث
والمجلد الرابع يشتمل على تسع مائة وثلثة احاديث وجميع مسانيد المجلد الاول سبعمائة وسبعون
حديثا ومراسيله احد واربعون وثمانمائة حديثا ومسانيد المجلد الثاني الف واربعة وستون
حديثا ومراسيله ثلثة وسبعون وخمسمائة حديثا ومسانيد المجلد الثالث الف وثمانمائة وخمسة
وتسعون حديثا ومراسيله خمسمائة وعشرة احاديث ومسانيد المجلد الرابع سبعة وسبعون وسبعمائة
ومراسيله مائة وستة وعشرون حديثا فجميع الاحاديث المسندة ثلثة الاف وتسعمائة وثلثة
عشر حديثا والمراسيل الف وخمسون حديثا هذا مقتضى ما حكي عن شيخنا البهائي واما الكافي
فقال السيد السند النجفي وقد ضبطت اخباره في ستة عشر الف حديث ومائة وتسع وتسعين حديثا
وجدت ذلك منقولا عن خط العلامة وعن بعض والظاهر انه شيخنا البهائي ايضا ان احاديثه
ستة عشر الف حديث ومائة وتسعة وتسعون حديثا فالصحيح منها باصطلاح المتأخرين خمسة
الاف واثنان وسبعون حديثا والحسن منها مائة واربعة واربعون حديثا والموثق منها الف ومائة
حديث الف حديث وثمانية عشر حديثا والقوي منها اثنان وثلثمائة والضعيف منها اربعة
وتسعة الاف وخمسة وثمانون حديثا واما التهذيب فلم اظفر بضبط احاديثه لكن صرح الشيخ في
العدة بان اخبار التهذيب تزيد عن خمسة الاف حديث **الثالث والمائة**
انه روى في الفقيه في باب فضل الجماعة عن حفص بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام اذا
قال المؤذن قد قامت الصلاة يقوم الناس على ارجلهم ويجلسون حتى يجيء امامهم قال لا بل
يقومون على ارجلهم فان جاء امامهم والا فليؤخذ بيد رجل من القوم ورواه الشيخ في التهذيب

الرابع

في زيادات الصلوة في باب الاذان والاقامة عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن ابي الوليد عن حفص
بن سالم قال سئلنا ابا عبد الله عليه السلام اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة وذكر في المشيخة طريقين لما
نقله عن احمد بن محمد بعنوان من جملة ما ذكرته عن احمد بن محمد فقد اوردته صاحب المنتقى
بان من العجب وقوع التصحيف في كل من طريقي الفقيه والتهذيب على وجه يقتضي ضعفه
اما في الفقيه فلان ما يحضرني من نسخه وهي ثلث جعفر بن سالم وهو غلط بغير توقف واما
في التهذيب فبخط الشيخ عن ابي الوليد والمعروف من كنية حفص بن سالم ابو ولاد باتفاق
كلمة الاصحاب والتصحيف الاول يقتضي ادخال الخبر في حيز المجهول اذ لا طريق فيما اورده
الصدوق في كتابه الى مسمى بهذا الاسم ولا يعرف في الرجال له ذكر والثاني موجب لجهالة
الراوي فان تغاير الكنية يقتضي تغاير المسمى بها الا مع ثبوت تعدد ها ولم يثبت هنا ومن
ملاحظة الطريقين بمعونة القرائن التي ترشد اليها كثرة الممارسة يحصل الجزم بما قلنا
من وقوع التصحيف في الموضعين وتبع في الايراد المذكور بعض احرحيث صرح بوروده
اقول انه لعل الظاهر من الطريق هو الحديث المتوسطون بين الصدوق والشيخ والمبدء
في الذكر المذكور في المشيخة والمقصود بالطريق في الايراد المذكور هو المذكور وايضا
ما اورده على الصدوق من التصحيف غير وارد حيث ان المكتوب فيما يحضرني من نسخة
الفقيه وهو اربع حفص وفي ثلث منها في الحاشية جعفر بدل حفص فكان جعفر في النسخ
الثلث من الفقيه نقل عنه في المنتقى باجمعها غلطا من النساخ ضموها او ورده على
الشيخ وارد والظاهر سقاه في نسخ التهذيب عليه في جميع نسخ تحضرني من وما يحضرني
منه وتبدل علي لعنا بعد انتهت لاله نستبعد ابو الوليد في بعضها في الحاشية الظاهر ان
ابو ولاد كما في الحاشية في نسخة اخرى هذا اخر ما اوردناه من الكلام في نقد الطرق

والحمد لله الذي هدانا سواء الطريق وحصل لنا التوفيق خير رفيق والسلام على من ارسله
رحمة للعالمين من عدوه وصديق وعلى اله الذين هم امناء الرحمن حتى التحقيق سيما ابن عمه
الذي هو للخلافة ما حري وبالحقيق لا بينا الامامة ولها بليق ومن ينكره فكانما خر
من السماء فتخطفه الطير او تهوي به الريح في مكان سحيق ولهم في السعير زفير وشهيق

قد فرغ منه ابن محمد ابرهيم ابو المعالي في العشر السابع من الثلث الثاني من الثلث
الاول من الربع الثاني من العشر الاول من العشر الاول من العشر
الرابع من الالف الثاني من الهجرة النبوية على هاجرها
جوهر خير الورى تحية الاف الثناء
والتحية من الله بارئ
البرية

بسم الله الرحمن الرحيم ومنه نستعين

قد اختلف في جواز ان يعامل مع الحديث معاملة الصحيح بواسطة تصحيحه في بعض الكتب الفقهية من العلامة ومن تاخر عنه ومن يماثله في اصطلاح الصحيح على الحديث الموصوف جميع رجال سنده بالعدالة والامامية من دون رجوع الى كلمات ارباب الرجال ونقد السند وبعبارة اخرى بدون الفحص وعدمه وينبغي قبل الخوض في المرام تمهيد مقدمات **الاولى** ان الصحة لغة خلاف السقم كما صرح به في الصحاح ويفصح من المصباح وعرفا بمعنى تمامية الشيء وخلوه عن الخلل من حيث انتفاء الجزء او الشرط او وجود المانع وبعبارة اخرى كون الشيء بحيث يترتب عليه الاثار المطلوبة منه وتفصيل الحال موكول الى ما حررناه في الاصول وفي اصطلاح الفقهاء والمتكلمين في باب العبادات بمعنى سقوط القضاء او موافقة امر الشارع على ما قيل والظاهر انها في باب المعاملات بمعنى ترتب الاثر من دون اختلاف في الاصطلاح سواء كان الامر من باب عموم الاصطلاح بمشاركة المتكلمين للفقهاء في الاصطلاح او باختصاص الاصطلاح بالفقهاء وعدم محاورة المتكلمين بالصحة في باب المعاملات بعدم نشر الكلام في المعاملات لو كان المقصود بالمتكلمين ارباب المعقول من الفقهاء بعدم اتفاق ما ليف ابواب المعاملات منهم او عدم ذكر الصحة في المعاملات في الكتب الكلامية لو كان المقصود بالمتكلمين ارباب الكلام و الحق انها لا تخرج في باب العبادات والمعاملات عن المعنى العرفي والتفصيل موكول الى ما حررناه في

في اطلاق الصحيح في ابواب العبادات والمعاملات

الاصول وفي اصطلاح الفقهاء في مقام حال الخبر من زمان العلامة وابن طاوس مضافا الى العلامة ابن طاوس عبارة عن كون كل من رجال السند الخبر عدلا اماميا والمتصف بالصحة هو الخبر لكن يطلق الصحة على نفس السند ايضا كما ان الضعيف مصطلح في الخبر لكن يطلق على نفس السند ايضا قال المحقق المنوال الحال في الموثق والحسن والقوي ان امكن القول في الاخير بان الاصطلاح فيه بما يقابل الاربعة المعروفة كما يأتي انما اتفق في الاواخر واطلاقه على نفس السند غير ثابت وربما ذكر المولى التقي المجلسي في شرح مشيخة الفقيه ان العلامة وان ذكر القاعدة في تسمية الاخبار بالصحيح والحسن والموثق فكثيرا ما يقول ويصف على قواعد القدماء والامر سهل واعترض عليه كثيرا بعض الفضلاء لغفلته عن هذا المعنى ولا مجال للحمل على السهو لانه انما يتاتى فيما كان مرة او مرتين مثلا واما ما كان في صفحة واحدة عشر مرات مثلا فلا يمكن ان يكون سهوا والظاهر ان مقصوده ببعض الفضلاء هو الفاضل التستري ويطلق الصحة ايضا شائعا على الخبر باعتبار بعض اجزاء السند وعلى بعض السند فيما يقال في صحيح زرارة او في الصحيح عن زرارة ومن هذا الباب اطلاق الصحة على الطريق كطريق الشيخ في التهذيب والاستبصار والصدوق في الفقيه كما اتفق للعلامة وغيره شرح حال الطرق اذا الطريق بعض اجزاء السند لكن احتمال اطلاق الصحة على الطريق كطريق الشيخ في التهذيب والاستبصار والصدوق في الفقيه كما اتفق للعلامة وغيره شرح حال الطرق اذا الطريق بعد جار في المقام وربما جعل الفاضل التستري في بعض تعليقاته حال الصحة صحة الطريق من باب الصحة الاضافية لو كان المذكور متصلا كان ذو مستعدة اخبارا خارجا عن حال الصحة والا فالصحة حقيقية والظاهر بل بلا اشكال ان الغرض من الصحة الاضافية انما هو الصحة بالنسبة الى المذكور لكن هذا خلاف ما يقتضيه اطلاق الاضافة في سائر الموارد اذ المدار في الاضافة في سائر الموارد على ملاحظة بعض افراد الشيء واذ واحد فمقتضاه كون الاضافة هنا باعتبار الحسن [illegible] لو كان المذكور من رجال الصحة نفيه انه لا اختلاف في انه لا يختلف حال الطريق اختلاف حال المذكور نظيرا ان صحة الجزء لا تختلف في العبادات والمعاملات باختلاف حال سائر الاجزاء فيا ان صحة الجزء مع العلم بفساد سائر الاجزاء نعم يختلف حال المجموع فيكون صحة حقيقية لو كان جميع رجال السند من رجال الصحيح ويكون الصحة اضافية بمعنى الصحة الى الطلاق الضعيف لو كان الطلاق الضعيف في

رسالة في جواز الاكتفاء في تصحيح الحديث

في اخر السند او صحة السابق واللاحق لو كان الفلان الضعيف واقعا في وسط السند لكن هذا انما ينافي
اطلاق الصحيح على السند واما لو كان اطلاق الصحيح على الخبر باعتبار السند فلا يناسب اطلاق الاضمار
وقد يطلق الصحيح على الخبر باعتبار سلامة سنده عن الطعن او على السند باعتبار خلوه عن الطعن وان
اعتراه ارسال او قطع كما ذكره الشهيد الثاني في الذكرى والدراية وقد يطلق الصحيح في كلمات ارباب
الرجال على الراوي كما يقال ثقة صحيح كما في ترجمة الحبيب الخثعمي وجرير بن عبد الحميد وعمر بن محمد بن
عبد الرحمن وغيرهم لكن يدور الامر في المقام بين كون الامر في المقام بين كون الامر من باب الاضمار واضمار
المضاف اليه اي صحيح الحديث واضمار غير المضاف اليه بان يكون المضمر هو لفظة في الحديث وكون الامر
من باب اطلاق الصحيح على الراوي باعتبار الخبر ولعل الاول اظهر وربما وقع اطلاق الصحيح في بعض
كلمات الفقهاء المتاخرين على بعض اجزاء السند مع اشتمال البعض على غير الامامي بواسطة نقل اجماع
العصابة على التصحيح من الكشي كما ذكره العلامة في الخلاصة في الفائدة الثامنة من الفوائد المرسومة في اخرها
من ان طريق الصدوق الى ابي مريم الانصاري صحيح وان كان في طريقه ابان بن عثمان وهو فطحي لكن
الكشي قال ان العصابة اجمعت على تصحيح ما يصح عنه وهو خارج عن الاصطلاح المعروف وكذا
ما ذكره الشهيد الثاني في المسالك وهو اول من جرى على الكلام في اتفاق الخروج عن الاصطلاح
في كلماتهم عند الكلام في حلية الغراب وعدمها في قوله وفي طريق الرواية ابان وهو مشترك بين جماعة
منهم ابان بن عثمان والاظهر انه كان ناووسيا الا ان العصابة اجمعت على تصحيح ما يصح عنه وهذا
مما يصحح سنده وكذا ما صنعه شيخنا البهائي في الحبل المتين عند الكلام في مسح الراس والقدم
حيث انه ذكر رواية حماد بن عيسى عن بعض الاصحاب عن احدهما عليهما السلام وقد ذكر في الحاشية عند
الفصل المعقود لذلك ان الاخبار التي ذكرها تسعة صحاح والاخر موثق ومقتضاه كون الخبر المذكور
صحيحا مع انه قال في الحاشية المتعلقة بالرواية المذكورة لا يضر جهل الواسطة بين حماد بن عيسى
وبين المعصوم لان حماد بن عيسى من الجماعة الذين اجمع الاصحاب على تصحيح ما يصح عنهم واطلاق الصحيح
على ما يرويه احدهم مرسلا مستفاد وكذا ما ذكره العلامة الخوانساري في شرح قول المصنف المستعمل
في الاستنجاء طاهر ما لم يتغير او يلاقه نجاسة اخرى من قوله ومنها ما رواه ايضا في هذا الباب في الصحيح عن
محمد بن النعمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الحاشية في طريق هذه الرواية ابان وهو ممن اجمعت العصابة

في اطلاق الصحة على الراوي

بتصحيح الغير وعدمه

على تصحيح ما يصح عنه فلذا حكمنا عليها بالصحة وان يحتمل كون الغرض من الصحة في قوله في الصحيح هو
الصحة باعتبار بعض اجزاء السند اعني من تقدم على محمد بن النعمان بل هو الظاهر كما يظهر مما يأتي
لكنه حكم بصحة الرواية في قوله فلذا حكمنا عليها بالصحة الا ان يكون الضمير راجعا الى الطريق لانه
يذكر في لغة نجد ويؤنث في لغة الحجاز لكن الظاهر بل بلا اشكال ان حال البعض لا يتخلف عن حال
الكل بالنسبة الى اجزاء البعض ومن هذا ما مر من خروج العلامة عن الاصطلاح في تصحيح طريق
الصدوق الى ابي مريم الانصاري فلا مجال للحكم بصحة ما تقدم من السند على محمد بن النعمان مع
اشتماله على ابان وكذا ما ذكره صاحب الحدائق عند الكلام في جواز المسح على الحائل للضرورة ومن
صحة رواية ابي الورد مع انه غير مصرح بالتوثيق لسبق حماد بن عثمان مع كونه من اهل اجماع العصابة
لكنه مبني على اتحاد حماد بن عثمان في الناب وانصرافه اليه بواسطة الاشتهار وان كان مشتركا بين
الناب والفزاري وتحرير الحال موكول الى ما حررناه في الرسالة المعمولة في باب حماد بن عثمان بل قد
ذكر السيد الداماد في الرواشح موارد اخرى للخروج عن الاصطلاح كما في المختلف في مسئلة
ظهور فسق امام الجماعة من ان حديث عبد الله بن بكير صحيح مع انه فطحي استنادا الى الاجماع
المذكور وما في شرح الارشاد للشهيد الاول في كتاب الحج في مسئلة تكرر الكفارة بتكرر الصيد
عمدا او سهوا من التعليل برواية ابن ابي عمير في الصحيح عن بعض اصحابه عن الصادق عليه السلام وما في
المسالك في بحث الارتداد من التعليل بصحيحة الحسن بن محبوب عن غير واحد من اصحابنا عن ابي جعفر و
ابي عبد الله عليهما السلام وقد ذكر شيخنا البهائي في مبادي مشرقه ما سمعت من المختلف والمسالك
في شرح ما وقع فيه الخروج عن الاصطلاح لكنك خبير بان مدار تعليل الشهيدين على اطلاق
الصحيح على الخبر باعتبار بعض اجزاء السند كما في المسالك او على بعض اجزاء السند كما هو ظاهر شرح
الارشاد لتذكير الصحيح بعد ذكر الرواية اذ لو كان الغرض صحة الرواية لكان المناسب التأنيث
ولا يناسب كون التذكير باعتبار كون الموصوف الحديث وهو الخبر بعد سبق الرواية والغرض الصحيح
الى ابن ابي عمير والحسن بن محبوب وقد سمعت شيوع الاطلاق المشار اليه من المتاخرين ومنه قول
العلامة في الخلاصة في شرح حال الطرق للفقيه وعن زرعة صحيح وان كان زرعة فاسد المذهب الا انه
ثقة ولا دلالة في شيء من التعليلين على انجبار ضعف الارسال بوجود ابن ابي عمير والحسن بن محبوب

رسالة في جواز الاكتفاء في تصحيح الحديث

وصحة الحديث والسند وعلى المنقول المذكور حال ما في المختلف لانه قال وفي رواته فضالة في الصحيح عن عبد الله بن بكير ثم ذكر ان عبد الله بن بكير وان كان فطحيا الا انه ثقة للاجماع المنقول الذي يقتضي الكلام المذكور وهو الصحة الى عبد الله لا صحة الحديث وتمام السند فالمرجع الى اطلاق الصحيح على بعض اجزاء السند وعلى الخبر باعتبار بعض اجزاء السند ومنشأ خيال الخروج عن الاصطلاح من السيد الداماد وشيخنا البهائي في الموارد المذكورة كلام الشهيد في الذكرى وهو قد ذكر انهم قالوا كثيرا روى ابن ابي عمير في الصحيح عن بعض اصحابه مع كون الرواية مرسلة قال ومثله وقع لهم في المقطوع كذلك وانهم قالوا في صحيحة فلان مع كون الفلان غير امامي وانه قال في الخلاصة وغيرها ان طريق الفقيه الى معوية بن ميسرة والى عائذ الاحمسي والى خالد بن نجيح والى عبد الاعلى مولى آل سام صحيح مع ان الثلثة الاول لم ينص عليهم بتوثيق ولا غيره قال وكذلك نقلوا الاجماع على تصحيح ما يصح عن ابان بن عثمان مع كونه فطحيا ويظهر الكلام فيما ذكره من قولهم روى ابن ابي عمير في الصحيح عن بعض اصحابه او في صحيحة فلان مع كون الفلان غير امامي من كلام العلامة في الخلاصة بما مر في ترجمته ومثله وقع لهم في المقطوع كذلك يعني انهم قالوا كثيرا في صحيح ابن ابي عمير قال مثلا مع كون المدار في الصحيح على نقل السنة ورجوع القول هنا الى ابن ابي عمير وكون المقال مقالة لكن عهدته عليه وعلى الاثبات قوله وكذلك نقلوا الاجماع على تصحيح ما يصح عن ابان بن عثمان مع كونه فطحيا قال شيخنا البهائي بخطه في الحاشية وكذلك نقلوا الاجماع على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير وقد عد العلامة فيما لو ظهر فسق الامام روايته من الصحيح والظاهر ان مقصود الشهيد انهم قد ادعوا الاجماع على صحة الخبر المحكي صحيحا عن ابان بن عثمان مع ان ابان بن عثمان يمانع عن صحة الخبر لكونه فطحيا لكن لم يعهد نقل الاجماع من المتاخرين وانما وقع من الكشي مع انه مبني على حمل الموصول على الخبر واما بناء على حمله على الاسناد كما هو اقرب الى السداد يكون الغرض الاجماع على صحة الاسناد المحكي صحيحا اي الاجماع على الصدق فلا مجال لما ذكره ولعله كان الغرض الاسناد الى الكلام المتقدم من العلامة في الخلاصة ووقع ما وقع من باب الاشتباه واما ما ذكره شيخنا البهائي في الحاشية فيظهر فساد الاستناد الى نقل الاجماع على التصحيح بما ذكر آنفا وفساد الاستناد الى كلام العلامة بما تقدم سالفا وقد حكى في المنتقى مشاركة الشهيد لجماعة من المتاخرين وربما نطرق الخروج عن الاصطلاح عن السيد الداماد في اصطلاحه

قوله مع كونه فطحيا
يظهر الكلام فيه بما تقدم

بالصحيح فيما لو كان بعض اجزاء السند بعض اصحاب الاجماع مع كونه وكون من ذكر عنه غير الامامي غيره فيه كر على ما فرعنه من الخروج عن الاصطلاح باطلاق الصحيح على الخبر فيما ذكره وغيره الا انه مبني على عدم اختصاص الاصطلاح بالصحيح واطراده في الصحة والظاهر اطراد الاصطلاح نعم غاية الامر ان الظاهر اختلاف الحال في الصحيح والصحة يكون الاصطلاح في الصحيح بالتبيين وفي الصحة بالتعيين واما القدماء فاغنى قد ماء الفقهاء فالمدار في اطلاق الصحة على الحديث تماما كان عندهم على ما يقتضيه كلام شيخنا البهائي في فاتحة مشرقه على كون الخبر مظنون الصدق ولو من جهة القرائن والامور الخارجة كوجوده كثيرا من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة او وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد من اصحاب الاجماع المدعى في كلام الكشي او الشيخ او اندراجه في احد الكتب التي عرضت على احد الائمة فاثنوا على مؤلفها ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق عليه السلام وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري او اخذه من احد من الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الامامية ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية ككتاب حفص بن غياث القاضي والحسين بن عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري وحكم بان ما حكم به الصدوق في اول الفقيه من صحة جميع ما اورده في الفقيه جار على متعارف القدماء في اطلاق الصحيح على ما يركن اليه ويعتمد عليه قال وقد سلك على ذلك المنوال جماعة من علماء الرجال فحكموا بصحة حديث بعض الرواة الغير الامامية كعلي بن محمد بن رباح وغيره لما لاح لهم من القرائن المقتضية للوثوق بهم والاعتماد عليهم وان لم يكونوا في عداد الجماعة الذين نعقد الاجماع على تصحيح ما يصح منهم ومن قبيل ما ذكره من القرائن والامور الخارجة عمل المشهور بالخبر الضعيف ويرشد اليه ما ذكره العلامة البهبهاني من ان الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور صحيح عند القدماء وكذا الحال في مطابقة الشهرة على القول بكونها جابرة قال المولى التقي المجلسي في شرح مشيخة الفقيه والظاهر من طريقة القدماء سيما اصحابنا ان مرادهم بالصحيح ما علم وروده عن المعصوم والظاهر ان من اطلاق الصحة باصطلاح القدماء قول اهل الرجال صحيح الحديث كما في ترجمة انس بن عياض وعبد السلام بن صالح ابي الصلت الهروي واحمد بن اسمعيل وفي

رسالة في جواز الاكتفاء في تصحيح الحديث

حكم الفاضل الجزائري في ترجمة عبد السلام بان قولهم صحيح الحديث ينافي كون الراوي اماميا ومقتضاه
كون رجال اسانيد الفقيه من المذكورين والمحذوفين من رجال الصحيح نظرا الى ما ذكر في اول
الفقيه من ان ما اورد فيه مما يحكم بصحته وقد حكم الفاضل الاسترابادي في شرح مشيخة الفقيه في حق
جماعة من رجال طرق الفقيه بالجهالة الا انما يظهر مما ذكره في اول الفقيه ومقصوده اما كونهم من رجال
الصحيح بملاحظة ما ذكره في اول الفقيه مما ذكرنا وكونهم معتبرين بملاحظة ما ذكره في اول الفقيه من ان
الفقيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع واورد على الفاضل الجزائري المحقق
الشيخ محمد بان التصحيح عند المتقدمين ليس المراد به ما يرويه الامامي بل معناه ما ثبت بالاصل الكتاب
منه باي نوع كان من انواع الثبوت وبمعناه ما اورد به الفاضل الكاظمي من ان التصحيح في كلام النجاشي
في الترجمة المشار اليها غير المصطلح عليه عند المتاخرين وهو في محله نعم بان ضعف ما جرى عليه
الشهيد الثاني في الدراية من كون صحيح الحديث بمنزلة ثقة وكذا ما حكم به بعض نقلا في ترجمة الحسن بن
علي بن نعمان من ان توصيف الكتاب بانه صحيح الحديث يقتضي وثاقة الراوي كذا ما يقتضيه كلام
الفاضل الاسترابادي في الترجمة المشار اليها انفا من ان التوصيف المشار اليه يقتضي وثاقة الراوي
حال رواية احاديث الكتاب الموصوف بصحة احاديثه نعم اجاد من اورد عليه بان تصحيح الحديث لا
يستلزم الوثاقة اذ لعله عرف من القرائن الخارجية لكن يمكن ان يقال ان تصحيح حديث الراوي ظاهر
في وثاقته من باب انصراف الاطلاق الى بعض الافراد لا تطرق الاصطلاح ولا الاستلزام العقلي
بل توصيف الكتاب بانه صحيح الحديث ظاهر ايضا في وثاقة الراوي مطلقا نعم لا دلالة في تصحيح
الحديث على كون الراوي اماميا اساسا سواء كان في حق الراوي او في حق الكتاب فلا دلالة في تصحيح
حديث الكتاب على كون الراوي اماميا حال رواية احاديث الكتاب الا ان يقال انه لا مجال لدعوى الانصراف
الى العدالة بالمعنى الاخص الا انصراف الى العدالة بالمعنى الاعم محل المنع ثم ان المتاخرين لم يعهد منهم
كما اصطلحوا بزمان العلامة او ابن طاوس كذا اصطلحوا بزمانه الرباعي في الصحيح اخوانه المعروف داعي
الموثق والحسن في الضعيف والمدار في الاول على كون كل واحد من رجال السند او بعضهم عدلا
غير امامي ومقتضاه عموم العدالة لغير الامامي بل هو مقتضى عدم اخذ الامامية في تعريف العدالة
من احد من اصحابنا وكذا اشتراط العدالة في الذكر بين الخاصة والعامة وكذا قول ارباب الرجال في

ترجمة

بتصحيح الغير وعدمه

ترجمة غير الامامي كثيرا ثقة الا انه فطحي مثلا اقتضاء الاستثناء عموم المستثنى منه للمستثنى وكذا
اشتراط الايمان من غير من ندر ظاهر في عموم اشتراط العدالة في الاصول والفقه ويؤيده بعض الا
تفصيل الحال موكول الى ما حررناه في الرسالة المعمولة في ثقة وممن صرح باطراد العدالة في الموثق
جمال الاصحاب في رسالته المعمولة في الطينة لكن عن التنقيح ان الموثق غاير ويد المخالف العدل في مكتب
ومقتضى صريح شيخنا البهائي في فاتحة المشرق ان المدار على ذكر التوثيق لا العدالة كما ان مقتضى
صريح كلامه ايضا ان المدار في الصحيح على ذكر التوثيق ايضا فلا دلالة في كلامه على عموم العدالة لغير
الامامي لامكان القول بعدم دلالة التوثيق وتوثيق غير الامامي على العدالة والمدار في الثاني
على كون كل واحد من رجال السند او بعضهم اماميا ممدوحا على ما يقتضيه تعريفات الحسن لكنك
خبير بان كثيرا من الامور يوجب حسن الحديث واعتبار القول والظن بصدق الراوي لا يصدق
عليه المدح سواء كان من باب اللفظ او غيره اما الاول فهو نحو الترحم والاسترضاء كما في الحسين بن
ادريس حيث انه حكى المولى التقي المجلسي ان الصدوق ترحم عليه عند ذكره انه يعني ابن الفضل وكذا حمزة
بن محمد القزويني العلوي حيث انه حكى المولى المشار اليه ان الصدوق ترحم عليه كلما ذكره واسترضى
لدى العنوان المذكور معروف اما الثاني فهو نحو كون الراوي وكيلا لاحد من الائمة عليهم السلم
او كونه ممن يترك رواية الثقة او قول المحتجاج بروايته مرجحا على رواية الثقة او يخصص برواية الكتاب
اتفق كثيرا نقلا او كونه كثير الرواية او رواية الثقة عنه او رواية الاجلاء عنه وكونه ممن يروي عن
الثقات او كونه ممن اخذ توثيقه وعمل به او اعتماد القميين عليه او كون رواياته كلا او جلا مقبولة كما في
صاحب المسائل او الترحم عليه امام فضلا عن اماميين او ائمة عليهم السلم او ذكر النجاشي او الشيخ الفهرست
مثلا او الصدوق او الشيخ في مشيخة الفقيه او التهذيبين طريقا الى كتابه او رواياته فضلا عن
طريقين وطرق او ذكرهم في ذيل الترجمة او في المشيخة اخباره بكتابه او رواياته اجازة وسماعا فلا
جعل المدار في الحسن على كون بعض رجال السند موصوفا بالحسن وبعبارة اخرى موصوفا ببعض
اسباب اعتبار القول والظن بالصدق سواء كان الامر من باب المدح ام لا وان قلنا ان حد الحسن
يوجب المدح وقلنا ان الحسن في جانب الحد هو الحسن اللغوي والحسن في جانب المحدود هو الحسن
الاصطلاحي فيختلف الطرفان فلا ينافي الدور وهذا وهل المدار في المدح على تقدير اعتبار في

الحسن

رسالة في جواز الاكتفاء في تصحيح الحديث

في الحسن او على فرض تفاقه في ترجمة الراوي على اعتقاد المترجم او على اعتقاد المجتهد لا اشكال في
عدم اعتبار الخبر لو لم يثبت المدح باعتقاد المجتهد لم يكن ما ذكر افادة للمدح موجبا للظن بالصدق
لو كان المدار في اطلاق الحسن على المدح باعتقاد المجتهد نعم لو لم يثبت المدح باعتقاد المجتهد لكن كان
ما ذكر افادة للمدح موجبا للظن بالصدق مثل الصدق لو قلنا بخلوه عن المنع دون اشتماله على الحسن
كما حررناه في الاصول فيتأتى اعتبار الخبر ولو لم يكن من باب الحسن لكن ح يتجه تقسيم آخر الا ان يقال ان الصدق
بنفسه وان لم يشتمل على الحسن لكن توصيف الرجل بانه صادق يكون المقصود به المداومة على الصدق
وهي تشتمل على الحسن كما يرشد اليه توصيف ادريس من الله سبحانه بانه كان صديقا وعزيز الكلام
موكول الى ما حررناه في بعض الفوائد المرسومة في ذيل الرسالة المعمولة في رواية الكليني عن محمد بن الحسن
واما الضعيف فامره ظاهر الا انه اعم في لسان الاواخر مما لو كان في السند كلا او بعضا امامي مجهول الحال
او مصرح بالطعن او الجهالة وقد خص السيد الداماد الضعيف بالثاني عند المصرح باحد الامرين وبنى
في الاول على التعبير بالقوي ولا جدوى فيه لابتنائه على كفاية ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق في
اصل العدالة او في كاشفها واشتراط الايمان في اعتبار الخبر والا فلا فرق في البين في عدم الحجية بناء
على عدم كفاية ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق في العدالة لا في اصلها ولا في كاشفها فالمناسب
تعميم الضعيف للاول لكن الحصر المذكور غير حاصر لخروج ما كان كل واحد من رجال سنده او بعضهم
غير امامي ممدوح ولذا زيد في الاواخر قسم خامس يعبر عنه بالقوي كما جرى عليه السيد السند العلي
في الرياض وكذا الوالد الماجد ره وقد حكى الشهيد في الذكرى اطلاقه على الموثق وكذا على ما سمعت
الاصطلاح به من السيد الداماد وكذا على غيره على وجه الترديد بين الاخيرين او التقسيم لعل الناظم
وقد حكى السيد الداماد ايضا اطلاقه على الموثق والظاهر بل بلا اشكال ان المدار في الموثق والحسن
والقوي على ملاحظتها بالنسبة الى الصحيح فلو كان بعض رجال السند غير امامي مصرحا بالتوثيق
او الممدوح او اماميا مصرحا بالمدح لا بد من كون الباقي اماميا موثقا بل قد اعتبر شيخنا البهائي في الموثق
والحسن على تقدير كون بعض رجال السند غير امامي موثقا او اماميا ممدوحا كون سائر رجال السند
من الامامي الموثق فيبقى ما كان سنده ثنائي الوصف هو ما اشتمل سنده على غير امامي موثق
اما امامي او غير امامي ممدوح او اشتمل سنده على امامي ممدوح وغير امامي ممدوح وما كان سنده ثلاثي

الوصف

بتصحيح الغير وعدمه

الوصف وهو واحد اعني ما اشتمل سنده على غير امامي موثق و... غير امامي ممدوح او اشتمل غير
امامي ممدوح خارجا عن الاقسام الخمسة لكن مقتضى تعريف الموثق من الشهيد في الدراية بما دخل في طريقه
من نص الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته ولم يشتمل باقيه على الضعف كون الثلاثي والاول من
الثنائيات من الموثق كما ان مقتضاه عموم الضعيف للمجهول لوضوح عدم اطراد الموثق لو كان بعض رجال
السند غير امامي موثق مع جهالة الباقي ولو كان المجهول خارجا عن الضعيف كما قد يقال للزم الاطراد
المذكور وربما يتوهم كون كل من الاقسام المذكورة داخلا في الاخس بكون الثلاثي والاخيرين من الثنائيات
من القوي والاول من الثنائيات من الموثق بناء على كونه اخس من الحسن ومن الحسن بناء على كونه اخس من
الموثق بملاحظة ان عموم التسمية بالموثق والحسن والقوي لما لو كان بعض رجال السند غير امامي كان
موثقا او ممدوحا او كان اماميا مع كون سائر رجال السند اماميا موثقا من باب التسمية بالاخس
لكن الظاهر ان عموم التسمية بملاحظة الاخسية بالنسبة لخصوص الصحيح فلا يطرد الاصطلاح في غير ما
ذكر ويلزم الاقتصار فيه على ما ثبت والتوسعة فيه على هذا المنوال محال في سائر الحال ويرشد الى ما ذكرنا
الخلاف في الاخس من الموثق والحسن اذ لا مجال للاختلاف في الاصطلاح باختلاف الاجتهاد بل الاجتهاد بعد
احراز الاصطلاح نفسه ان الاجتهاد في الحكم بعد احراز الموضوع فما كان سنده مشتملا على غير ما تقدم
الموثق والامامي الممدوح لا مجال لعده من الموثق بناء على كونه اخس من الحسن ومن الحسن بناء على كونه
اخس من الموثق اللهم الا ان يقال انه لا باس بذلك وينبغي ان يعلم ان الظاهر لعله عموم الاصطلاح
في الحسن والقوي لما لو كان الراوي ممدوحا بادنى درجات المدح مما لا يفيد الظن بصدق الراوي
صدور الخبر نحو لم كاتب كما يتفق في التراجم كثيرا بل فاضل كما ذكر في ترجمة علي بن محمد بن قتيبة وغيره او
ما رأيت افضل منه كما ذكر في ترجمة القاسم بن محمد بن ابي بكر بل صريح بعض يقتضي عموم الاصطلاح في
الحسن لما ذكر الا ان الحق التفصيل في الحجية بالحجية فيما لو كان المدح بما يوجب الظن بالصدق الصدور
وعدم الحجية في غير ذلك والظاهر ان الامامية في الحسن كالصحيح غير دخيلة في الظن بالصدق بالصدور
اذ المدار في الظن بالصدق والصدور على التحرز عن الكذب كيف وفي الموثق يتأتى الظن بالصدق
والصدور مع عدم امامية رجال السند كلا او بعضا بل الظاهر عدم مداخلة العدالة الا من جهة
اشتمال العدالة على التحرز عن الكذب فلا ... التعارض بانا في التنافي بين الصحيح والموثق بل ...

الصحيح القوي لو كان المدح في القوي بما يساوي التوثيق في افادة الظن بالتحرز عن الكذب لا فالموثق مقدم الا ان يفرض كون المدح بما يكون الظن الحاصل منه بالتحرز عن الكذب اقوى من الظن الحاصل بالتحرز عن الكذب فيتأتى التساوي او يفرض كون المدح بما يكون في التوثيق فيقدم الحسن والموثق اقوى من الحسن الا ان يكون المدح في الحسن بما يساوي التوثيق في افادة الظن بالتحرز عن الكذب فيتأتى التساوي ويفرض كون المدح بما يكون الظن الحاصل منه بالتحرز عن الكذب اقوى من الظن الحاصل بالتحرز عن الكذب في التوثيق فيقدم الحسن والحسن والقوي سيان بذاتهما الا انه يختلف الامر باختلاف المدح ايضا فما كان المدح فيه اقوى يقدم سواء كان هو من باب الحسن او القوي وان تساوى المدح فيهما فمتساويان وربما وقع الكلام في تعارض الموثق والحسن فالسيد الداماد على تقديم الاول وعن بعض تقديم الثاني وقد ظهر الحال بما سمعت ويمكن ان يقال في تضعيف ترجيح الحسن ان الامامية لو كانت موجبة للرجحان لكانت موجبة في مقابل القوي الخالي بعد اشتراك المدح بين الحسن والقوي عما يقابل الامامية فهي تعارض مع الموثق لا اقل من التساوي ارجحان الموثق على القوي بمقدار زيادة التوثيق ورجحانه على المدح الا ان يقال يكون الامامية مزية كاملة توجب الرجحان على ما خلي عما يقابلها بالكلية او اشتمل على القدر الزائد والراجح من التوثيق على المدح هذا حال التعارض بحسب ملاحظة الامامية واما بحسب ملاحظة العدالة فالصحيح مساو للحسن لو كان المدح بما يساوي التوثيق في افادة الظن بالتحرز عن الكذب والا فالصحيح مقدم الا ان يفرض كون المدح بما يكون الظن الحاصل منه بالتحرز عن الكذب اقوى من الظن الحاصل بالصدق في التوثيق وعليك بالتدبر فيما ذكرناه من المقال فاني لم اظفر بمن جرى على هذا المنوال ولم يعرف الرجال بالحوالة التي بالرجال

الثانية انه لا اشكال في جريان النزاع في المقام في تصحيح السند المذكور في الكافي وكذا في تصحيح السند المركب من المذكورين في المحدث ومن في الفقيه والتهذيبين بناء على عدم وجوب نقد الطريق اذ خصوص المحدث ومن فيهما بناء على وجوب نقد الطريق فلا يخلو عن الاشكال لكن لا اشكال في اطراد النزاع

الثالثة ان الكلام في المقام اعم مما لو عين المصحح من انتهى اليه السند كان قال في صحيح زرارة او في الصحيح عن زرارة او اهمل بالكلية كان قال في الصحيح كذا ولا يختلف الحال بالتعيين والاهمال بخلاف ما بعد الفحص اعني ما لو اتفق التصحيح لكن راينا حديثا بسند بعض رجاله لم نظفر بعد الفحص في كتب الرجال على توثيقه كما ياتي في بعض التنبيهات اذ ظهور اطلاع المصحح على غير السند لكنا اطلعنا

عليه

رسالة في جواز الاكتفاء في تصحيح الحديث بتصحيح الغير وعدمه

عليه في صورة التعيين اقوى منه في صورة الاهمال

الرابعة ان قبول الجرح والتعديل مشروط بالفحص عن المعارض وغير مشروط به اقول ان الكلام في الباب يقع تارة من حيث حصول الظن وعدمه قبل الفحص ويقع اخرى من حيث اعتبار الظن الحاصل بعد القول بالحصول وعدمه اما الاول فالمستفاد من كلام صاحب المعالم القول بالاشتراط فلا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال الا بعد البحث عما يعارضه حتى يغلب على الظن انتفائه فيكون الجرح والتعديل كالعمومات الشرعية وغيرها من الادلة المتعارضة فكما لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص بل لا يجوز العمل بخبر حتى يفحص عن معارضه فكذا لا يجوز العمل بالجرح والتعديل الا بعد البحث عن المعارض ومقتضى كلامه ان لزوم الفحص من جهة عدم حصول الظن من الجرح والتعديل الا بعد الفحص لوقوع التعارض في شان كثير من الرواة كما ان لزوم الفحص في العمل بالخبر من جهة عدم حصول الظن قبل الفحص لوقوع تعارض الاخبار في كثير من الموارد كلا الظن بالخلاف كيف والظن بالخلاف لا يتاتى بدون الترجيح والمفروض عدم الاطلاع لو فرض الحصول بخلاف لزوم الفحص عن المخصص في العمل بالعام فانه يمكن ان يكون لزوم الفحص فيه من جهة الظن بالتخصيص قبل الفحص كما انه يمكن ان يكون من جهة عدم حصول الظن بالعموم قبل الفحص والمشتهر على غلبة التخصيص قوة وضعفا لكن الظاهر انه لم يدع احد ذلك اعني عدم حصول الظن بالعموم اعني الظن بالتخصيص وان كان مقتضى ما ياتي من السيد السند المحسن الكاظمي دعوى الظن بالتخصيص في الجملة غاية الامر في المقام الشك في مورد الجرح والتعديل بثبوت قوة غلبة الاختلاف في غاية الامر الظن بالاختلاف ولا يتمشى الزائد على الشك كما ان في باب العمل بالخبر قبل الفحص عن المعارض غاية الامر الشك لعدم اقتضاء المعارض واما لو لم يكن لغلبة الاختلاف قوة فلا يتاتى الشك في المقام واما في باب العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص يمكن الظن بالتخصيص كما يمكن الشك فيه لاقتضاء المعارض والضعف في المقام يشبه العمل بالخبر قبل الفحص عن المعارض لاشتراكهما في عدم تجاوز الامر عن الشك وعلى ما ذكرنا يشكل الحال في جميع الاضداد فان الظن بثبوت ضد مع الانحصار يوجب الظن بانتفاء الضد الاخر واما مع عدم الانحصار فالظن بثبوت احد الاضداد لا يوجب الا عدم الظن بضد خاص ولا يمكن تحصيل الظن بضد خاص او الظن بانتفاء ضد خاص بحصول الحال ان وجود احد الضدين علما او ظنا لا يوجب العلم او الظن بانتفاء ضد معين نعم يوجب العلم او الظن بانتفاء احد الضدين الباقيين واحد الاضداد الباقية على وجه الاجمال واما

واما الاخبار بوجود احد الضدين فى صورة الاخبار بوجود الضد الاخر فلا يوجب الا الشك فى المخبر به لا
بوجود الضد الاخر كما هو ولا مجال لحصول الظن فضلا عن العلم لعدم تطرق الظن فى صورة تعارض الخبرين
بدون المرجح نعم ينافى الظن او العلم بالمخبر به باحد الخبرين على تقدير رجحانه ظنا او علما فى العام المخصص لما
كان غلبة الاخبار ما التخصيص مقرونة بالترجيح ولا يتخلل الواسطة بين العموم والخصوص فى موارد تعليق
الحكم على العام فينافى الظن بالتخصيص لما كان غلبة الاخبار ما التخصيص قوية والا ينافى الشك لكن غلبة
تعارض الاخبار لا تفيد الظن بالعدم لو اطلعنا على خبر فى مورد قبل الفحص عن المعارض لا على حجية الظن بعدم
مخصوص لعدم اقتضاء الصدق لا على حجية الظن باحد الاضداد فى الجملة لعدم اقتران الغلبة بالترجيح ففى باب
باب العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص يكون الظن بالتخصيص ولو لم يقع لعدم وقوع الغلبة المقتضية
للظن بالتخصيص من جهة زيادة القوة لزيادة الكثرة بخلاف الخبر قبل الفحص عن المعارض فانه لا يمكن انتفاء
الظن بالخلاف فيه والمقام يشابه الخبر قبل الفحص عن المعارض لا العام قبل الفحص عن المخصص لاختلاف الحال
من حيث امكان اتفاق الظن بالخلاف فى العام قبل الفحص دون المقام والشك والظن بالخلاف المنافى
فى العام قبل الفحص دون المقام والشك والظن على حسب اختلاف قوة الغلبة يمانع عن العمل بالعموم ولو
لم يكن الامر من باب كون العام المخصص فى العمومات الشرعية من باب المجاز المشهور ومع الشك فى التخصيص
او الظن به على حسب اختلاف الحال فى المجاز المشهور كما هو التحقيق اذ المجاز المشهور لا بد فيه كالحقيقة
العرفية من اتحاد اللفظ شخصا وكذا اتحاد المعنى شخصا استعمل عام مخصوص فى الخاص مع اختلاف
الخاص فى موارد الاستعمال على حد الكثرة بحيث لو كان الكثرة مقرونة باتحاد الخاص لا تفوق المجاز المشهور
لا ينطرق المجاز المشهور لاختلاف المعنى المجازى بواسطة اختلاف الخاص اذ المعنى المتخصص لكن لم يستعمل
فيه العام هو مصداق الخاص لا مفهومه والمصداق مختلف باختلاف الموارد وان اتحد المفهوم لكنه
غير مستعمل فيه ومما ذكرنا انه لو ثبت استعمال الامر غالبا فى لسان الائمة فى الندب غلبة قابلة لاحداث
المجاز المشهور مع اختلاف الامر فى موارد استعماله فى الندب لا ينافى المجاز المشهور كما توهم وان يتأتى
الشك فى ارادة الوجوب او الظن بارادة الندب بناء على كون وضع الامر شخصيا كما هو الاظهر
بناء على ما هو الاظهر من كون وضع المشتقات فعلا او اسما شخصيا نعم بناء على كون وضع الامر
للوجوب نوعيا ينافى المجاز المشهور فى الهيئة المتكررة فى موارد استعمال الامر فى الندب فلو اختلف

اللفظ

اللفظ والمعنى معا كما فى العمومات الشرعية سواء قلنا بكون العام هو المشهور او المستوى لا مجال لاتفاق
المجاز المشهور كما توهم بالاولوية مما سمعت فى صورة اتحاد اللفظ وبما ذكر ظهر ان فى العام قبل الفحص
عن المخصص يأتى الشك فى العموم او الظن بالتخصيص من جهة الغلبة لا من جهة تطرق المجاز المشهور
نظير الحال فى شائع موارد الغلبة وعلى ذلك المنوال الحال فى الامر الوارد فى لسان الائمة بعد كثرة
الاستعمال فى الندب وعن الفخري والعلامة فى النهاية والشهيد فى القواعد القول بما سمعت من صاحب
المعالم واليه يرجع ما حكم به المحقق القمى من وجوب الفحص فى قبول جرح الرواة وتعديلهم نظير العمل بالعام
فى عصر الغيبة وعدم وجوب الفحص فى قبول جرح غير الرواة وتعديله كان يزكى عدل فى هذا الزمان
رجلا موجودا فيه عند الحاكم لاستيجاره الصوم والصلوة مثلا مع عدم ظهور خلاف فى ذلك
نظير العام المسموع من الامام شفاهة حين المخاطبة حيث ان مفاد كلام صاحب المعالم لا يتجاوز
عن لزوم الفحص فى جرح الرواة وتعديلهم بل من البعيد غاية البعد دعوى لزوم الفحص عن المعارض
للحاكم عند جرح الشاهد او تعديله فى قوله عند الحاكم الظاهر منه تعديل العدل الواحد الشاهد عند
الحاكم مع ان الاكتفاء بالعدل الواحد فى تعديل الشاهد دونه الاشكال ولو قلنا بكفاية مطلق
الظن فى العدالة كما هو الاظهر لظهور الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء وان كان الجواز لا يخلو عن
قوة وقد حررنا الكلام فيه فى الاصول عند الكلام فى العدالة قوله مع عدم ظهور خلاف فى ذلك
الظاهر ان مقصوده وجوب الفحص عن التزكية فى هذه الازمان اذا رفع الاختلاف بين عدول البلد فى
الجرح والتعديل لكنك خبير بانه لا يشترط فى عدم وجوب الفحص عدم ظهور الخلاف وانما هو الظاهر
منه بل الشرط عدم غلبة الاختلاف الى حد يمانع عن حصول الظن لعدم ممانعة الاختلاف النادر عن
حصول الظن والمدار على حصوله وعدم ممانعة كثرة الاختلاف ايضا لو كان الاتفاق اكثر بمراتب كما
يظهر من صاحب المعالم من ممانعة كثرة الاختلاف ان كان المقصود به كثرته بالغة حد الممانعة ففيه
ما يظهر مما يأتى والا فالكثرة بمجردها لا تمانع عن حصول الظن وربما لو قيل ان المقصود عدم ظهور
خلاف عدالة ذلك الرجل عند الحاكم مدفوع بوضوح عدم تأتى وجوب الفحص وهذا ليس امرا
قابلا للذكر مع انه على هذا كان المناسب ان يقول مع عدم ظهور خلاف ذلك لا اختلاف فى ذلك
على ان مقتضى كلامه وجوب الفحص على تقدير ظهور الخلاف ولا خفاء فى عدم وجوب الفحص على

واليه يرشد قوله بقبول تزكية مجهول العين لو كان التزكية فى هذه الازمان اذا ارتفع الاختلاف بين عدول البلد فى الجرح والتعديل

فيه

رسالة في جواز الاكتفاء في تصحيح الحديث

تقدير كون الظهور بالعلم لوجوب ذا التعديل ح وكذا الحال على تقدير كون الظهور بالظن لو كان
التعديل من عدل واحد واما لو كان من عدلين فلا بد من القبول لو كان شهادة العدلين حجة تعبدا
والا فلا بد من الرد لوجوب الفحص مطلقا فالحال ان مدار ما ذكر من الايراد على كون المقصود من قوله المرجع
هو عدم ظهور الاختلاف في جرح غير الرواة وتعديلهم نوعا ومدار الثاني المذكور على كون الغرض
عدم ظهور الاختلاف في ذلك شخصا اي خصوص الشخص المجروح او المعدل ومقتضى اشتراطه في ثابت
تزكيته بمجهول العين عدم وقوع الاختلاف في النوع انعم فرض المجهول العين لا مجال للاختلاف شخصا
الا ان يقال ان مقتضى ما ذكر وان كان هو كون الغرض عدم ظهور الاختلاف في النوع لكن مقتضى
اشتراط العلم وقوع الاختلاف في عدول البلد كلا او جلا بحيث لا يحصل الظن بالعدالة من التعديل
كون الغرض من القول المزبور هو عدم ظهور الاختلاف بحيث يوجب عدم حصول الظن من الجرح و
التعديل وبعد يمكن ان يكون المقصود من القول المزبور عدم ظهور الخلاف في مورد الجرح والتعديل
اعني الخلاف الشخصي واسأل ولا بأس بهوالى ذلك يرجع ايضا ما ذكره الوالد الماجد ره من وجوب
الفحص عن جرح الرواة وتعديلهم بخلاف الجرح والتعديل في المرافعات واشباهها وقال السيد
السند المحسن الكاظمي بعد نقل ما حكم به صاحب المعالم قلت هذا لو كان لا يعرف لغيره الا انه
ليس بذلك البعيد لكن الوجه ان يخص بما اذا كان مظنة خلاف دون ما لم يكن كذلك فان الا
ختلاف في الرواة لم يبلغ في الكثرة حدا يكون عدم جرحها ليكون المعول على التعديل من دون بحث
تعويلا على المرجوح كما قلنا في العموم والخصوص لظهور الفرق بينهما كيف لا وقد قيل هنا ان ما من
عام الا وقد خص ومرجع كلامه الى التفصيل بين ما لو ظن بوجود المعارض فيجب الفحص عنه وما
لو لم يظن بل لعدم غلبة المعارض في باب الجرح والتعديل على حسب غلبة التخصيص في باب العمومات
الشرعية فلا يجب الفحص ومقتضى كلام المستفرق صاحب المعالم في القول بوجوب الفحص قوله ليكون | لكنه يضعف بان ظاهره بل صريحه من سبق جماعة الى القول بوجوب الفحص
التعويل على التعديل من دون بحث تعويلا على المرجوح اقول ان الظن باتفاق الاختلاف في مورد
الجرح والتعديل لا يوجب الظن بالخلاف بل غاية الامر الشك الشخصي وليس المقام من قبيل الظن بالتخصيص
قبل الفحص كما هو مقتضى كلامه اذ الظن بالتخصيص يوجب كون العموم من باب الموهوم قضيته
ان الظن باحد الضدين يوجب كون الاخر من باب الموهوم ومن هذا ان القول بوجوب متابعة

بتصحيح الغير وعدمه

اقوى
الظنين من صاحب المعالم في الدليل الرابع ليس الوجه ان كان الغرض من اقوى الظنين هو الاقوى من ١٨
الظنين شخصا كما فهمه المحقق القمي لكن الظاهر ان الغرض الاقوى من الظنين نوعا كما حررناه في الرسالة
المعمولة في حجية الظن بخلاف الظن بالاختلاف بين الضدين وقد تقدم مزيد الكلام ومع هذا اقول ان
مقتضى كلامه قبول الجرح والتعديل في صورة الشك ويبعد منه التزامه بل لعدم ارتباطه بوجه بعينه
اذ لا يتصور وجه لصحته غير اعتبار الظن النوعي وهو مخصوص بباب ظواهر الخطابات وسند الاخبار
الصحيح ولا يرتبط بالمقام الا ان يقال ان القول باعتبار خبر العدل في صورة الشك وعدم افادة
الظن بالواقع بعض الاقوال في باب خبر العدل الا ان الكلام في هذا الباب انما يأتي في الاخبار عن مضمون
كقيام زيد وقعود عمرو ومنه نقل فعل المعصوم او تقريره لا الاخبار عن مخبر بالاخبار كما لو اخبر زيد بان
عمروا قال مات خالد ومنه اكثر الاخبار الشرعية لابتنائها على نقل قول المعصوم والكلام في
هذه الجهة لا يرتبط بالكلام في السند لعدم توسط الواسطة ولا بالكلام في الدلالة كما لا يخفى فليس
القول باعتبار الجرح والتعديل من العدل مع الشك بالمكان الذي ظهر من البعد الا ان يقال انه
يعهد منه القول باعتبار خبر العدل مع الشك مع ان الكلام في الجرح والتعديل لا يختص بالعدل الا
ان يتم مبنيا على اختصاص العدالة بالايمان وان امكن القول بان الفرد الظاهر من التنازع فيه في المقام
انما هو الجرح والتعديل من العدل مع الايمان ولو بناء على خروج الايمان عن العدالة اذ مورد البحث في
كلماتهم تصحيح مثل العلامة ويمكن ان يقال ان المدار في كلامه على الفرق بين الظن بالاختلاف وعدمه كما
هو مقتضى صدر عبارته فالمرجع الى التفصيل بين صورة حصول الظن بالجرح والتعديل وصورة
الشك الشخصي الا ان مقتضى كلامه في الدليل والتعليل انكار الظن بالاختلاف فالمرجع الى عموم
حصول الظن وعدم لزوم الفحص اساسا وخيال انه مضى الظن بالاختلاف الظن بالخلاف في الدليل من باب
الاشتباه الموضوعي ولا سيرة به فالمرجع الى التفصيل بين صورة حصول الظن وصورة استقرار الشك
اعني الشك الشخصي لو لم يكن انكار الظن بالاختلاف في الدليل المقتضي لدعوى عموم حصول الظن من
الجرح والتعديل مع انه بعد دعوى عدم الظن بالاختلاف لا حاجة الى تخصيص المقال بصورة الظن بالخلاف
من حيث حصول الظن بالخلاف واستقرار الشك والمرجع الى دعوى عموم حصول الظن بالجرح والتعديل
وعدم لزوم الفحص اساسا لكن نقول ان غاية ما يقتضيه كلامه انكار الظن بالاختلاف وهو لا يوجب

حصول الظن من الجرح والتعديل لاحتمال الشك في الاختلاف فلا يرجع الامر الى دعوى حصول الظن من الجرح والتعديل لاحتمال الشك في الاختلاف فلا يرجع الامر الى دعوى الّا ان يقال ان الامر من باب الشك في وجود المانع مع اقتضاء المقتضي لاقتضاء اخبار اهل الخبرة الظن بالصدق والعرف وعدم ممانعة الشك في وجود المانع فالمرجع الى دعوى حصول الظن من الجرح والتعديل في مرجح سيدنا بعدم وجوب الفحص وانما نظرا الى ندرة المعارض في الجرح والتعديل ولو في روات اصحابنا كما يظهر بالتتبع ووجود المعارض نادرا لا يقدح كيف لا ولو كان نادرا ويرفع به الوثوق بتعديل اهل الخبرة وجرحهم قبل البحث لامتنع الاعتماد بقولهم فيما انفرد واحد منهم بالتعرض لحال الاحتمال الاشتباه ووجود المعارض في نفس الامر وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود سيما مع عدم التعرض لعلهم لو تعرضوا له لذكروا في شانه خلاف ما ذكر فكثيرا ما ينفرد شيخ الطائفة بالتعرض لحال الرجل ويذكر له جرحا او تعديلا ولم يكن غيره متعرضا له فالواجب على ذلك ان لا يعتمد عليه لاحتمال اشتباهه ووجود المعارض لقوله والمعلوم من حال الطائفة خلاف ذلك فوجود المعارض نادرا او الاشتباه كذلك لا يقدح في حصول الظن قبل الفحص ولا ريب في كفايته بل نقول ان القائل بلزوم الفحص يقول بكفاية الظن بعدم المعارض في الظاهر حصوله قبل الفحص ايضا لندرة المعارض فلا اشكال في عدم وجوب الفحص في هذه المقالة على مقالة السيد السند المحسن الكاظمي بناء على كون مرجع كلامه الى دعوى حصول الظن من الجرح والتعديل بكون المدار في مقالة السيد المشار اليه على الفرق بين الظن بالاختلاف وعدمه وانكار الظن بالاختلاف الّا ان الفرق بادعاء حصول الظن من جهة الاستقراء في مقالة سيدنا وغاية الامر في مقالة السيد المشار اليه دعوى حصول الظن من جهة ممانعة الشك في وجود المانع عن اقتضاء المقتضي ولا يختلف مقالة السيد مع مقالة السيد المشار اليه في باب القبول بناء على كون مرجع كلام السيد المشار اليه الى الفرق بين صورة الظن من جهة الظن بالاختلاف وعدم ممانعة الشك في وجود المانع عن اقتضاء المقتضي اذ مقتضى كلام السيد المشار اليه عموم القبول ايضا غاية الامر القول بالقبول مع الشك والمدار في مقالة سيدنا على عموم حصول الظن فالمقالتان تشتركان في عموم القبول الّا ان الفرق في دعوى حصول الظن ودعوى عدم حصول الظن بالخلاف وجواز القبول مع الشك لا قول كما انه يتفرع على الخلاف المذكور كفاية تزكية مجهول العين وكذا كفاية من لا يروي رواية الّا عن عدل عن شخص معين

مجهول الحال في تعديل المروي عنه وكذا حجية المرسل ممن لا يرسل الّا عن ثقة لو كان الارسال بالابهام او الوا وكذا قبول تصحيح مثل العلامة قبل الفحص وهو عمدة الثمرات لكن لا ثمرة يعتد بها بالنسبة الى قبول الجرح والتعديل من علماء الرجال قبل الفحص اذ الكتب المتاخرة المتداولة من كتب الرجال حاوية للمعارضات والكتب الخالية عن المعارض وهي التي حصل بها التعارض منه وكذا في هذه الاعصار فقد علمت ان عدم ثمرة الخلاف المذكور انما تجري في اصل العنوان المبحوث عنه وكيف كان فلعل الاظهر القول بحصول الظن من الجرح والتعديل قبل الفحص عن المعارض ولا سيما على تقدير انعقاد لوجوه الاول غلبة عدم التعارض حيث انه كثيرا ما يتفق المتفق عليه في الوثاقة مع الايمان وكذا في الوثاقة مع عدم الايمان وكذا في المدح مع الايمان وكذا في المدح مع عدم الايمان وكثيرا ما ايضا يتفق المتفق عليه في الفسوق وكذا في الجهالة اي عدم التعرض لحال الشخص بجرح او تعديل او غيرهما من كل من تعرض له بل من تعرض له ارباب الرجال دون بعض كثيرا ايضا فهذه اصناف سبعة قد تعلق المتفق عليه في ستة منها وغاية الامر كون المختلف فيه على حد احد الاصناف المذكورة فالمتفق عليه ازيد بمراتب فالمشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب بل مع اضافة الصنف الاخير يصير اقلية المختلف فيه من غيره ازيد لكن يمكن ان يقال ان انواع المتفق عليه وان كانت اكثر من نوع المختلف فيه بمراتب لكن المدار على الافراد فلعل افراد المختلف فيه كانت من افراد المتفق عليه بمراتب مثلا كان لكل من الانواع الستة المتفق عليه فردان وكان لنوع المختلف فيه ماة فرد الثاني الاستقراء في التراجم حيث ان الاستقراء فيها يكشف عن قلة المختلف فيه الثالث انه لو كان الغالب الاختلاف لزم ان لا يجوز الاخذ بالجرح او التعديل لو صدر من احد من اهل الرجال او اهل الجرح والتعديل غيره كما انه لو فرضنا ان زيدا اخبر بخبر في موارد كثيرة واخبر عمرو بضده في اكثر تلك الموارد فلو اخبر زيد بخبر ولم يحضر الآخر فلا يحصل الظن من اخبار زيد بلا شبهة ولا يلزم القول بما ذكر اعني عدم جواز الاخذ بالجرح والتعديل في صورة الجرح والتعديل من شخص واحد لغيره احد ولو قيل ان المدعى غلبة التعارض فيمن تعرض له غير واحد وهذا انما ينافي حصول الظن بالصدق فيمن تعرض له غير واحد لكن قد اطلعنا على الجرح او التعديل من واحد ولا ينافي حصول الظن بالصدق فيمن تعرض له واحد دون غيره فليس موردا للنقض من موارد دعوى الغلبة قلت لا فرق في البين لو ان الغالب فيمن تعرض له غير واحد هو الاختلاف فلا يحصل الظن

بالصدق وفيمن تعرض له واحد فقط ايضا وان قلنا ان حصول الظن فيما ذكرا عنى صورة تعرض الواحد و
غيره من جهة وقوع الفحص وعدم الظفر بذكر المعارض لا من جهة عدم غلبة الاختلاف كيف وفي غالب الاخبار
لو فحص المجتهد ولم يظفر بالمعارض يحصل الظن بعدم المعارض مع تسلم غلبة المعارض والكلام فيما قبل
الفحص فالنقض من باب نقض دعوى عدم حصول الظن فيما قبل الفحص بحصول الظن في بعض الموارد
بعد الفحص فليس موردا للنقض من موارد دعوى الغلبة بل النقض مدفوع بوضوح الفرق بين ما قبل
الفحص وما بعده من حيث حصول الظن في الثاني وعدمه في الاول قلنا ان عدم الظفر بذكر المعارض بعد الفحص
انما يوجب الظن بانتفاء المعارض لو لم يكن الامر من باب عدم ذكر الموضوع والمفروض فيما فرض هو الاهمال
من غير الجارح والمعدل كيف وعدم ذكر الصفة لا يمكن ان يكون كاشفا عن عدم الصفة مع عدم ذكر
الموصوف وعدم الاطلاع عليه نعم لو تعرض الكل لحال الشخص بعد البعض بعد الفحص وفي صورة عدم ذكر
المعارض يوجب الظن بانتفاء المعارض لو لم يكن سكوت الساكتين موجبا للوهن في البين وان امكن القول
بان الامر فيه من باب الاطلاع على عدم صدور المعارض كما في الاخبار لو لم يظفر بالمعارض بعد الفحص و
الامر في المقام من باب الاخير فصورة الاسناد ذاك خارجة عما نحن فيه وان قلت فعلى ما ذكرت يختص
حصول الظن بانتفاء المعارض بباب الاخبار بما لو تعرض الكل للخبر من غير نقل المعارض ولا يجري فيما
لو نقل بعض خبرا وغيره لم يات بنقله ولا بنقل معارضه قلنا ان الخبر الذي نقله بعضهم دون غيره ليس
من قبيل الموصوف بالنسبة الى معارضه حتى لا يتمكن عدم ذكر معارضه مع عدم ذكره عن الكشف عن
انتفاء المعارض بل هما في عرض واحد وعدم نقل الخبر الذي نقله البعض لا يوجب عدم حصول الظن بانتفاء
معارضه من عدم نقله ثم ان الغرض من الفحص عن المخصص بناء على كون العمومات الشرعية من باب المجاز
المشهور في المخصص انما هو الظن بالمراد بخلاف تعارض الاخبار فان الغرض من الفحص عن المعارض
فيها انما هو الظن بالمطابقة للواقع اذ وجود المعارض قد يوجب الظن بعدم الصدور وقد يوجب الحمل
على التقية الى الظن بعدم المطابقة للواقع مع الظن بالارادة وقد يوجب الشك في المطابقة للواقع مع
الظن بالارادة كما في صورة التعادل وعلى منوال تعارض الاخبار الحال في الفحص عن المخصص و
المقيد بناء على كون التخصيص والتقييد من باب الحقيقة وعلى منوال ذلك الحال في الفحص في باب
الجرح والتعديل ايضا واما الثاني فالكلام فيه مبني على الكلام في ان اعتبار الجرح والتعديل من

ارباب الرجال من باب اعتبار الشهادة او الخبر او الظنون الاجتهادية قد اختلف فيه لكن العمدة انما هي
التعديل اذ الجرح لا حاجة فيه الى الثبوت حتى يتاتى في كونه من باب الشهادة او غيرها الكفاية عدم ثبوت العدالة
في عدم اعتبار الخبر بناء على اعتبار العدالة كما هو المفروض كيف ولا اشكال في عدم اعتبار خبر المجهول
المهمل حتى ممن لم يقل باعتبار العدالة فلا حاجة الى الكلام في الجرح ومن هذا ان كلماتهم وقعت في
التزكية والظاهر بل بلا اشكال ان الكلام فيما لو كان الجرح والتعديل غير مبين في كونه من باب الاجتهاد
كان مبنيا على نقل الخلاف واختيار المختار كما يتفق ذلك غالبا كيف والامر على ذلك بمنزلة ان يقال
زيد قائم على ظني والظاهر الاتفاق على خروجه عن الاخبار كما مر ولا اشكال في خروجه عن الشهادة و
يبتني على الخلاف المشار اليه النزاع المعروف في باب كفاية تزكية الراوي من عدل واحد او لزوم التزكية من
عدلين بل نقول ان مرجع النزاع المذكور الى النزاع في كفاية الظن ولزوم تحصيل العلم او ما يقوم مقامه
اعني البينة فمن يقول بعدم كفاية التزكية من عدل واحد ولزوم التزكية من عدلين بناء على كون التزكية
من باب الشهادة لا بد ان يقول بعدم كفاية سائر ما يفيد الظن بالعدالة مما يظهر من صاحب المعالم
من القول بثبوت عدالة الراوي بالاختبار والصحبة المتاكدة بحيث يظهر احواله ويطلع على سريرته حيث
يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وشهادة القرائن
المتكثرة مع قوله بلزوم التزكية من عدلين ان كان المقصود به حصول الظن من الاختبار كما هو ظاهر الا
فهو كما ترى الا ان يدعى الاجماع على كفاية الظن الحاصل من الاختبار او الاشتهار ولكنه ينكر جواز الا
طلاع على وقوع الاجماع في هذه الاعصار مع وجود القول بلزوم تحصيل العلم في باب العدالة كما
عن العلامة في المختلف بعد ان حكى عن ابن الجنيد ان كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر ما يزيلها من انه
يشعر بجواز امامة المجهول حالا اذا علم اسلامه والمعتمد المنع الا بعد العلم بالعدالة لان الفسق مانع فلا يخرج
عن العهدة الا بعد العلم بالعدالة وكذا ما عن الشهيد في الذكرى من ان الاقرب اشتراط العلم بالعدالة
بالمعاشرة الباطنية وصلوة عدلين خلفه ولا يكفي الاسلام في معرفة العدالة ولا حسن الظاهر وما
عن الدروس من انه تعلم العدالة بالشياع والمعاشرة الباطنية وصلوة عدلين خلفه ولا يكفي الاسلام
في معرفة العدالة ولا حسن الظاهر ولعل الظاهر من سائر ارباب اعتبار الاختبار والمعاشرة الباطنية
او التزكية من عدلين في باب العدالة ولا سيما العميد لقوله ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة

الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها فهى اذن تحصل من الاختبار الحاصل من الممارسة المتاكدة والصحبة المتكررة خلوة وخلوة ومن تزكية عدلين الا ان العلامة حكم فى موضع اخر من المختلف بعدم امكان العلم بالعدالة وعن التحرير التصريح بكفاية الظن المستند الى تأكد الصحبة وكثرة الملازمة والمعاملة اى الاختبار وعن الشهيد فى موضع اخر من الذكرى دعوى امتناع العلم بالعدالة مع ان مجرد القول لا ينافى الاجماع بعد امكان الاطلاع عليه وان كان الظاهر من دعوى الاجماع هو انتفاء الخلاف ان كان المقصود حصول العلم كما هو ظاهر كلامه فى باب الاختبار لظهور الظهور هنا فى العلم وان يطلق الظهور على الظن فيما يقال ان الظاهر كون الامر كذا فلا باس به لكن ظاهر كلامه فى باب الاستشهاد وشهادة القرائن انما هو الظن فقد بان تشاما صنعه فى المعارج حيث قدم مع القول بلزوم التزكية من عدلين قال العدالة الراوى تعلم باشتهارها بين اهل النقل فمن اشتهرت عدالته من الرواة او حج... لكن نقول ان القول بلزوم التزكية من عدلين بناء على كون التزكية من باب الشهادة انما يتم على القول بعدم اختصاص حجية الشهادة بالمجتهد فى باب المرافعات والا فلا ينافى كفاية التزكية من عدلين لو كان التزكية من باب الشهادة فالقول بكفاية التزكية من عدلين مبنى على عدم اختصاص حجية الشهادة بالمجتهد فى باب المرافعات والظاهر ان من يقول بعدم اعتبار الظن فى الشهادة فى باب المرافعات يقول به فى المقام لو تم اعتبار الشهادة فيه وبالجملة فالكلام المتقدم اعنى الخلاف فى ان الجرح والتعديل من باب الشهادة او الخبر او الظنون الاجتهادية مبتنى على الكلام فى معنى الشهادة والخبر فنقول ان الشهادة لغة اسم من المشاهدة وهى الاطلاع على الشئ عيانا كما فى المصباح قوله وهى ان كان الظاهر رجوعه الى الشهادة بناء على ما حررناه بالتفصيل فى الرسالة المعمولة فى ثقة من ان الظاهر رجوع الضمير غيره من توابع الكلام الى المقصود بالاصالة لا المذكور بالتبع لكن التفسير بالاطلاع يقضى بالرجوع الى المشاهدة وفى القاموس انه الخبر القاطع والعلم بتم الخبر عن غير المحسوس على وجه القطع وجرى عليه الوالد الماجد ره وهو مقتضى ما فى المسالك من انه الاخبار عن اليقين وعن ابن فارس انه الاخبار بما شوهد والمقصود به الاخبار عن المحسوس قطعا وعن بعض انه حقيقة فى الحضور نحو من شهد منكم الشهر فليصمه اى حضره ولم يسافر وشهد المجلس اى حضره وعن اخر اشتراكه بين الخبر القاطع والحضور وعن ثالث كونه حقيقة فى العلم نحو اشهد انه لا اله الا هو اى اعلم وظاهر الرياض صدر كتاب الشهادات

التوقف بين الحضور والعلم حيث انه ذكر ان الشهادة لغة اما من شهد بمعنى حضر او من شهد بمعنى علم واصطلاحا عرفها الشهيد الثانى فى المسالك باخبار جازم عن حق لازم لغيره واقع من غير حاكم الا انه عرف شرعا وهو قد احترز بالقيد الاخير عن اخبار الله سبحانه ورسوله والائمة واخبار الحاكم حاكما اخر بان ذلك لا يسمى شهادة وهو مبنى على كون الحاكم فى التعريف بمعنى القاضى لما يقضى حكما على الناس شرعا فهو اعم من الله ورسوله والائمة والقاضى وينتقض عكسا بما لو كان الشهادة مبنية على الاستصحاب وهو لا يفيد ازيد من الظن او على شهادة العدلين ولا سيما على تقدير عدم اشتراط الظن وايضا الظاهر اطباقهم على قبول تزكية الشاهد بشهادة عدلين مع عدم اعتبار العلم عند الاكثر وعدم كون العدالة حقا لازما للغير فانتقاض العكس من وجهين وايضا الاشكال فى صدق الشهادة على شهادة العدلين برؤية الهلال واطلاقها عليها فى كلماتهم ولو لم يكن حجة بل افراد الانتقاض لا يختص بناء على عموم حجية الشهادة لغير المجتهد فى مقام المرافعات بل مطلقا العدم اختصاص الشهادة بحكم قضية عموم الالفاظ للمعانى اللغوية والاصطلاحية للصحيح والفاسد بلا كلام كيف لو كان الشهادة مختصة بالمقبولة للزوم اعتبار العدالة بل الايمان بناء على عدم اختصاص العدالة بالايمان فى التعريف الا ان يقال ان عدم اعتبار العدالة من جهة اعتبار شهادة الكافر ولو لم يكن عادلا بناء على اطراد العدالة فى الكفار فى بعض الموارد مع نفى القبول عن الشهادة فى الاخبار وكلمات الفقهاء فى موارد شتى كنفى القبول عن شهادة المجنون والكافر وغير المؤمن والفاسق والشريك لشريكه فيما هو شريك فيه والشاق الاموال والديون منفردات وان كثرن وغير ذلك وايضا لا ينبغى الاشكال فى صدق الشهادة مع علم الشاهد بكذبه وكثيرا ما يتفوهون به او ان قلت ما يكون من يكتب العادل الشهادة مع العلم بكذبه قلت كثيرا ما يشهد من كان ثابت العدالة بحسب شهادة العدلين او حسن الظاهر وهو فى متن الواقع فاسق ويعلم بكذب شهادته وينتقض طردا باخبار غير الحاكم من الرجال او النسوان او الصبيان بعض الرجال او النسوان او الصبيان بكونه مديون زيد بمبلغ معين ومع جميع ذلك نقول ان قوله شرعا ظاهر فى تحقق الحقيقة الشرعية فى الشهادة وهو غير ثابت بل ثابت العدم وايضا الاحتراز بغير الحاكم عن اخبار الله سبحانه ورسوله والائمة يقتضى تعميم الحاكم فى الحد لله سبحانه ورسوله والائمة وهو خلاف الظاهر فاز تكابه فى الحد معيب كما ان الاحتراز به عن اخبار الحاكم حاكما اخر من دون بضد

الأول في معنى الخبر لغة واصطلاحا

بصدق الشهادة على اخبار الحاكم عند حاكم اخر في باب المرافعة بلا شبهة فقد بان ان الشهادة بالمعنى المصطلح
لا تخرج عن القول وكذا الحال في النسبة الى المعنى اللغوي في كلام غير صاحب المصباح ومدركها بالمعنى المصطلح
غالبا هو العلم فتزكية الرواة لا تدخل في الشهادة من جهة بل من جهتين بناء على اعتبار العلم في مدرك الشهادة
وما ينصرح من السيد السند النجفي تبعا للفاضل التستري من كون التوثيقات المبنية على العلم كما يأتي
ليس بشيء مع ان التزكية لا تخرج بالنسبة الينا عن الكتابة بل عن المكتوب عن المكتوب بمراتب متعددة و
سيظهر تفصيل الحال في المعتبر في الشهادة واما الخبر فهو لغة القول المخصوص اعني ما يقابل الانشاء كما
ذكره بل حكي عن جماعة دعوى الاجماع عليه وجعله السيد السند المحسن الكاظمي بمعنى النبأ قال هو المخبر
به من حيث انه خبر به كما قال عمّا هم خبر شنيع وذكر التفتازاني في شرح التلخيص اطلاقه بمعنى الاخبار في
قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به قال بدليل تعديته ... بل كونه حقيقة في القول
المخصوص اظهر وان قلت سابقا في الاصول انه لعل القول يكون بمعنى الكلام سواء كان بالقول او بغير
تعيينه نظرا الى التبادر ونقل الاجماع من جماعة على ذلك وفي المقام اقوال وهو في اصطلاح النحو من
ما يقابل المبتدأ وعند ارباب المعاني بل اهل الاصول والعربية كما ذكره السيد السند المحسن الكاظمي
ما يقابل الانشاء لكنه من باب المجاز على المعنى اللغوي بناء على كونه حقيقة في القول المذكور لغة
وفي اصطلاح ارباب الرجال بل الحديث بل الفقهاء ما يرادف الحديث فهو كلام يحكي قول المعصوم او
فعله او تقريره على ما عرف به الحديث والظاهر ان المقصود بالكلام هو القول المتلفظ به فاطلاق الخبر
والحديث على المكتوب من باب المجاز كما ان الظاهر ان المقصود بالقول في تعريف السنة هو ما يتلفظ به
فاطلاق السنة على كتابة المعصوم من باب المجاز اللهم الا ان يعمم القول للكتابة تجوزا فكتاب تعد ارضا
بناء على اعتباره يلحق بالسنة بناء على اختصاص القول بالمتلفظ به ومن باب السنة بناء على تعميم القول
للكتابة وكذا الحال فيما تكرر في الاخبار من نقل مكاتبات المعصوم والخبر فيما يقال ان الصادق انما هو
مقول القول لا نفس القول وليس القول جزء من الخبر ولا ينافيه قولهم متن الحديث او متن الخبر اذ الظاهر ان
الاضافة بيانية والمعنى اصل الحديث ونفسه فلا تغاير بين المتن والخبر والحديث كما في متن اللغة ... ما
يقتضيه كلام المحقق القمي من كون الحديث والخبر نفس القول ليس بالوجه فقد بان ان التزكية لا تدخل
في الخبر بحسب معناه المصطلح واما بحسب معناه اللغوي فالظاهر ان معناه اللغوي لا يخرج عن القول بناء

على ما سمعت فلا يدخل التزكية فيه ايضا وقد يقال ان المعتبر في حقيقة الخبر بالمعنى اللغوي علم المخبر بحقيقة
النسبة مع استظهار هذه الدعوى من الشهيد في القواعد حيث حكم بان الشهادة والرواية تشتركان في
الجزم وكذا من اهل البيان حيث قالوا الاشك ان قصد المخبر بخبره اما الحكم او كونه عالما به ويسمى الاول
فائدة الخبر والثاني لازم فائدته وردوا التلازم بانه لا يمكن ان ينفك الثاني عن الاول دون العكس في المقصود بالخبر
في حصر الكلام في كلماتهم في الخبر والانشاء هو الاعم من العلم والافصح وغير العلم من التصديقات ونشأ
بين الخبر والانشاء بل قد يقال ان صيغ الخبر وهي نفس الجمل كذلك فيكون مدلول زيد قائم مثلا هو
الانفان بتحقق النسبة في الواقع انفا نا علميا او به صرح بعض الفحول ايضا وبالمقالة الاولى تخرج
التزكية عن الخبر لابتنائها على الظن لكن نقول انه لا يلزم في صدق الخبر كون المتكلم عالما بالنسبة
بل يكفي في صدقه مجرد اسناد المحمول الى الموضوع ولو مع العلم بكونه كذبا ولا اشكال فيه لو لم يكن الخطاب
غالبا يكون المتكلم غير عالم بالنسبة نعم يتأتى الاشكال في صورة تقييد النسبة من المتكلم بالظن كما لو قال
زيد قائم على الظن وان كان الظاهر الاتفاق على عدم صدق الخبر لكن لا اشكال في عدم صدق الخبر في
صورة تقييد النسبة من المتكلم بالشك كما لو قال زيد قائم على الشك نعم الفرد الظاهر من الخبر هو ما
كان عن علم كما ان الظاهر من صيغ الاخبار اعني الجمل الخبرية هو كونها عن علم الا انه غير داخل في مفرداتها
ولا وضع لتركيبها واما استظهار دخول العلم في مادة الخبر من اهل البيان فهو مدفوع بان التفتازاني
صرح في شرح التلخيص بانه ليس المراد بالعلم هو الاعتقاد الجازم المطابق بل حصول هذا الحكم في ذهن
المتكلم وان كان خبره مظنونا او مشكوكا او موهوما او كذبا محضا وهذا ظاهر ولكل قائل تصدى
للاخبار واهل البيت ذكرنا في البيت ومقتضى تزييف الاستدلال بآية النبأ على حجية الاجماع
المنقول بعدم صدق النبأ على ما كان مستندا الى غير الحس القول بخروج التزكية عن الخبر بواسطة
مداخلة الاسناد الى الحس في مدلول الخبر لكون العدالة من باب غير المحسوس لكن حررنا في محله ضعف
القول باختصاص الخبر بما كان مستندا الى الحس فقد ظهر ان خروج التزكية عن الخبر اما بواسطة
دخول القول في معنى الخبر او دخول العلم او الاسناد الى الحس في معناه لكن القول بدخول العلم او الاسناد
الى الحس مدخول ثم انه بما مر عسى ان يظهر بل لا اخفاء في ان الكلام في دخول الجرح او التعديل في الخبر
واما الخبر بالمعنى المصطلح
بالمعنى اللغوي والشهادة بالمعنى المصطلح فلا يرتبط بالمقام كما ان الشهادة بالمعنى اللغوي لا يرتبط بالمقام

ايضا فلا جدوى في الكلام في الفرق بين الخبر بالمعنى اللغوي والشهادة بالمعنى اللغوي لانّ الفرق بين الخبر ٢٥
بالمعنى المصطلح والشهادة بالمعنى اللغوي لكن الفرق بين الخبر بالمعنى اللغوي والشهادة بالمعنى المصطلح بعد
كونه مهمّا في نفسه من المناسب بيانه وشرح حاله فنقول انّ الشهادة تطلق تارة على الاطلاع ومنه قوله
سبحانه واشهدوا ذوي عدل منكم اذ الغرض اخذ المطلع باحداث الاطلاع ولا مجال لحمل الشهادة فيه على
الاخبار بل هنا التعبير باداء الشهادة اذ الغرض اظهار الاطلاع ولا معنى لاداء الاخبار وتطلق اخرى على الاخبار
كما في كثير من موارد اطلاق الشهادة بل اكثرها والفرق بين الخبر والاطلاق الاول للشهادة ظاهر واما
الفرق بين الخبر والاطلاق الثاني للشهادة فالاحسن ان لا يهمل فيه الرجوع الى العرف بناء على تسري المعنى
المصطلح عليه للشهادة الى العرف وقد بنى بعض الاكابر في الفرق بين الخبر والشهادة على العرف وهو
لا يتم على اطلاقه لما سمعت من اختلاف اطلاق الشهادة ووضوح الفرق بين الخبر والشهادة على
الاطلاق الاول الا ان يقال ان الاطلاق الاول من باب المعنى اللغوي والكلام في المعنى الاصطلاحي وقال
السيد السند المحسن الكاظمي ان الشهادة وان كانت اخبارا ايضا الا انه قد اخذ فيها ان يكون
انشاء الاخبار بين يدي الحاكم فاذا اطلع على قتل مثلا او دين او سرقة او نحو ذلك فحكى ذلك بنفسه كان
اخبارا وان دعي للتحميل كان شهادة ومرجع كلامه الى ان المدار في الشهادة على كونها في الخصومة بين يدي
الحاكم وكونها للتحميل وبعبارة اخرى بعد الاستشهاد بخلاف الخبر فالمدار في الشهادة على امرين بخلاف
الخبر فانه لا يعتبر فيه شيء منهما ويندفع بان الشهادة لا تختص بباب المرافعات ولو بناء على عدم عموم
حجيتها الثبوت ذكرها في بعض الموارد غير موارد الخصومة ولا يختص الشهادة ايضا بكونها بعد الاستشهاد
كما يظهر مما يأتي وقال سيدنا ان الشهادة وان كانت اخبارا ايضا الا انها قد اخذ في مفهومها ان يكون
الغرض من الاخبار اثبات المخبر به ولو مع انضمام اخبار اخر اليه وذلك لا يكون الا عند الاستشهاد
اما الخبر غير الشهادة فالغرض منه اعلام السامع بوقوع المخبر به او لا وقوعها او كون المتكلم عالما بذلك
او نحوهما من اظهار التحسر والتحزن والحث على الفعل وغيرها فاذا قال القائل اني قد رأيت الهلال يريد التفضل
عمرا او يقصد ان يعطيه فلا قصد الى اعلام المخاطبين بذلك كان اخبارا فاذا تنازعا وادعى الآخر
مما اطلع عليه منهما فاخبر كان شهادة ومرجع كلامه الى ان المدار في الشهادة على امر واحد ويندفع
بانه لا يلزم في صدق الشهادة الاستشهاد بل لو بادر احد عند الحاكم في مقام المرافعة الى الاخبار

على كونها للتحصيل وبعبارة اخرى كونها بعد الاستشهاد فالمدار في الشهادة

٢٦ بعد شهادة كيف لا وقد حكموا بان التبرع باداء الشهادة قبل الاستنطاق وطلب الحاكم اياه من الشاهد
يمنع عن القبول مع هذا العنوان اعني التبرع بالشهادة مشهور معروف فلا ان يقال ان الغرض الاستشهاد
ولو من غير المتبرع وفي مقام المرافعة ينفق الاستشهاد لا محالة فالتبرع لا ينافي الاستشهاد لكن يقول
انه ربما لا يكون شاهد في البين ولم يستشهد الحاكم وتبرع المتبرع فالتبرع هنا ينافي اعتبار الاستشهاد
بل يمكن القول بان الظاهر من اعتبار الاستشهاد انما هو الاستشهاد عن المخبر فالتبرع هنا ينافي اعتبار
الاستشهاد الا ان يقال انه اعتبر كون الشهادة عند الاستشهاد لا كونها بعد الاستشهاد وهذا لا ينافي
التبرع نعم مقتضى كلام السيد السند المحسن الكاظمي اعتبار كونها بعد الاستشهاد وهذا ينافيه
التبرع بناء على ظهوره في الاستشهاد عن المخبر لا في الجملة ولو عن غير المخبر لكن نقول ان الظاهر من اعتبار كون
الشهادة عند الاستشهاد هو كونها عند الاستشهاد عن المخبر كما ان لا في الجملة ولو من غير المخبر فالتبرع
ينافي اعتبار الاستشهاد وايضا في كثير من موارد الشهادة بناء على عموم حجيتها بل مطلقا لا ينافي الا
ستشهاد كما في الشهادة بالطهارة او النجاسة او غيرهما وايضا الاستعلام لا ينافي صدق الخبر بل الاسم
في الصدق مع سبق الاستعلام وايضا اعتبار الاستشهاد يستلزم الدور لعدم معرفة الاستشهاد
الا بالشهادة والمفروض اعتبار الاستشهاد في تعريف الشهادة اذا عرفت ما تقدم فنقول ان المحقق القمي قد
جرى في المعارج على كون اعتبار التزكية من باب اعتبار الشهادة واختاره صاحب المعالم ومن هذا
الباب يتبين اساس الصحي والصحر في المنتقى والمقصود بالصحي هو الصحيح عنده كما ان المقصود بالصحر هو
الصحيح عند المشهور ويمكن ان يكون الصحي اشارة الى صحيحي والصحر اشارة الى صحيح المشهور وربما جعل
السيد السند النجفي الصحي اشارة الى صحيحي والصحر اشارة الى الصحيح عند المشهور ولا دليل عليه بل هو
بعيد لانه من باب الرمز والاشارة كما انه جعل صورة النون من باب الرمز والاشارة الى الحسن على اني
قال في الصحي بتخفيف الياء وفتح الصاد المخففة لا تشديد الحاء والياء وكسر الصاد كما في الصحي على ما
اصطلحه السيد الداماد فيما كان بعض رجال السند بعض اصحاب الاجماع مع خروج ذلك البعض
او بعض من تقدم على ذلك البعض عن رجال الصحة والمقصود بالمنسوب الى الصحة باعتبار دعوى
الاجماع على الصحة فالغرض النسبة الى الصحة المستفادة من نقل الاجماع وله في الطب [illegible]
الثلث المأخوذ فيها الاجماع على التصديق وليس الغرض النسبة الى الصحة المذكورة في ضمن التصحيح

المأخوذ في دعوى الاجماع في الطبقتين الاخيرتين فلا باس بتعميم التسمية والاصطلاح والا فلو كان
المقصود النسبة الى الصحة المذكورة في ضمن التصحيح فلا يتم النسبة والاصطلاح الا في الطبقتين الاخيرتين
وقد اشتبه الحال على السيد الداماد حيث ان ما يقال الصحيحي بزيادة الياء النسبة الى المتكلم على معنى الصحيح
عندي لا يستقيم على قواعد العربية اذ لا تسقط ياء العضو الاعضد لياء المشددة التي هي للنسبة اليها
واما الياء المخففة التي هي للنسبة الى المتكلم فلا يتجه معها سقاط تاء الكلمة اصلا كما في كتابتي وصيغتي
وصحبتي مثلا وينتفع الايراد بما يظهر بما سمعت من ان الصحيحي في كلام صاحب المنتقى بفتح الصاد وفوائده
والاشارة كما يرشد اليه الرمز في الصحر وكذا في صورة النون كما سمعت والمقصود بذلك الصحيح
عندي قبال الصحر المقصود الصحيح عند المشهور من جانب الرمز والاشارة كما مر فليس الصحي في كلام
صاحب المعالم في المنتقى بكسر الصاد وتخفيف الياء بمعنى الصحة المنسوب الى المتكلم كما زعمه السيد الداماد حتى يرد
ما اورد ولقد فات صاحب المعالم الايجاد بعمل الصحي في المسائل الفقهية لكن مقتضى كلامه عند الكلام
في الصحي والصحر انه لو قام شهادة العدل الواحد او شهادة العدلين مع كون شهادة احدهما ماخوذ
من شهادة الآخر كما في توثيقات العلامة في الخلاصة حيث انها ماخوذة من النجاشي مع قيام القرائن
التي يطلع عليها الممارس فهو في حكم الصحي على الكتمة وكرانه ادرجه في الصحر ايضا لكن الظاهر انه جرى على
امكان تحصيل العلم بعدالة الرواة والظاهر ان المقصود بالقرائن المشار اليها انما هو ما يفيد العلم فالكلام
فيما في حكم الصحي من باب قيام القرينة الموجبة للعلم ويرشد الى ما ذكر قوله ان تحصيل العلم يصعد لكثير من
الماضين وبراى جماعة من المزكين لم يمكن بغير شك من جهة القرائن الحالية والمقالية الا انها خفية المواقع
متفرقة المواضع فلا يهتدي الى جهاتها ولا يقدر على جمع اشتاتها الا من عظم في طلب الاصابة جهده
وكثر في تصفح الآثار كده ولم يخرج عن حكم الاخلاص في تلك الاحوال قصده وقال في المنتقى في بحث
الركوع والسجود وحيث ان الرجل ثقة بمقتضى شهادة النجاشي لجميع الذي شهد بالثقة فالامر سهل
ومقتضاه القناعة في التوثيق بتنصيص واحد وحكي عنه نجله انه كان يقنع بالرواية الدالة على العدالة
في صورة الانضمام الى التزكية من عدل واحد وحكى السيد السند النجفي في ترجمة الصدوق انه
جعل الحديث المذكور في الفقيه من الصحيح عنده وعند الكل لكنه قال في المنتقى بعد ذكر بعض اخبار
الخمس وهذا الحديث وان لم يكن على احد الوصفين فلطريقه جودة يقويها ايراد في كتاب من لا يحضره

الفقيه فقد ذكر مصنفه انه لا يورد فيه الا ما يحكم بصحته يعني صدقه ويعتقد فيه انه حجة بينه وبين ربه
وان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع ومقتضاه عدم اعتبار الحديث
المذكور في الفقيه والظاهر ان مقصوده باحد الوصفين هو كون الخبر من الصحي وما في حكم الصحي
قد عرفت المقصود بما في حكم الصحي وربما حكى السيد السند اشار اليه انه حكى عن صاحب المعالم تلميذه
الشيخ الجليل عبد اللطيف بن ابي جامع في رجاله انه سمع منه مشافهة يقول كل رجل يذكر في الصحيح عنه
فهو شاهد اصل بعدالته لا ناقل قال في الامل عبد اللطيف بن علي بن احمد بن ابي جامع العاملي كان
فاضلا محققا صالحا قرأ عند شيخنا البهائي والسيد محمد بن علي بن ابي الحسن العاملي وغيرهم
واجازوه وله مصنفات منها كتاب الرجال وهو لطيف وكتاب جامع الاخبار في ايضاح الاستبصار
وغير ذلك انتهى والمقصود بالسيد محمد صاحب المدارك وقد حررنا الكلام في تمام ايضا في بعض
الفوائد المرسومة في ذيل الرسالة المعمولة في رواية الكليني عن محمد بن الحسن وفي سلك الفاضل التفرشي
المتقدم بالنقل عن المحقق وصاحب المعالم وافقه السيد السند التفرشي في ترجمة احمد بن محمد بن الحسن
بن الوليد وكذا في ترجمة احمد بن محمد بن يحيى العطار وترجمة الحسين بن الحسن بن ابان وصرح به كما
التمام فلا ومقتضاه انحصار اعتبار التصحيح فيما كان كل من رجال سنده منقول العدالة من عدلين
الا انه يقال ان الاجماع على كفاية الظن في الباب لكن يتفق القول بكفاية الظن مع كون الامر من باب الشهادة
وقد سمعت الكلام فيه فمقتضى صاحب المعالم على الخبر المشار اليه اعني ما كان كل من رجال سنده منقول
العدالة من عدلين وقد ذكر الفاضل الخاجوئي انه يستفاد القول بذلك من العلامة في الخلاصة في
ترجمة اسماعيل بن مهران حيث استبعد ان حكى تضعيفه عن ابن الغضائري حكم بانه لا يقوى الاعتماد على
روايته لشهادة الشيخ والنجاشي بوثاقته وظاهر ان شهادة العدلين مقدمة على شهادة العدل
الواحد قال ويشبه ان يكون بناء كلامه في ترجمة ابراهيم بن سليمان على هذا حيث قال ضعفه ابن
الغضائري فقال انه يروي عن الضعفاء وفي مذهبه ضعف والنجاشي وثقه ايضا كالشيخ وحري
عندي العمل بما يرويه ويضعف ذلك بانه مبني على كون اعتبار قول المزكي من باب الشهادة فلا دلالة
على اعتبار التعدد لاحتمال ترجيح شهادة العدلين على شهادة العدل الواحد لقوة الاعتبار
شهادة العدل الواحد فالظاهر ان المدار في ترجيح التوثيق من الشيخ والنجاشي في باب اسماعيل بن مهران

على التضعيف من ابن الغضائري على كون الجرح والتعديل من باب الخبر وان عبر بالشهادة وبما ذكرنا يظهر
الحال في ترجيح التوثيق من الشيخ والنجاشي على تضعيف ابن الغضائري في باب ابرهيم بن سليمان بل لا دلالة
فيه على كون الجرح والتعديل من باب الشهادة بوجه وظاهر شيخنا البهائي في اصوله كون اعتبار التزكية
من باب اعتبار الخبر حيث انه قال تزكية العدل الامامي كافية ثم استدل بعموم مفهوم اية التثبت ونسب مختاره
الى العلامة والشيخ وسائر المتأخرين وابسط في مبادي مشرق فروعه قال لقد بالغ بعض افاضل معاصرينا
قدس الله روحه في الاصرار على اشتراط العدلين في المزكي نظرا الى ان التزكية شهادة ولم يوافق القوم على
تعديل من تفرد الكشي والشيخ الطوسي والنجاشي والعلامة مثلا بتعديله وجعل الحديث الصحيح عند
التحقيق منحصرا فيما توافق اثنان فصاعدا على تعديل رواته ومقصوده ببعض افاضل معاصريه هو صاحب
المعالم في المنتقى وحكى في المنتقى في المقام عن بعض فضلاء معاصريه بعض الكلام لكن لم يظهر كون المقصود
به شيخنا البهائي وان حكى في بعض المواضع عن المنتقى عن بعض المتأخرين قيل وكان المراد الشيخ البهائي وقد
حررنا في الرسالة المعمولة في باب شيخنا البهائي ما وقع بينه وبين صاحب المعالم من الالتقاء وغيرها وقد ذكر
المولى التقي المجلسي في شرح مشيخة الفقيه ان بعض الاصحاب لقصور تتبعه صاحب المعالم بقرينة نقل الاخبار
الى الصحيح والصحيح عنه بالغ في اشتراط تزكية العدلين ردا على شيخنا البهائي وذكر شيخنا البهائي
وجوهًا في الرد عليه وجرى السيد الداماد على القول بتلك المقالة وهو مقتضى ما عن صريح العلامة
في التهذيب من ان الجرح والتعديل من باب الخبر ومقتضاه عدم كفاية تزكية غير الامامي لاشتراط الايمان
والعدالة في اعتبار خبر الواحد وهو مقتضى بعض كلماته في الخلاصة كقوله في ترجمة الحسن بن سيف
بن سليمان التمار بعد نقل توثيقه عن ابن عقدة عن علي بن الحسن انا اقف له على مدح وجرح من طرقنا
سوى هذا والاولى التوقف حتى يثبت عدالته وكذا قوله في الترجمة للاحقه لتلك الترجمة اعني ترجمة
الحسن بن صدقة بعد نقل توثيقه وتوثيق اخيه مصدق عن ابن عقدة عن علي بن الحسن وفي تعديله
[illegible] منه في الخلاصة يقتضي المدح في الشهادة بالنقل وغيرها بعدم ثبات العدالة
[illegible] ان الظاهر منها لزوم ثبوت عدالة الراوي في اعتبار الرواية والظاهر من
[illegible] لا معنى للحصر فالظاهر منها لزوم ثبوت عدالة الراوي [illegible]
المعمول [illegible] ردا [illegible] المذهب [illegible] ترجمة ابان [illegible]

الكلام

بعد نقل كونه ناووسيا عن الكشي عن علي بن الحسن الاقوى عندي قبول روايته وان كان فاسد المذهب
وقوله في ترجمة الحسن بن علي بن فضال انا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسدا وقوله في ترجمة
علي بن اسباط بعد نقل كونه فطحيا عن النجاشي والكشي انا اعتمد على روايته بل قد ذكر المحقق القمي انه
اكثر في الخلاصة من قبول رواية فاسد المذهب ونظير ذلك انه جرى في النهاية فيما لا يمكن فيه الجمع بين الجرح
والتعديل على تقديم الجرح وجرى في الخلاصة على ترجيح التوثيق بزيادة العدد كما سمعت من ترجيحه توثيق الشيخ
والنجاشي على تضعيف ابن الغضائري في باب ابرهيم بن سليمان بل جرى على الترجيح بدون زيادة العدد
كما صنعه في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بشير البرمكي حيث انه نقل توثيقه عن النجاشي وتضعيفه عن ابن الغضائري
ورجح التوثيق اللهم الا ان يكون الترجيح مبنيا على زيادة ضبط النجاشي كما هو معروف بها ويمكن ان يقال
ان تقديم الجرح لا ينافي الترجيح بالعدد لانصراف الاول الى صورة مساواة الجرح والتعديل في العدد وان قلت
انه قد علل تقديم الجرح بامكان اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل وهذا يجري في صورة زيادة العدد قلت
ان التعليل المذكور ينصرف ايضا الى صورة مساواة الجرح والتعديل في العدد لبعد اطلاع المعدل على ما
لم يطلع عليه الجارح مع زيادة عدد المعدل ويقتضي القول بتلك المقالة ما قاله العلامة في الخلاصة
في ترجمة ليث بن البختري بعد ان حكى عن ابن الغضائري نقل اختلاف الاصحاب في شانه والحكم بان الطعن في
دينه من ان الطعن من ابن الغضائري في دينه لا يوجب الطعن لانه لا يجتهد فيها منه الا ان يقال انه يمكن ان يكون
من باب كون الجرح والتعديل من باب الشهادة ومقتضى تلك المقالة اختصاص اعتبار الصحيح فيما كان كل
من رجال سنده منقول العدالة بالعدل من عدلين الامامي لكن صرح بعض بان كون التزكية من باب الخبر
الا ان تجعل المدار على مطلق الظن بناء على دلالة اية النبأ على ثبوت العدالة والفسق بالظن كما يأتي منه وقد
ظاهر المحقق القمي انه لا يكون صدق الخبر على التزكية لكنه انما يقول بحجية الخبر من جهة حجية مطلق الظن الا
اجتهادي بعدالة الراوي سواء كان من جهة التزكية وهي من باب الخبر او غيرها من جهة حجية مطلق الظن
بالاحكام الشرعية فمن يقول بتلك المقالة لا بد ان يقتصر على تزكية العدل الامامي الا ان يمكن عنده ان
قال باعتبار العدالة في اعتبار خبر الواحد لكن قال باعتبار الايمان في العدالة الا ان يقول بالاجماع
على كفاية مطلق الظن في المقام او دلالة اية النبأ على كفاية الظن في تشخيص العدالة والايمان وان قال باعتبار
اخبار الكتب الاربعة فلا بد من الاقتصار على اخبار الكتب الاربعة الا ان يقول باحد الامرين المذكورين

والابرهيم بن

هو يقول بحجية مطلق الظن الاجتهادي

او قال باعتبار العدالة في اعتبار الخبر الواحد

رسالة في جواز الاكتفاء في تصحيح الحديث

انقاد ان يقال باعتبار الخبر من باب اعتبار مطلق الظن حتى على اعتبار مطلق الظن في المقام واختار غير واحد
من الاواخر كون اعتبار التزكية من باب اعتبار الظنون الاجتهادية ومقتضاه كفاية القرائن في ثبوت
العدالة وكذا تزكية غير الامامي الممدوح فضلا عن تزكية غير الامامي الموثوق والامامي الممدوح بناء على
رجحانه على غير الامامي الممدوح فضلا عن تزكية العدل الواحد وقد جرى المحدث الحر في الفائدة الثانية
عشر من الفوائد الاثني عشر المرسومة في خاتمة الوسائل على ان اعتبار التزكية من باب القطع حيث ان توثيق
بعض علماء الرجال كالاجلاء الثقات الاثبات كثيرا ما يفيد القطع مع اتحاد المزكي لانضمام القرائن التي يعرفها
الماهر المتتبع الخبير وانت خبير بانه لا يتجه على الكلية لكن يحصل العلم بالتزكية غالبا في من علا شانه من الذين لم يوثقهم احد منا
بالعلم بمقامهم في شيوع الثقة ومعرفتهم وتواتر الاخبار في حجية خبر الثقة وقد حكى في غاية المامول عن شيخنا
البهائي في ... قبول تزكية غير الامامي للامامي اذا كان عدلا تعويلا على ان الفضل ما
شهدت به الاعداء ... قبول الجرح من غير الامامي وربما توهم منه التفصيل بين تزكية الامامي للامامي
حيث ان التزكية من باب اعتبار الخبر يكفي عدل واحد خبره من تزكية غير الامامي للامامي وتزكية غير الامامي
لغير الامامي وتزكية الامامي لغير الامامي فاعتبار التزكية من باب اعتبار الشهادة فلا بد من عدلين و
ليس بشيء حيث انه اكتفى بعدل واحد في التزكية من غير الامامي فيكتفى به في التزكية من الامامي قطعا
مع ان الشهادة لا يكفي فيها من الايمان لا اقل اذا كان عدلين لغير الامامي
على ان الكلام المذكور تفصيل في حال غير الامامي بين تعديله وجرحه لا يكون تفصيلا في قبول التزكية
نعم وقع التفصيل في قبول تزكية غير الامامي اذا كان عدلا ... غيره لكان ... على التفصيل المتوهم من كلامه
بل لا دلالة في كلامه على التفصيل المزعوم ويمكن ان يقال ان الكلام المذكور مبني على عموم العدالة لغير الامامي
كما هو الاظهر لوجوه حررناها في الرسالة المعمولة في تحقيق حال اشتراط العدالة في اعتبار الخبر كما هو المدار
في اصل العنوان كما مر واعتبار الايمان ايضا والظاهر بل بلا اشكال ان القول باعتبار العدالة مع ...
مفقود لا يرتفع اعتبار العدالة لاعتبار التزكية غير الامامي وبما ذكر يظهر ما في مقالة المجلسي في حاشية
الخلاصة في ذاك الكلام لتفصيل ... في التزكية بصورة الاجتهاد بان كان في مقام ذكر
الخلاف من التزكية الخبرية لرجوع القبول الى الظنية وما لو كانت على سبيل الشهادة ... الاخبار
بان كان في مقام لم يذكر المزكي فيه الخلاف ... على الجرح واعتباره والتطويل فيه وفيما يعارضه ...

بتصحيح الغير وعدمه

لحال الرجال ويترجح لديه الرد او القبول ويمنا يظهر من صاحب المعالم نوقف العلامة في النهاية حيث انه
نسب اليه نسبة القول بكفاية العدل الواحد الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح الا ان العلامة ذكر دليل القول
بلزوم التعدد ورد فيه فهو قائل بكفاية تزكية العدل الواحد واستدل صاحب المعالم على اعتبار التعدد
في التزكية وقال بالقول الاول بوجهين الاول ان التزكية شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو حال
وفيه اولا انه يمكن ان يكون التزكية من باب الخبر كما تقدم نقل القول به وعموم ان ثانيا من باب الشهادة فيحتاج
الى اقامة الدليل عليها وثانيا ان المدار في الشهادة على القول وتزكية ارباب الرجال لا تخرج عن المكتوب
بل الامر في تزكية ارباب الرجال ليس من باب كتابة الرجال ليس من باب كتابة الشاهد بل من باب المكتوب عن
مكتوب بوسائط عديدة مثلا ما اصدر من التوثيق عن النجاشي ليس بخطه فما بين ايدينا مما بين ايدينا
مكتوب عن مكتوب بوسائط عديدة الا ان يقال بالقطع بعدم الفرق بين كتابة الشاهد المكتوب عن مكتوب
بوسائط بعد اعتبار كتابة الشاهد هذا لو كان التوثيق من النجاشي مثلا هداية واما لو كان من باب الرواية
بان نقل النجاشي التوثيق عن غيره في كتابه فالامر من باب نقل المكتوب بوسائط بالمكتوب بوسائط عديدة
ان الشهادة مبنية على العلم وتزكية ارباب الرجال لا تخرج غالبا عن الظن الا ان يقال انه مبني على اعتبار
الاستناد الى العلم في الشهادة وقد تقدم عدم الاعتبار الا ان يقال ان اعتبار الشهادة في صورة الاستناد
الى الظن غير ثابت وان لم يكن الاستناد الى العلم معتبرا في مطلق الشهادة لكن يقول ان الاظهر كفاية الظن
بالعدالة كما ياتي ورابعا ان لزوم التعدد في عموم الشهادات غير ثابت قال شيخنا البهائي في مشرق
والسند قبول شهادة الواحد في بعض الموارد عند بعض على ان شهادة المراة الواحدة في بعض الاوقات
عند اكثرهم الا ان يقال ان التعدد الثابت اعتبار شهادة العدلين وغيرها غير ثابت الاعتبار بل نادر الاعتبار
على تقدير الاعتبار فلا بد من الاقتصار عليها وخامسا انه مبني على عموم حجية البينة وهو غير بين ولا
مبين في الاستدلال فهو من باب الدعوى بلا بينة نعم الاظهر ثبوت عموم حجية البينة لكن الاظهر
وسادسا انه يحتمل ان يكون التزكية من باب الخبر كما تقدم عليه مستند هذا الاحتمال قال شيخنا البهائي في
المشرق وهلا كانت تزكية الراوي كاغلب الاخبار فانها ليست شهادة كما لو رواية ونقل الاجماع و
تفسير مترجم القاضي اخبار القاضي للمقلد مثلا بفتوى المجتهد وقول الطبيب بضرر الصوم للمريض
اخبار اجير الحج بايقاعه اعلام الماموم الامام بوقوع ما شك فيه اخبار العدل العارف بالقبلة للجاهل

عدا لما تقرر لكن يمكن الذب بان الغرض ان عموم مفهوم اية النبأ انما يفيد ان ما عداها التزكية لزوم التناقض على تقدير العموم ولا حد وى في مجرد صدق المخبر فلا بد من البناء على تعدد حينئذ على عموم حجية البينة فلا ينطرق الايراد المزبور لكن نقول انه خلاف ظاهر الاستدلال بلا اشكال وبعد ما سمعت اقول انه لو كان المدار على الشهادة فلا بد في المزكي من شهادة العدلين ايضا وهكذا الى ان يدور الامر ويتسلسل كما يأتي في هذه المجلد ويتطرق ايضا على القول باشتراط العدالة والايمان عتبار الحجية بعد هذا اقول انه لا حد وكي في التوثيق من باب الشهادة لو كان مبنيا على كلام الغير ولو احتمالا او احتمال الاجتهاد في عموم التوثيقات مع قطع النظر عن الظهور في البعض فلا مجال للعمل بالتوثيقات راسا ومن ذلك ان المولى التقي المجلسي قد حكى عن صاحب المعالم انه لم يعتبر توثيق العلامة والسيد بن طاوس والشهيد الثاني بل اكثر الاثبات تمسكا بانهم ناقلون عن القدماء الا انه لو ثبت النقل في حق الاكثر فاحتمال النقل جار في كل واحد من التوثيقات ولو مع القطع بالاجتهاد في البعض اجمالا او بالنسبة الى بعض اهل الرجال فيلزم اهمال التوثيقات بالكلية ومنه من لم يحد ورمالا يخفى الثاني ان العدالة شرط في قبول الخبر ومقتضى اشتراط العدالة الاحراز العلمي في حصولها الا ان البينة تقوم مقام العلم شرعا واما غيرها فيتوقف الاكتفاء به على الدليل وهو غير ثابت وفيه اولا انه يحتمل ان يكون الامر من باب مانعية الفسق لا اشتراط العدالة ومانعية الفسق لا يقتضي اشتراط العدالة ونظير هذا المقال يأتي في كثير من الموارد مثلا يأتي الكلام في ان القلة شرط لانفعال الماء بملاقاة النجاسة او الكرية مانعة وان التزكية او جواز اكل اللحم شرط لصحة الصلوة او عدم التذكية او عدم جواز اكل اللحم مانع وان البلوغ شرط لكون الدم حيضا او الصغر مانع وان القدرة على التسليم شرط في صحة البيع او العجز مانع وان القبض قبل التفرق شرط في صحة بيع الصرف والسلف او التفرق مانع بل يأتي الكلام في جميع العمومات المخصصة في خلو الخاص عن الشرط او وجود المانع فيه والمدار في الفرق بين الشرط والمانع ان احدهما الاخر هو اصطلاح حال الاقتضاء واناطة تعلق الحكم بوجود الشرط بكون الموضوع غير قابل بدونه لتعلق الحكم في الاول واما الثاني فلكون الموضوع قابلا الا انه لتعلق الحكم في الثاني مثلا وصول الدهن الى فتيلة السراج وهبوب الريح مانع وليس عدم هبوب الريح مما يتم به اقتضاء الاضائة وكذا سوء خلق العالم او الشخص المتعزز او المتمول مانع عن ميل النفس اليه وحسن الخلق شرطا الميل نظرا من العلم والعزة والتمول مما يقتضي ميل

النفس لكون حسن الخلق شرط الميل النفس في الجاهل والشخص الذليل والفقير لكون الجهل والذلة والفقر مما يوجب انزجار النفس الا ان يقال ان حسن الخلق على ذلك سبب لميل النفس لا شرط له كما ان منع التقبل عن الهبوط من باب المانع ولا مجال لكون عدمه من باب الشرط وكذا عدم تعاهد بعض الافراد شرط لحمل المفرد المعرف باللام على العموم بحكم الحكمة لان الحمل على العموم مبني على مساواة الافراد لا التعاهد موجب للرجحان فالتعاهد لا يكون من باب المانع بل عدمه من باب الشرط اذ اقتضاء الحكمة الحمل على العموم منوط بانتفاء العهد ضرورة رجحان المعهود والمدار في المانع على منع الاقتضاء بل الاشكال الى نظر اللبيب للمثال الواجب والحرام انه مصطلح في الافعال والمدار بحكم العقل في الواجب على ثبوت المصلحة فيه وفي الحرام على ثبوت المفسدة فيه وفي المستحب على ثبوت الرجحان فيه وفي المكروه على ثبوت الحزازة وترك المكروه لا يقتضي نظرا في الرجحان فترك الواجب ليس من قبيل فعل الحرام وترك الحرام ليس من قبيل فعل الواجب فمن حال ترك المستحب وترك المكروه ومع قطع النظر عن حكم العقل فالظاهر من التعلق بالامر وجوبا او ندبا الى جانب الفعل والتعلق بالنهي تحريما او تنزيها الى جانب الترك هو كون المصلحة والرجحان في الواجب والمندوب في جانب الفعل وكون المفسدة والحزازة في الحرام والمكروه في جانب الفعل بل نقول ان ظاهر التعلق الى جانب هو الماسوق حين الكلام لبيان حكمه هو من مقتضا القسري في التعلق الى جانب لحال التعابين بالامر في ضمن العبادة او المعاملة او النهي عنه في ضمنها لا يستلزم مقتضا الاخر في الاول اشتراط الاخر في الاول بل يمكن ان يكون الامر باحد المتقابلين من باب التقريب الى مانعية الاخر والنهي عن احد المتقابلين من باب التقريب الى اشتراط الاخر الا انه خلاف الظاهر ويبتني على ثبوت عدم اشتراط المامور به وعدم مانعية المنهي عنه كالوصل مثل ان كان اللباس مباحا او مزكي ويثبت مانعية الغصب دون اشتراط الاباحة وكذا مانعية عدم التزكية دون اشتراط التزكية نظير قوله سبحانه فكلوا مما امسكن عليكم من باب التقريب لعلم حرمة اكل اللحم بواسطة الاصطياد بالكلاب لا جواز الاكل ولو في الجملة لا يستلزم عدم حرمته مثلا ان كفاية البينة في المقام مبنية على عموم حجية البينة وهو غير مبين ولم يأت بالاشارة الى الحجية والبينة حالية في الاسناد وان كان الاظهر القول بهذا المقال حيث ان الاظهر كفاية الظن في باب العدالة كما حررناه في محله بانه قليل من الكلام فيه ولو في باب الشهادة والفتوى وان حكي عن البحار دعوى ان الظاهر من الاخبار ان امر العدالة في الصلوة اسهل منه في الشهادة ويعلل لها بانه لعل الشرائع

السر ان الشهادة يبتنى عليها الفروج والدماء والحدود والمواريث فينبغي الاهتمام فيها بخلاف الصلوة فانه ليس الغرض منها الا اجتماع المؤمنين وائتلافهم واستجابة دعواتهم ونقص الامام وفسقه او كفره لا يضر بصلوة المأموم بل مقتضى ما قاله في المعارج من ان الرواية لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين تسلم لزوم البينة في تزكية الشاهد للاجماع عليه وجرى المحقق البحراني في الحدائق والدرر على اعتبار الاتصاف بمحاسن الاخلاق في العدالة المعتبرة في القضاء والفتوى استنادا الى رواية لا تدل على المقصود كما حررناه في محله وبعد هذا اقول ان اعتبار ما في حكم الصحيح بناء على كون التزكية من باب الشهادة غير متجه لعدم خروج الامر عن الظن ولا جدوى فيه بناء على كون التزكية من باب الشهادة كما انه على ما في النقية لو ثبت القول به غير متجه ايضا حيث ان الصدد وبعد الكلام في شهادته لا جدوى في شهادته بوصف الوحدة بناء على كون التزكية من باب الشهادة وشهادة صاحب المعالم ان كانت مبتنية على العلم فلا حاجة الى شهادة الغير له لانه لا جدوى في شهادته لنفسه ولا في شهادة الغير له وبالجملة شهادة العدلين انما تنفع في حق شخص ثالث لا في حق احد العدلين بما ذكرنا يظهر ان ما ذكره حكاية عنه من ان شاهد الصحيح باب الصحيح لكن نقول ان مقتضى كلامه ان الاخر انما في حكم الصحيح من باب الخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية ولعله لحال في غير ذلك بما تقدم ذكره لكن مقتضى التعبير بالصحيح قيام شهادة العدلين من الخارج على عدالة كل من اجزاء السند والمعروف في الاستدلال على القول الثاني بوجهان الاول عموم مفهوم اية النبأ وقد عليه بعد ما حررناه في الاصول من الاشكال في الاستدلال بمفهوم اية النبأ على حجية خبر العدل ان التزكية التي هي بايدينا وتنفع بها الناس من باب المكتوب بل المكتوب عن المكتوب بوسائط عديدة بل من باب نقل المكتوب بوسائط عديدة بالمكتوب بوسائط عديدة في بعض الموارد كما تقدم والنبأ لا يصدق على غير المقول كلا اقل من عدم الشمول له الشك في الشمول مع ان الظاهر من النبأ كونه عن علم بعد صدقه على ما كان عن ظن والظاهر منه ايضا ما كان العلم فيه مستندا الى الحس والتزكية عن ظن مستند الى غير الحس فلا يشملها النبأ في مفهوم اية النبأ الا ان يقال ان ظهور النبأ فيما لو كان مستندا الى المحسوس بدوي والظاهر بعد التدبر الشمول لغير المحسوس وكيف لا ونقل خبر الواحد بالمعنى يشمله مفهوم اية النبأ بلا اشكال مع انه من باب غير المحسوس ومن ذلك انه لا اظهر اعتبار الاجماع المنقول بناء على حجية الظنون الخاصة لشمول

مفهوم اية النبأ وقد يورد عليه في المعالم والمنتقى بان اشتراط العدالة في الراوي مبتنى على ان المراد بالفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة لابد من ثبوتها بالعلم او ما يقوم مقامه من البينة ونحوها والعموم في المفهوم على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض حيث ان مقتضى منطوق الاية رد رواية محتمل الفسق ولو زكاه عدل واحد لان المراد بالفاسق في الاية هو الفاسق الواقعي في الحقيقة يراد به غير معلوم العدالة سواء كان معلوم الفسق او محتمله مطلقا ومقتضى المفهوم على الفرض المذكور قبول كل خبر عدل لا حد حتى في تزكية الراوي ومقتضى ذلك قبول رواية محتمل الفسق مطلقا لو عملنا بالمفهوم ايضا على سبيل الاطلاق حتى في تزكية العدل الواحد للراوي فيلزم التناقض بين جهتي كلام واحد وتحرير الايراد المذكور بان يقال ان العدالة شرط في قبول الرواية فلا بد من ثبوتها بالعلم او ما يقوم مقامه من البينة اما الثانية فلان الماء الظهور واما الاولى فقد استدل عليها بمانعية الفسق الواقعي بحكم الاية بتقريب ان المراد بالفاسق في الاية من له صفة الفسق في الواقع فلا بد من احراز العدالة اما بالعلم او ما يقوم مقامه من البينة وان قلت ان تزكية العدل الواحد يقوم مقام العلم بحكم مفهوم اية النبأ قلت ان مفهوم اية النبأ لا يمكن شمولها لواقعة التزكية للزوم التناقض اذ لو زكى واحد بعض الرواة فمقتضى منطوق الاية وجوب رد روايته لاحتمال الفسق بناء على كون المقصود بالفاسق هو الفاسق الواقعي كما هو المفروض ومقتضى المفهوم وجوب قبول روايته بناء على كون المقصود بالعادل هو العادل الواقعي كما هو المفروض ايضا فالرواية المذكورة يجب ردها بحكم منطوق الاية ويجب قبولها بحكم مفهومها فيلزم التناقض في جهتي كلام واحد اقول انه بظاهره من قبيل الاكل من القفا حيث انه ادعى باشتراط العدالة بتقريب مانعية الفسق الواقعي فلا بد في انتفائها من العلم او ما يقوم مقامه من البينة الا ان يقال ان دلالة مقالته اشتراط العدالة بواسطة كفاية اصالة عدم المانع في البناء على انتفاء المانع وعدم لزوم انتفاء المانع بالعلم او ما يقوم مقامه لكن نقول انه بناء على اصالة العدالة لا حال الاشتراط كحال الفسق ولا يلزم العلم او البينة ويكفي الاصل واصالة العدالة مقدمة على اصالة عدم الشرط لكونها من باب الوارد نعم اصالة العدالة لا يتم على ما حررناه في محله لكنه مبني على لزوم انتفاء الفسق بالعلم قال وهو موقوف على العدالة نظير ان العلامة في المختلف حكم بعدم جواز الائتمام في

الابعد العلم بالعدالة تعليلا بان الفسق مانع فلا يخرج عن العهدة الا بعد العلم بالعدالة فاحتمال لزوم انتفاء
الفسق بالعلم ينافي التدبير المذكور ففي باب ادراج اشتراط العدالة اذ ربما يحصل العلم بعدالة الشخص مع
كونه فاسقا الا ان يكون المقصود بالعلم هو الجزم المطابق للواقع لكنه خارج عن المبحوث عنه في جميع
المباحث بل لا يتوقف العلم بانتفاء الفسق على العلم بالعدالة اذ العلم بانتفاء الفسق عين العلم بالعدالة
ومع ذلك نقول ان منطوق الاية لا يقتضي وجوب رد الرواية في الصورة المفروضة لعدم ثبوت الفسق
نعم ينافي وجوب الرد من باب وجوب مقدمة العلم او لابدية على الخلاف في باب وجوب مقدمة الواجب
وعلى هذا المنوال حال المفهوم فهو لا يقتضي ايضا وجوب القبول بل ينافي وجوب القبول من باب وجوب
مقدمة الواجب او لابدية فالتناقض ينافي في الباب من جهة شمول المفهوم لصورة تزكية العدل لكنه
بانضمام وجوب مقدمة العلم او لابدية الا ان لزوم التناقض مبني على شمول اطلاق التكاليف لحال الجهل
بعد وضع الالفاظ للمعاني الواقعية واستعمالها فيها وانما بناء على انصرافها في باب الموضوعات العرفية
الى حال العلم بالفعل كما هو الاظهر كما ان الاظهر انصرافها في باب الاحكام والموضوعات الشرعية
المخترعة الى حال امكان العلم فلا ينافي شمول المنطوق ولا المفهوم فلا ينافي التناقض بوجه مع ذلك
نقول ان مورد التناقض لا يخرج عن مورد التعارض بين جهتي كلام واحد وهو غير جائز ولو جاز التعارض
بين الكلامين ليس بشيء وان قلت ان المفهوم تابع للمنطوق فلا مجال لمعارضته معه قلت ان التبعية
انما تنافي التعارض بالتباين والتعارض في المقام من باب العموم والخصوص من وجه ومع ذلك نقول
ظاهر الايراد بالتناقض سلامة المنطوق عن المحذور ومع انه لو كان المفهوم مستلزما للتناقض فلا مجال
للتمسك بالمنطوق اذ يلزم من وجوده العدم وقد يجاب عن الايراد المذكور بان النسبة بين المتناقضين
في المقام عموم وخصوص من وجه لوجود المنطوق في رواية معلوم الفسق ومجهول الفسق الذي لم
يزكه عدل واحد كما لو كان مجهول الحال بالمرة او زكاه فاسق ومجهول الحال ووجود المفهوم في اخبار العدل
بغير العدالة كما في اصل الرواية واجتماعهما في اخبار العدل بعدالة الراوي فمقتضى المنطوق رد الرواية
ومقتضى المفهوم قبوله ويمكن دفعه بوجهين كما هو الشأن في امثاله اما بتخصيص العموم المنطوقي
بالمفهوم بان يقال يجب رد خبر كل فاسق او محتمل الفسق الا من زكاه عدل واحد او تخصيص العموم
المفهومي بالمنطوق بان يقال يجب قبول خبر كل عدل الا اخباره بالعدالة الا ان التخصيص الاول ارجح

فكان المناسب بحال الايراد بمانعية الفسق لزوم انتفائه بالعلم او ما يقوم مقامه مع ان العلم بانتفاء الفسق لا يتوقف على العدالة

ولا باس بدعوى التعارض بين الجهتين بما يدفع التعارض بين الخبرين وما لو قيل ان التعارض بين جهتي كلام واحد

لايقا

لا انطباقه مع المشهور لشهرة كفاية المزكي الواحد ومرجع الجواب الى تسليم التناقض وترجيح المفهوم بالشهرة
لكن نقول ان ملاحظة التعادل والترجيح في التعارض بالعموم والخصوص من وجه بل مطلق التعارض
انما هي في التعارض بين الدليلين المنفصلين اما الكلام الواحد فالتعارض بين منطوقه ومفهومه
ترجيح احدهما على الاخر فاقد النظير نعم لابد من ملاحظة التعادل والترجيح ايضا في التعارض بين كلامين
من دليل واحد وكذا التعارض بين جزئي كلام واحد كما في المخصصات المتصلة والمقيد المتصل نحو عتق
رقبة مؤمنة بناء على تحقق التعارض فيها كما هو الاظهر على ما حررناه في الاصول بل على هذا المنوال
الحال في جميع موارد التجوز مع القرينة المتصلة مثلا في رايت اسدا يرمي او في الحمام يقع التعارض بين
التجوز في الاسد عن الرجل الشجاع والتجوز في الرمي عن رمي التراب والتجوز في الحمام عن الفلاة الخالية
ولابد من ملاحظة الترجيح والتعادل لكن المرجح العرف وربما يقتضي كلام الشيخ في الاستبصار
ملاحظة التعارض بين دليل واحد وجزء كلام من دليل اخر حيث انه ذكر في الاستبصار في باب انه يجوز
الاحرام بعد صلاة النافلة عن الكليني باسناده عن ابي الصباح الكناني قال قلت لابي عبد الله ارايت
لو ان رجلا احرم في دبر صلاة غير مكتوبة اكان يجزي قال نعم وروى عن الكليني باسناده عن معوية بن
عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون احرام الا في دبر صلاة مكتوبة احرمت في دبرها بعد
التسليم فحمل الرواية الثانية على كون الغرض ان الافضل كون الاحرام عقيب الصلاة المفروضة ثم
استشهد بان معوية بن عمار الراوي للرواية الثانية روى بعد حكايته ما قال عليه السلام وان كانت
نافلة صليت الركعتين نظرا الى انه لولا كون الغرض ان الافضل كون الاحرام عقيب الفريضة للزم التناقض
في حديث واحد لكنه خارج عما يقتضيه كلمات الفقهاء والاصوليين من اختصاص التعارض في
اصطلاحهم بملاحظته بين الدليلين او بين كلامين من دليل واحد او بين جزئين من كلام واحد ونحوه
الكلام في ذلك موكول الى ما حررناه في الاصول واجاب سيدنا بان مفهوم اية النبأ عدم وجوب
التبين عند اخبار من علم عدالته او حصل الظن بها من اي شيء كان وصوابه فالملحوظ عند ذكر الصفات
في المقام وامثاله انما هو المعرفة العرفية لا العلم القطعي المتبادر من الفاسق من علم فسقه وتعليق الحكم
عليه يقتضي انتفائه فيمن عرف عدم فسقه كذلك ولا ريب في حصول المعرفة العرفية من اي شيء حصل
لبناء اهل العرف في معرفة الاشياء على الظن وعدم الاقتصار على العلم فمفاد الاية وجوب التبين عن

فيه ان المراد من التعارض بحسب المصطلح

خبر من

عن خبر من عرف عدالته علما او ظنا ومرجع هذا الجواب الى منع الناقض بدعوى شمول المفهوم دون المنطوق
وقد يورد انتقاضا على الاستدلال المتقدم بان مفهوم اية النبأ شامل الشهادة ومما استدلال الفقهاء بمنطوق
الاية على رد شهادة الفاسق والمخالف فالمقصود بالمفهوم قبول خبر العادل في الجملة المردد بين قبوله بالاستقلال
وقبوله بشرط انضمامه الى خبر اخر فلا اطلاق للمفهوم حتى يتمسك به في الباب بل هذا الوجه يدل على عدم انتهاض
الاستدلال بالمفهوم على حجية خبر العدل في الاحكام الشرعية فلو قيل انا نقول باطلاق المفهوم وكون الاية
والظاهر من المفهوم حجية خبر العدل مستقلا في حال الوحدة غاية الامر انا نقول بخروج خبر العدل حقيقة في
الشهادة قلنا انه لا مجال للقول بالخروج اذ خبر الواحد في الشهادة لا يكون حجة بشرط الانضمام بل الحجة انما
هي المجموع المركب فالشهادة غير داخلة في المفهوم لا مخرجة بالدليل مع ان اخراج الشهادة من باب اخراج
المورد لكون مورد الاية من باب الشهادة على انه لو يكن المفهوم هو قبول خبر الواحد في الجملة لا يكون المنطوق
وجوب التبين من خبر الفاسق في الجملة ايضا لظهور تطابق المفهوم والمنطوق في مثله فلو كان المفهوم حجية
خبر العدل لم يكن فلا بد ان يكون المنطوق حجية خبر الفاسق التبين ثم ايضا فيلزم تخصيص المنطوق ايضا
باخراج الشهادة لعدم حجية الظن الحاصل من التبين عن خبر الفاسق في الشهادة قطعا والتخصيص خلاف
الظاهر مع ان التخصيص لا يكون بقبيح اخراج المورد لكون مورد الاية من باب الشهادة اقول ان استدلال
الفقهاء فاسد لان الامر بالتبين لا يقتضي الرد في الاجمال الا بالاشكال عليه نعم يدل على اختصاص التبين
بالعلم فالاستدلال لا وجه لكونه دليلا على الاختصاص ضعيف كما حررنا في الاصول وايضا اخراج الشهادة
عن المفهوم بكون المقصود حجية خبر العدل الواحد في حال الوحدة الا اذا كان في الشهادة فلا باس
به ولا يلزم منه القول بحجية خبر العدل في الشهادة بشرط الانضمام بل هو اعم منه ومن عدم الحجية
واما ان يكون الحجة هي المجموع المركب لا خفاء وانتقاد دعوى كون مورد الاية اعني حكاية الوليد من
باب الشهادة بالمعنى المحل لما ترى هنا ايضا مورد الاية قضية شان نزولها حكاية الوليد وهو فاسق
فخروج حكم شهادة العدل الواحد عن مفهوم الاية ليس من باب تخصيص المورد اذ المقصود بتخصيص
المورد خروج ما ورد لاجله الوارد عن عموم الوارد والوارد في المقام هو منطوق الاية وما ورد
لاجله الاية انما هو الفاسق وهو وان كان خارجا من المنطوق لكنه غير ما ادعاه المورد اذ
ما ادعاه المورد خروج العادل عن المفهوم فليس الخارج من باب المورد ولا المخرج

باب المورد ولا المخرج عنه من باب المورد وتطيرهما او رد على الاستدلال بمفهوم اية النبأ على حجية خبر العادل
من عدم حجية خبر العدل في الارتداد وهو مورد الاية قضية ان شان النزول اخبار الوليد
بارتداد بني المصطلق وقد زيفناه في الاصول وايضا تخصيص المورد لازم وان كان المراد المنطوق
والمفهوم على خبر العادل والفاسق في الجملة لعدم حجية شهادة الفاسقين في الاخبار عن الارتداد ومورد
اية النبأ هو اخبار الفاسق اعني الوليد بالارتداد وايضا كما ان اجمال المفهوم يمنع عن جواز التمسك به على
حجية خبر العدل الواحد فكذا اجمال المنطوق يمنع عن صحة التمسك به على رد شهادة الفاسقين لاحتمال
الاختصاص بخبر الفاسق في حال الوحدة فدعوى اجمال المفهوم والمنطوق هنا في صحة استدلال
الفقهاء فلا يصح الاستناد اليه وايضا قد يقال ان مفهوم الاية لا يشمل الشهادة لانها ليست مجيئا
بالنبأ وقد يمكن ان يقال ان هذا من جهة لا نسلم ان المجيء بالشهادة واما قبل المجيء بها فالظاهر شمول
النبأ للشهادة فتدبر الثاني ان شرط الشيء لا يزيد عن اصله ان لم ينقص عنه كما اكتفوا في اثبات الشيء
الذي هو الشرط في باب الزنا للرجم بشاهدين ولم يكتفوا في اصله اعني الزنا الا باربعة شهداء وحيث
اكتفي في اثبات الاصل الذي هو الرواية بالواحد وجب الاكتفاء به في اثبات شرط قبولها اعني العدالة
بطريق اولى اقول انه ان كان المقصود امتناع زيادة الفرع على الاصل كما يرشد اليه ظاهر الاستدلال
ففيه انه لا يمتنع عقلا ولا يحكم العقل بقبح ان يحكم الشارع بوجوب قبول خبر الواحد اذا كان المخبر به
حكما شرعيا وعدم قبوله عند تزكية المخبر عن الحكم الشرعي وبعبارة اخرى لا قبح عند العقل في حكم الشارع
بوجوب قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية اذا عدله اثنان وعدم جواز قبوله ان عدله واحد والقول
المذكور من امتناع زيادة الفرع على الاصل مجرد كلام جرى على الالسن لا مبنى له ولا عبرة به الا ترى
ان الولد الفرع الوالد كثيرا ما يكون ذا لغير قابل يكون له والجامع لمراتب الكمال وان كان المقصود هو
القياس بطريق اولى كما يرشد اليه ذكر طريق الاولوية ففيه بعد تسليم الاولوية في غير ما نحن فيه و
تسليم حجية القياس المشار اليه ولو لم يكن الا من باب مفهوم الموافقة المنع عن الاولوية في المقام باعتبار
ان الرواية لا تتوقف الا على السماع واحتمال الخطا فيها اقل من احتمال الخطا في التزكية حيث ان العدالة
وكون الشخص معتمدا عليه ظنا مما يعسر الاطلاع عليه خصوصا مع رجحان الفسق لغلبته فالظن الحاصل من
التزكية ادون من الظن الحاصل من الرواية فلا باس باعتبار التعدد في التزكية نصابا واحكاما في باب الكرية

بالواحد في الرواية ويوجد خبران لتوثيق بناء على كون المقصود به التزكية بالعدالة بالملكة لا مجال لاثباتها
على العلم بها اذ لا مجال للعلم بالملكة عادة فالتوثيق مبني على الظن اما الرواية فهي صادرة عن العلم
فالتعدد في التزكية لا يكون الا توثيقا ظنيا من الواحد في الرواية وان كان المقصود الاستقراء الناقص
كما هو مقتضى ذكر حديث الاحصاء والرياء لو كان ذكره من باب المثل والا فالخطر مورد واحد لا يكفي
في الاستقراء بلا كلام فغاية الشأن في اثبات الاستقراء ان قلنا بحجيته وايضا على التشبث من الاصل
اولى من عدا التشريط منه ومن ذلك ما اشتهر من عدم كفاية الظن في مسائل الاصول كما ذكروه في محله
قد استوفينا في الرسالة المعمولة في حجية الظن واما ما جرى عليه المحقق الشيخ محمد من دعوى كون تزكية
العدل مفيدة للقطع بانضمام غيرها من القرائن التي يعرفها الماهر المتتبع بعد تسليمه الا فلا اثبات في
عدم النقض حصول القطع بالعدالة الا في ندرة من الموارد بعد فرض حصول القطع فيه بل ملك الدعوى مخدوشة
الفساد غالبا ولو نقل كلية وحصول القطع بالعدالة في بعض الموارد مع عدم التوثيق بعد تسليمه لا يجدي
في دعوى التوجيه الكلي بغاية الامر دفع الوحشة عن حصول العلم بالعدالة ومع هذا نقول انه لو حصل
القطع فيه الكفاية ولا حاجة الى دعوى دلالة الاخبار المتواترة على اعتبار خبر الثقة بل نقول انه لو جرى
على كون اعتبار تزكية العدل من باب اعتبار الخبر لدلالة الاخبار المتواترة على اعتبار خبر الثقة لكان
اولى وانسب واما ما تقدم حكايته عن شيخنا البهائي في بعض تحقيقاته ومن دعوى ما تقدم من ان تجري
السيد التجري على الصادق
على اعتبار الايمان ايضا فلا اعتبار بتزكية غير الامامي مع ان ما استدل به على اعتبار تزكية غير الامامي
من ان تفصيل ما شهد به الائمة لا يرجع الى محصل ولا اعتبار به وايضا ما تقدم عن العلامة المجلسي
ضعيف انه لو ثبت حجية اجتهادات ارباب الرجال من باب الظنون الاجتهادية فهو خارج عن صدق التقليد
المصطلح بين الاصوليين اذ المدار فيه على عدم قيام الدليل على كون القول المتبع طريقا الى الواقع
الشخصي ان تم الدليل على جواز قبول القول المذكور في مقام العمل والعمل به فيخرج الامر عن
التقليد ولا ينافي صدق التقليد فيكون الامر من باب الاجتهاد ومن ثمّ الاثار التقليد بناء على كون
حجيته من باب الظن يكون قسما من الاجتهاد مضافا الى حجية قول الغير في مقام العمل وجواز قبوله لا يمانع
عن صدق التقليد بل التقليد لابد فيه من دليل على اعتبار قول الغير والا فلا يجوز
واما انا لو دل على حجية قول الغير اجتهادا من باب الطريق الى الواقع فهو يرفع صدق التقليد و

بعدم على ما تقدم دل على حرمة التقليد للمجتهد لكونه رافعا للموضوع نظير تقدم الاستصحاب الوارد
على المورود بل في باب تعارض الاستصحاب الوارد والمورود يكون تقدم الاستصحاب الوارد من باب
كونه رافعا لموضوع الاستصحاب المورود نعم لو امكن الاشكال فيه بان مفاد اخبار اليقين
عدم جواز نقض اليقين بالشك اللغوي والامر لا يخرج في الاستصحاب الوارد عن الشك فلا ينافي رفع
موضوع الاستصحاب المورود واما ما دل على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين لا استدلال به على حجية
الاستصحاب مطلقا اولى فما دل على عدم جواز نقض اليقين بالشك كما قيل وقد زيفناه في محله فهو
انما يدل على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين اللغوي فلا يثبت كون مورد الاستصحاب المورود مما
ثبت فيه لبقاء اليقين الشرعي بحكم الاستصحاب الوارد فلا يبقى موضوع للاستصحاب المورود فلا
ينافي ايضا رفع موضوع الاستصحاب المورود نعم ينافي تقدم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب
المورود من غير جهة رفع الموضوع من الاستصحاب الوارد عن الاستصحاب المورود كما حررناه في محله
واما في مقامنا هذا فما يدل على حجية قول الغير من باب الطريق الى الواقع انما يرفع موضوع ما دل على
حرمة التقليد للمجتهد المطلق واقعا وبما ذكرنا يظهر الحال في اجتهادات ارباب اللغة وحكم بعض
بجواز التقليد في اللغة ونظائره ضعف كل منهما بما سمعت ومع هذا نقول ان الظاهر بل بلا اشكال
خروج اجتهادات اهل الرجال في القسم الاول عن مورد النزاع كما مرّ في التفصيل بين الحاكي في المختار
ومع هذا نقول ان جعل القسم الثاني منه من باب الاخبار والشهادة كما في الشهادة
مع الاخبار ومع هذا نقول انه لو كان الامر في القسم الثاني من باب الشهادة فلا ينافي وجوب الفحص
عن المعارض والعمل بالراجح لعدم حجيتهما في باب الشهادة هذا لو كان غرضه وجوب الفحص انما
لو كان الغرض وجوب العمل بالراجح عند الاطلاع على التعارض والترجيح وان ينافي في تعارض البينتين
في الجملة الا انه كما قال بعض اصحابنا مقصور على مقام خاص من جهة خاص له دليل خاص الى الترجيح
كما في البينتين على الشرعي بشهادة جماعة من الفساق لكان من منكرات الفقه لكن لو كان حجية البينة
بشرط الظن كما قال به بعض الاعلام بل ادعى الاجماع عليه فالقول بلزوم التنازل الى الراجح بعد
الاطلاع على الرجحان وان لم يجب الفحص عن الرجحان وان امكن القول بكونه خلاف الاجماع كما هو مقتضى
ما سمعت من بعض الاصحاب مع ان اعتبار الظن في الشهادة من باب الاجتهاد في البينة وان كان الفقه

المستفيض من اعتبار الشهادة هو صورة افادة الظن كما حررناه في بعض المباحث في الاصول والتحقيق ان
يقال ان مرجعه الى الكلام تارة في ان توثيقات ارباب الرجال عن علم او عن ظن واخرى في ان حجيتها انما على
الاول بناء على اعتبار العلم في الخبر او مطلقا بناء على عدم الاعتبار من باب حجية الشهادة او الخبر او الظن الا
جتهادي اما دعوى كون حجيتها من باب حجية القطع فلا اعتداد بها اما الاول فالظاهر ان مدار التو
ثيقات على الظن كما يرشد اليه ما ذكره السيد السند المحسن الكاظمي من ان الذي استقامت عليه طريقة
اصحابنا على قديم الدهر كما يظهر من كتب الرجال هو الاكتفاء في الجرح والتزكية بالواحد خصوصا اذا كان
من الاجلاء وعن بعض الاواخر ان الذي يستفاد من كلام النجاشي والشيخ وابن طاوس وغيرهم ان
اعتقادهم في الجرح والتعديل على الظن كما يظهر لمن تصفح كتبهم وقد يقال ان الظاهر من سيرة اهل الرجال
ان مزكي الرواة للطبقة اللاحقة غير طالبين تحقق العدالة فيمن زكوه بل ولا ظانين بظن العشرة فلو حسن
الظاهر وكذلك الجارحون بل نعلم ان بنائهم في كل منهما على الركون على اقوال من سلف منهم بل ربما يعللو
ترجيحاتهم صريحا بذلك انتهى الظهور المتقدم بالادعاء اقوى في كلام بعض ارباب الرجال كالعلامة
في الخلاصة وغيره حيث ان العلامة في الخلاصة كثير الاخذ من كتاب النجاشي كما يرشد اليه ما ذكره الشهيد
الثاني في بعض تعليقات الخلاصة عند ترجمة عبد الله بن ميمون من ان الذي غلب بالاستقراء من طريقة
العلامة في الخلاصة انه ما يحكيه ولا من كتاب النجاشي ثم يعقبه غيره من ان مقتضى الحال كذا ما ذكره عند ترجمة
حجاج بن رفاعة من ان المعلوم من طريقة العلامة في الخلاصة انه ينقل في كتابه لفظ النجاشي في جميع الابواب ويزيد
عليه ما يقبل الزيادة ومقتضى كلامه في ترجمة عباس بن معروف المبالغة في متابعة الخلاصة لكتاب
النجاشي ولعله مقتضى كلامه في ترجمة الحسن بن محمد بن الفضل بل وقع للعلامة في الخلاصة اشتباهات
في متابعة النجاشي وتفصيل تلك المراحل موكول الى الرسالة المعمولة في حال النجاشي وايضا ذكر
الشهيد الثاني في ترجمة ابرهيم بن محمد بن فارس ان الغالب من طريقة العلامة في الخلاصة متابعة
السيد جمال الدين بن طاوس حتى شاركه في كثير من الاوهام وايضا ذكر في فوائح المستفي ان العلامة
كثير المتابعة للسيد بن طاوس بحيث يغلب على الظن انه يجاريه في كتابه ايضا ذكر السيد السند التفرشي
في ترجمة حذيفة بن منصور ان العلامة في الخلاصة كثيرا ما ذوقا الرجل بمحض توثيق النجاشي وان كان
ضعفه ابن الغضائري ومع جماعة وايضا ابن داود كثير الاخذ من العلامة حيث ان السيد السند التفرشي

ذكر في ترجمة حميد بن شعيب عبد الله بن علاء وبشر بن الربيع ان داب ابن داود الاخذ من العلامة من دون
اظهار المأخذ ولا ينبغي للمتأمل في ابتناء التوثيق الصادر من مثل الافاضل الاسترابادي السيد السند
التفرشي على الظن بل قد يقال ان المعلوم من حال المتأخرين كالعلامة وابن داود واشباههما الاستقراء في
كلامهم ان بنائهم على الاعتماد على مجرد توثيقات السلف بل نقول ان التوثيق لو كان مدارا على افادة العدالة
بالملكة فالعلم لارباب الرجال محل الاشكال بل من باب الحالة في اغلب الاحوال بل عن العلامة في موضع من
المختلف والشهيد في موضع من الذكرى دعوى استحالة العلم في اصل باب العدالة لدوران كل منهما في
موضعين اخرين نقلا على اعتبار العلم في العدالة والظاهر ان الحال على هذا المنوال لو كان العدالة هي
الاجتناب المستمر كما هو المفصح بالقول بكون العدالة هي نفس الاجتناب وهو الاظهر كما حررناه في محله نعم
لو كان المدار على افادة الوثاقة بالمعنى اللغوي فيمكن حصول العلم بالوثاقة ولو تباعد من يوثق عصره عن
عصر الموثق ولا وجدان يقال ان الظاهر ان التوثيق من قدماء ارباب الرجال كالفضل بن شاذان وعلي
بن الحسن بن فضال وابن عقدة وغيرهم ممن كان الظاهر منه العلم بحال الموثق وكان عصره مقاربا لعصره
كا حصول العلم بالوثاقة لمن يرتكب التوثيق منهم لا مبنى الى العلم بنا على كون المقصود افادة الوثاقة بالمعنى
اللغوي ولا تاما تنكشف العدالة بالعلم محل الاشكال ولو كان من يرتكب التوثيق يلاقي الموثق ولا اشكال
في الاشكال لو كان العدالة من باب الملكة بل على هذا المنوال الحال لو كان العدالة هي نفس الاجتناب كما حرر
وعلى ما ذكر يجري الامر لو كان التوثيق في كلام غير العدة من المتوسطين او المتأخرين بالنسبة الى من كان
يعاصرهم او كان بعيدا عن عصرهم لكن كان وثاقته في غاية القوة من جهة الاشتهار او غيره ولعل من هذا
الباب الموثق بتكرار التوثيق او توثيقه ثقة كما اتفق كثيرا في كلام النجاشي حيث انه ظاهر في العلم ولو كان الموثق
بعيد العصر عن عصر من يرتكب التوثيق بل كلما ازداد التأكيد ازداد ظهور استناد التوثيق الى العلم واما
بالنسبة الى غيرهم فلا شبهة في ان التوثيق في كثير من الموارد من كلام المتأخرين كالعلامة انه يبتني على
الظن والاجتهاد والاستدلال واما المتوسطون فيمكن ان يكون مدار توثيقاتهم فيما لم يعلم كونه مبنيا
على توثيق بعض القدماء كما هو الغالب على العلم ويمكن ان يكون المدار على توثيقات القدماء او الاستنباط
من القرائن الخارجة او على الشياع الموجب للظن بل قد سمعت دعوى ان الظاهر من سيرة اهل الرجال ان
مزكي الرواة للطبقة اللاحقة في التزكية على السكون والركون الى اقوال من سلف منهم من دون علم ولا

ظن بظن العشرة ولو بحسب حسن الظاهر والحاصل انه ان كان المقصود بالتزكية والتوثيق هو التعديل بالعدالة بالملكة فالعلم بالعدالة لذي كمال الاشكال بل على هذا المنوال الحال لو كان المقصود بالعدالة نفس الاجتناب وان كان المقصود بالوثاقة هو المعنى اللغوي فان كان من قدماء ارباب الرجال فالظاهر كونه مبنيا على العلم وان كان من المتوسطين فان كان التوثيق لمن عاصرهم او قارب عصرهم او بعد عن عصرهم لكن كان في غاية الاشتهار بالوثاقة فالظاهر كونه مبنيا على العلم والا فيمكن ان يكون مبنيا على العلم ويمكن ان يكون مبنيا على توثيقات القدماء او الاستنباط او الشياع الموجب للظن بنفسه وبجميعها البناء على العلم والبناء على الظن وان كان من المتاخرين فان كان التوثيق لمن عاصرهم او قارب عصرهم او بعد عن عصرهم لكن كان في غاية الاشتهار فالظاهر كونه مبنيا على العلم والا فالظاهر كونه مبنيا على الظن وعلى منوال الحال التوثيق حال الجرح فالظاهر من قولهم فلان ضعيف جدا هو العلم بالحال وان كان لفلان بعيد العصر بالنسبة الى من جرى على التضعيف وكلما ازداد تاكيد الضعف يزداد الظهور المذكور ونظير ما مر في التوثيق ثم ان نقل التوثيق والجرح كما عليه المدار في مثل النقد غالبا خارج عما نحن فيه حيث ان نقل التوثيق والجرح غير التوثيق والجرح واما التقرير المستفاد من نقل التوثيق والجرح السكوت عن الترجيح فهو معلوم الماخذ فهو مبني على الظن بالاشبهة الا ان يكون التوثيق لحد يوجب العلم لكن استفادة التقرير انما يتاتى في صورة خلو التوثيق مثلا عن التضعيف والا فلا مجال للتقرير بل يمكن الاشكال في التقرير في صورة الخلو عن التضعيف لاحتمال كون الغرض من الكتاب صرف جمع الكلمات اذ لا يتاتى بعض التصرفات والتنبيهات او اتفق وربما جرى المولى التقي المجلسي على ان نقد جش اوست مثلا في مثل النقد من باب التوثيق ونقل التوثيق ونظير الحال في غير نقد وليس بالوجه حيث ان الظاهر بل بلا اشكال ان الامر من باب النقل بل الظاهر ان المقالة المذكورة مختصة بالمولى المذكور واما الثاني فهو ان التزكية غير داخلة في باب الشهادة لان المدار فيها على القول والتزكية لا تخرج غالبا عن المكتوب بل الامر الذي من باب كتابة الشاهد بل من باب المكتوب عن المكتوب بوسائط عديدة كما يظهر مما تقدم بل المدار في الشهادة على العلم والتزكية لا تخرج غالبا عن الظن الا انه انما تتم بناء على اعتبار الاستناد الى العلم في الشهادة بل لا جدوى في دخولها في باب الشهادة على القول باختصاص اعتبار الشهادة بباب المرافعات عند الحاكم بل لا جدوى في الدخول اصلا اذ لو كان اعتبار التزكية من باب اعتبار الشهادة للزم عدالة المزكي

في حال الجرح

في نقد التوثيق والجرح

ثم المزكي للمزكي وهكذا بتزكية عدلين فلا يعتبر من الاسانيد الا ما كان كل واحد من رجاله عدلا بتزكية عدلين ثبت عدالتهما ثم عدالة من زكيهما ومن زكى المزكي بتزكية عدلين وهذا يستلزم الدور او التسلسل الا ان يقال انه لا شك في كفاية العلم بالعدالة بناء على كون اعتبار التزكية من باب الشهادة ويمكن انتهاء سلسلة التزكية الى العلم بالعدالة بتوسط العشرة لكن هذا المقال انما يتم بناء على امكان حصول العلم بالعدالة بواسطة العشرة وهي غير داخلة في الخبر غالبا ايضا اذ المدار فيه على القول وهي لا تخرج عن المكتوب بوسائط كما سمعت بل الظاهر من ادلة اعتباره على تقدير الدلالة انما هو ما كان مستندا الى العلم وان كان الخبر صادقا على ما كان مستندا الى الظن او المدار في الخبر على الاستناد الى العلم او الحس على القول به والمدار في التزكية غالبا على الظن بل لا جدوى في الدخول في الخبر لعدم تمامية ادلة اعتبار الخبر بل الاخبار هنا من باب الاخبار عن الموضوع من حيث التحصيل والشهرة ودعوى لزوم تحصيل العلم لكن نقول ان في المقام ظنونا الظن الناشي على تزكية الامامي العدل والممدوح والظن الناشي من القرائن بل الظن الناشي من تزكية المجهول اذ لا منافاة بين جهالة الشخص وافادة تزكيته للظن والاول وان كان هو القدر المتيقن في الاعتبار الكفاية بل طريقة الفقهاء الامر مستقرة تحصيلا او نقلا على الاكتفاء حتى ان المحقق لم يجر في الفقه على اعتبار تزكية العدلين وان بنى في المعارج على اعتبار تزكية العدلين لكن مقتضى سيرة الاصحاب في قبول مراسيل ابن ابي عمير واضرابه هو كفاية مطلق الظن اذ الظاهر ان السيرة المذكورة من جهة اقتضاء الاستقراء في روايات ابن ابي عمير واضرابه بعدم الرواية الا عن ثقة وليس الحاصل في الباب غير الظن الناشي من القرينة بل نقول ان مقتضى عموم حجية الظن في نفس الاحكام حجية الظن في المقام ولو كان مستندا الى القرينة بل نقول ان العلم بالعدالة متعذر في المقام ومقتضى كلام السيد المرتضى في باب الامر بالفعل المشروط مع العلم بانتفاء الشرط على ما حكاه في المعالم تسليم قيام الظن مقام العلم عند تعذره بل حكى في المعالم في باب حجية خبر الواحد دعوى الاجماع على القيام المذكور بل مقتضى ما عن التذكرة من قوله لا يجوز التعويل في دخول الوقت على الظن مع القدرة على العلم فان تعذر العلم اكتفى بالظن المبني على الاجتهاد لوجود التكليف وما عن النهاية في بحث الواجب الكفائي من قوله التكليف فيه موقوف على الظن لان تحصيل العلم بان غيره لم يفعل غير ممكن بل الممكن الظن وما عن الذكرى من قوله

وغير الامامي العدل او الممدوح

ولو غلب على ظنه احد طرفي ما شك فيه في الصلوة بنى عليه لان تحصيل اليقين عسر في كثير من الاحوال فاكتفى
بالظن تحصيلا لليسر ودفعا للحرج وما عن المقدس من قوله اما وجوب الاجتهاد في القبلة فلانه اذا لم
يحصل العلم وجب ما يقوم مقامه وهو الظن عن امارات شرعية وهو الذي يحصل بالاجتهاد وهو دعوى
قيام الظن مقام العلم عند التعذر وايضا الآن مقتضى العبارة الاخيرة هو قيام الظن الثابت حجيته
المخصوص وحكى ذلك اعني دعوى القيام المذكور عن التراثر والتنقيح وغيرهما بل اكتفى بعض الفحول في
بعض ادلته على حجية مطلق الظن في نفس الاحكام بمجرد انسداد باب العلم وتحقق الاجماع على قيام الظن
مقام العلم عند التعذر وما نحن فيه هو القدر المتيقن مما يدخل في دعوى الاجماع على قيام الظن مقام
العلم عند التعذر وحيث ان المقصود بدعوى الاجماع المذكور انما هو الاجماع فيما علم بقاء الحكم فيه من
الخارج او المقصود دعوى الاجماع على ابقاء الحكم فيما تعذر فيه العلم ولو لم يثبت البقاء من الخارج
بحجية الظن الاخير محل الكلام الآن المفروض في المقام بقاء الحكم في موارد اشتراط العدالة وجوبا او
استصحابا بل نقول ان اعتبار العلم في العدالة يستلزم التكليف بما لا يطاق لو ابتنى على العدالة حكم وجوبي
بل يستلزم تعطيل حقوق الناس وتضييعها في المرافعات بل يستلزم مشاركة الاحكام المشروطة بالعدالة
على الاهمال بالكلية فالمعتبر في اصل العدالة مطلقا هو الظن فيكفي الظن بالعدالة الناشي من التصحيح
ولو قلنا بان المدار في التوثيق على الوثاقة بالمعنى اللغوي كما هو الاظهر كما حررناه في الرسالة المعمولة
في ثقة لا العدالة بالمعنى المصطلح لوضوح كون المقصود بالتصحيح العدالة بالمعنى المصطلح على حسب الا
صطلاح في التصحيح الآن يمنع عن حصول الظن بالعدالة من التصحيح بناء على كون المدار في التوثيق
على الوثاقة بالمعنى اللغوي لا بتناء التصحيح على التوثيق بمقتضى غالبا لكن نقول انه يمكن القول باعتبار
الظن القوي الموجب للوثوق في اصل العدالة وان اكتفي بتزكية العدل الواحد هنا بمقتضى الاجماع
ولزوم اهمال الفقه بل بمطلق الظن بمقتضى ما سمعت من سيرة الاصحاب بل بما مر من نقل الاجماع على قيام الظن
مقام العلم عند التعذر وان امكن ادعاء انصراف الصورة نحو الظن لكنه ليس بشيء والوجه ان انسداد
باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها الى الاصل يقتضي لزوم بطلان اكثر
الحقوق وان يقتضي الرجوع الى الظن كما في نظائره من الموضوعات مع فرض ثبوت بقاء التكليف فيها
مع انسداد باب العلم بها كما هو المفروض في المقام الآن غاية الامر جواز العمل بالظن في الجملة فيجب الاقتصار

فيه الكلام في عدم اعتبار
العلم في العدالة
مع ما اعتبار العدالة

على الظن القوي المعبر عنه عرفا بالوثوق والامن مع انه يمكن استفادة حجية هذه المرتبة من النصوص مثل
قوله عليه السلام لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وفي قوله عليه السلام اذا كنت خلف الامام تولاه وتثق به
فاجزيك قراءته وقوله عليه السلام اذا كان صاحبك ثقة ومعه رجل فاشهد له على ان القدر المتيقن من
جميع الاطلاقات الدالة على اعتبار حسن الظاهر وكذا الاطلاقات الدالة على كفاية ظهور الاسلام مع
عدم ظهور الفسق وان امكن القول بان مقتضى هذه الاطلاقات هو اعتبار مطلق الظن بل اعم الا ان
القدر المتيقن من الخروج عن اطلاقها هو صورة عدم حصول الظن فيبقى الباقي بل هو مقتضى قوله
من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وفي رواية اخرى خيرا وفي رواية ما الثبوا اخبره اشهادته الا انه
يمكن القول بان الاطلاقات الدالة على اعتبار حسن الظاهر تنصرف الى صورة الوثوق ولو لا انصراف
اليه لا بد من تقييدها بما سمعت مما يدل على اعتبار الوثوق واما الاطلاقات الدالة على كفاية ظهور
الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا بد من تقييدها بما سمعت يدل على اعتبار الوثوق واما احتمال
لزوم الاقتصار على القدر المتيقن اعني المجمع عليه وهو الظن الحاصل من المعاشرة وشهادة العدلين
او الشياع فهو مدفوع بعدم ثبوت الاجماع اذ الظاهر من ارباب القول باعتبار العشرة او شهادة
العدلين او الشياع هو اعتبار العلم ولا سيما بعضهم كالعميدي بل صرح العلامة في موضع من المختلف
والشهيد في موضع من الذكرى نقلا الا ان العلامة في موضع اخر من المختلف حكم نقلا باستحالة
العلم بالعدالة وكذا الشهيد في موضع اخر من الذكرى نقلا كما مر وعن التحرير كلام التصريح بكفاية
الظن المستند الى تاكيد الصحبة وكثرة الملازمة والمعاملة الى الاختبار بل نقول انه لو ثبت الاجماع
على ما ذكر اعني الظن الناشي من العشرة فلا فرق بينه وبين غيره مما يفيد الظن للقطع بعدم الفرق
بين الظن الناشي من العشرة وغيره اذا عرفت ما تقدم فنقول انه على القول بحجية مطلق الظن يبنى على القول
بحجية الظن قبل الفحص في المقام واما على القول بحجية الظنون الخاصة فان قلنا بكون الجرح والتعديل
من باب الشهادة فلا مجال للقول بلزوم الفحص ولا اشكال في عدم وجوب فحص الحاكم لو شهد بعدالة
شاهدين عنده عادلان وتحصل الظن له من شهادة الشاهدين في جواز الحكم للحاكم على طبق شهادة
الشاهدين وصرح بانتفاء الخلاف غير واحد ايضا هذا على القول باختصاص حجية البينة بصورة
الظن واما على القول بالاختصاص حجية البينة بصورة الظن واما على القول بحجيته تعبدا فلزوم الفحص

غیر معقول اذ لیس الغرض من الفحص الا الظن فی المفروض عدم الحاجة الیه بل اعتبار البینة مع الشک بل مع
الظن بالخلاف واما علی القول بکونه من باب الخبر فمقتضی الاستدلال علی کفایة تزکیة الواحد بان مفهوم
آیة النبأ قبول خبر الواحد ان کان مظنون العدالة هو جواز قبول خبر العدل فی الاحکام الشرعیة وان کان
مظنون العدالة بظن حاصل قبل الفحص لعدم الفرق فی شمول الآیة بین الظن الحاصل قبل الفحص والظن
الحاصل بعده نعم سایر ما استدل به علی کفایة تزکیة العدل الواحد من الاجماع ولزوم انهدام الشریعة
لولاه لا یجری فیما قبل الفحص واما علی القول بکونه من باب الظنون الاجتهادیة فلا یتجه القول بجواز القبول
قبل الفحص الا ان یقال بالاجماع علی عدم الفرق بین الظن الحاصل قبل الفحص والظن الحاصل بعد الفحص کما
ربما یستفاد مما ذکره سیدنا فیما تقدم من کلامه عند الکلام فی اشتراط قبول الجرح والتعدیل بالفحص
عن المعارض بل نقول انه علی ذلک لا بد ان یقتصر علی اعلی مراتب الظن ای الظن المتاخم للعلم ولا یقول به احد
الا ان یقال ان الاجماع قائم علی کفایة الظن الحاصل بعد الفحص وان لم یکن متاخما للعلم کما اعترفت به فیه
ینافی الفرق بین الظن الحاصل قبل الفحص وبعده هذا کله بناء علی کون الحجیة من الاحکام الوضعیة مع
اعتبار اصالة العدم واما بناء علی کون المرجع الی جواز العمل بالظن قبل الفحص وهو متاد وعدم اعتبار اصالة
العدم فینافی جواز القبول قبل الفحص ثم انه ربما یتوهم انه لا خلاف فی جواز العمل بالظن الحاصل من الجرح و
التعدیل قبل الفحص لو لم یمکن الفحص ویندفع بانه قد صرح جماعة بعدم اعتبار تعدیل مجهول العین لکون
العمل به من باب العمل بالظن قبل الفحص مع عدم امکان الفحص اذا تمهد ما تقدم وقد زاد المقدمة عن
اصل المقصود بمراتب کثیرة فنقول ان مقتضی کلام من تقدم منه عدم جواز العمل بالجرح والتعدیل فی
باب الرواة قبل الفحص کصاحب المعالم والمحقق القمی والوالد الماجد ره کما هو صریح العلامة فی النهایة والشهید
الثانی فی الدرایة والبحری هو القول هنا ایضا بعدم جواز العمل بالتصحیح ومن ذلک قول صاحب
المعالم بعد ان بنی علی عدم جواز العمل بالجرح والتعدیل قبل الفحص وذیل الفائدة التی رسمها فی ان قول
العدل حدثنی عدل هل یکفی فی العمل به او لا اذا عرفت هذا فاعلم ان ضعف جماعة من الاصحاب کثیرا
من الروایات بالصحة من هذا القبیل لانه فی الحقیقة شهادة بتعدیل وهو بمجرده غیر کاف فی جواز
العمل بالحدیث بل لا بد من مراجعة السند والنظر فی حال الرواة لیؤمن من معارضة الجرح وهو مقتضی
مقالة من ینکر حجیة الظن الحاصل من الجرح والتعدیل قبل الفحص جری السید الداماد علی القول بکفایة

فی تحریر المقال وبیان ما فی اصل المسئلة

تمسکا بانه یمکن ان یکون التصحیح من العلامة وامثاله بناء علی ما ترجح عندهم فی امر کل من الرواة من جهة
الاجتهاد فلا یکون حکمهم حجة علی مجتهد آخر ومقتضی مقالة من قال بجواز العمل بالجرح والتعدیل قبل الفحص
کسیدنا هو القول هنا ایضا بالجواز ومقتضی مقالة السید السند المحسن الکاظمی من التفصیل
بین صورة الظن بالخلاف وغیرها بوجوب الفحص فی الاول وعدمه فی الثانی هو التفصیل هنا بین صورة
الظن بعدم الفحص وغیرها بالجواز فی الثانی دون الاول ویظهر حقیقة الحال بما تقدم من الکلام فی جواز
العمل بالجرح والتعدیل قبل الفحص واما ما تمسک به السید الداماد فمقتضاه عدم اعتبار التصحیح
ولو بعد الفحص بل هو مقتضی صریح کلامه اقول ان حجیة ظن العلامة وامثاله للمصحح له من جهة حجیة الظن
الناشی من الظن المذکور ویظهر حجیته بما تقدم للمصحح له وان قلت ان المنع عن حجیة ظن المصحح لیس من
جهة عدم حجیته بنفسه مع قطع النظر عن حصول الظن منه للمطلع حتی یورد بحجیة الظن الحاصل عن الظن
المزبور للمصحح له بل الغرض کون العمل بالتصحیح من باب التقلید ولو تحصل الظن للمصحح له فالتقلید
غیر صاف ولا سیما بناء علی عدم اعتبار الظن فی التقلید کما هو الحال فی الرجوع الی کلمات ارباب الرجال والتفسیر
والتفسیر ویظهر الحال بما مر کیف لا ولو کان الظن المتحصل من التصحیح غیر معتبر بعد الفحص لما کان الظن
المتحصل من قول ارباب الرجال معتبرا ایضا بلا اشکال وان قلت ان الغرض عدم اعتبار الظن الحاصل من
قول الفقیه الواحد للمجتهد بالخطاء الاجماع علی عدم اعتبار الظن الناشی من قول الفقیه الواحد للمجتهد
قلت اولا ان الاجماع محل المنع کیف وقد حکی الشهید فی الذکری عن الاصحاب انهم کانوا یتمسکون بفتاوی
ابن بابویه فی الشرایع عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه کروایته وهذا لو لم یقتض الاجماع علی
الجواز فلا اقل من اقتضائه اشتهار القول بالجواز بل یرشد الی الجواز ذکر الصدوق فی فتاوی والده اغنی
ابن بابویه فی رسالته الیه حیث انه قد یتمسک فی فاتحة الفقیه ان لا یورد فیه الا ما یفتی به ویحکم بصحته ویعتقد
انه حجة فیما بینه وبین ربه بناء علی عدم الرجوع عنه وقال فی الذکری عند الکلام فی موالاة الوضوء
فیمن لا یحضره الفقیه اقتصر علی حکایة کلام والده وظاهره اعتقاده والشرایع انما هو الرسالة الی علی
ما یقتضیه کلام النجاشی وغیرها کما هو ظاهر الفهرست وکلام بعض الاعلام وحکی فی الذکری عن ابنی
بابویه کفایة الحائط عن یسار المصلی فی استحباب التسلیمتین الی الجانب الیمین والیسار فقال لا باس باتباعهما
لانهما جلیلان ولا یقولان الا عن ثبت وخرید الکلام فی الاصول وثانیا ان الاجماع انما هو فی باب الاستنباط

فی المقام

الاحكام الشرعية واما الظنون الرجالية فليس الاجماع على عدم اعتبار الظن الناشى من قول الفقيه في الامور الرجالية ثابت فينافي حجيته بناء على حجية مطلق الظن وكذا ينافي حجيته بناء على حجية الظنون الخاصة بمقتضى ما تقدم وبما تقدم يظهر ضعف ما ذكره الفاضل التستري في بعض الحواشي على التهذيب في اوائل الكتاب في توجيه ما قيل من ان حكم العلامة مثلا بصحة الرواية المشتملة على المجهول مما يدل على توثيقه اذ هو بمنزلة حكمه ابتداء من ان الحكم بالتوثيق من باب الشهادة على ما بينهم من الكتب المصنفة في الرجال بخلاف الحكم بصحة الرواية اذ هو من باب الاجتهاد لانه مبنى على تميز المشتركات وربما كان الحكم بالصحة مبنيا على ما رجح في كتاب الرجال من توثيق المجتهد فيه من دون قطع بالتوثيق وشهادة عليه مضافا الى ان المصحح خبره ربما لا يكون مشتركا كما في محمد بن علي بن محمد بن ماجيلويه حيث ان العلامة صحح طرقا هو فيه وهو لا يكون مشتركا وان قلنا باشتراك ماجيلويه وقد حررنا الكلام في باب اشتراكه في الرسالة المعمولة في رواية الكليني عن علي بن محمد فلا يتم التوجيه المذكور على اطلاقه الا ان يقال ان الغرض سلب العموم في مقابل دعوى العموم فضلا عن ان معرفة كون التوثيق من باب الشهادة لا يتيسر حصولها بالرجوع الى كتب الرجال بل لا بد في المعرفة من الرجوع الى معنى الشهادة اصطلاحا اللهم الا ان يكون الغرض انه يعرف بالرجوع الى كتب الرجال ابتناء توثيقات اهل الرجال على العلم وبهذا يظهر كون الامر من باب الشهادة لكن خبر ابتناء التوثيق على العلم لا يجدى في كون الامر من باب الشهادة لامكان ابتناء الخبر على العلم بل ابتنائه على القواعد ومع ما ذكر نقول ان الظاهر ان المدار في الكلام المذكور على التمسك بوجه واحد ولا اختفاء في ان قوله وربما كان على ذلك يحتمل بالنسبة الى ما يعني دعوى ابتناء التصحيح على تميز المشتركات الا ان يقال ان المدار في ذلك على التمسك بان التصحيح مبنى على تميز المشتركات وربما كان لتميز الظن واخرى بان التصحيح ربما كان مبنيا على ما جرى عليه المصحح في كتاب الرجال من الحكم بالتوثيق بالاجتهاد لكن نقول انه يندفع الوجه الاول بانه ربما يكون التوثيق ايضا مبنيا على تميز المشترك بان يميز الرجل المشترك بين شخصين ويوثق احد الشخصين ويندفع الوجه الثاني بانه لو كان توثيقات اهل الرجال مبنية على العلم فتصحيح العلامة لو كان مبنيا على توثيقه في كتاب الرجال والمفروض ابتناء التوثيق على العلم فالتصحيح يكون مبنيا على العلم الا ان يقال ان المقصود من ابتناء التوثيقات المذكورة في الرجال على العلم انما هو ابتناء التوثيقات الغير المقرونة بذكر الخلاف ولو مع خصوص

التعرض

التعرض من جرح على التوثيق او السكوت عن المدح والقدح عن غيره فلا ينافيه ابتناء التوثيق الماخوذ في التصحيح على الظن لاحتمال كون التوثيق المشار اليه في مورد الخلاف الا انه مدفوع بان المفروض الجهالة وعدم قيام الخلاف وايضا المفروض في الكلام المذكور عدم اتفاق التوثيق في الرجال اذ الكلام في توثيق المجهول الواقع في السند بتصحيح السند فلا مجال لابتناء التصحيح على التوثيق المذكور في كتاب الرجال وبعبارة اخرى الكلام في التصحيح بعد الفحص وايضا التصحيح ربما لا يكون له كتاب في الرجال وان قلت ان الغرض ان الرجال انما يرد على الشخص المشخص تفصيلا واما التصحيح فهو انما يرد على السند وهو في معرض اشتراك بعض الرجال فربما يكون التصحيح مبنيا على تميز المشترك بالظن ومن ذلك ان المسمعي يطلق على مسمع بن عبد الملك وهو ثقة وعلى عبد الله بن عبد الرحمن الاصم وهو ضعيف وعلى محمد بن عبد الله وهو مجهول الا ان الاول اظهر وقد وقع المسمعي في طريق الصدوق الى المعلى بن خنيس وجرى العلامة على صحة الطريق المذكور وهو مبنى على حمل المسمعي على ابن عبد الملك قلت بعد عدم مساعدة العبارة لذلك انه قد يمنع ان التوثيق قد يكون مبنيا على تميز المشترك بالظن وان قلت ان الغرض ان التصحيح ربما يكون مبنيا على توثيق بعض اهل الرجال فالتصحيح يكون ظنيا قلت ان ظاهر العبارة اتحاد المصحح والموثوق مع ان التوثيق في الرجال ربما يكون مبنيا على توثيق الغير كما يتفق في توثيقات العلامة في الخلاصة كثيرا لابتنائها على توثيق النجاشي بل حكى المولى التقي المجلسي عن صاحب المعالم انه لم يعتبر توثيق العلامة والسيد بن طاوس والشهيد الثاني بل اكثر الاصحاب تمسكا بانهم ناقلون عن القدماء على انه على ذلك يلزم عدم اعتبار توثيق الفقيه الا مع احتمال ابتنائه على توثيق بعض اهل الرجال ولا يلتزم به ملتزم وان قلت ان الغرض ان التصحيح ربما يكون مبنيا على التوثيق في الانظار الرجالية وما ادعاه من ان التوثيقات مبنية على العلم انما هو فيما كان مدخرا في كتب الرجال قلت ان مقتضى قوله في كتب الرجال ان الغرض اتفاق التوثيق من المصحح مدخرا في كتابه في الرجال فلا بد من ابتناء التوثيق على العلم على ما ذكره وبما سمعت يظهر فساد ما ذكره السيد السند التفرشي في ترجمة احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد من عدم كفاية تصحيح العلامة السند المشتمل على الاحمد في توثيق الاحمد تعليلا بان الحكم بالتوثيق من باب الشهادة بخلاف الحكم بصحة الرواية من باب الاجتهاد لانه مبنى على تمييز المشتركات وربما كان الحكم بالصحة مبنيا على ما رجح في كتاب الرجال من التوثيق المجتهد فيه من دون قطع بالتوثيق وشهادة به لك ولا يخفى عليك ان هذا الوجه عين الوجه المتقدم من الفاضل المتقدم الا

ان هذا الوجه خارج عن اظهار ماخذ دعوى كون التوثيق من باب الشهادة بخلاف الوجه المتقدم فان المدار فيه على الانتهاض من كتب الرجال وربما يقال ان الحكم بصحة السند لا يستلزم العلم بالتوثيق لان الحكم بصحة السند من باب الاجتهاد والعلم بالتوثيق يحصل من الشهادة وانت خبير بان المدار فيه على ابتناء التصحيح على الظن وافادة التوثيق للعلم والمقابلة يقتضى البناء على الابتناء فى كل من التصحيح والتوثيق والبناء على الابتناء فى كل منهما ايضا بدعوى ابتناء التصحيح على الظن وابتناء التوثيق على العلم او بدعوى افادة التصحيح للظن وافادة التوثيق للعلم فالمقابلة غير مناسبة الا ان يقال ان الغرض افادة الظن التصحيح قضية ابتنائه على الظن بخلاف الشهادة بالوثاقة فانها تفيد العلم لكن نقول ان الشهادة بالوثاقة انما تكون مبنية على الظن ايضا فى كثير من الاحيان وان قلت ان التعدد فى الشهادة بالوثاقة يوجب حصول العلم قلت غاية الامر فى التعدد افادة الظن ولو فى بعض الاحيان مع انه قد يتعدد فلا بد من التفصيل فى التصحيح بين الوحدة والتعدد وقد يستدل على عدم اعتبار التصحيح بان التصحيح ربما يكون مبنيا على قرائن تقتضى الوثوق والظن بالصدور مع عدم ثبوت عدالة جميع اجزاء السند فلا يثبت عدالة جميع اجزاء السند مع عدم اعتبار الظن المستند الى القرائن وبان خلو الخلاصة عن التوثيق ينافى التصحيح من العلامة فلا اعتبار بالتصحيح وبانه لا مجال لاعتبار التصحيح بناء على اعتبار العدد فى التوثيق وفى الكل نظر اما الاول فلان الكلام فى التصحيح باصطلاح المتاخرين فلا بد من استناد التصحيح الى العدالة مع ان التوثيق مبنى على الظن غالبا كما مر سابقا الى تمام من الكلام فى اعتبار الظن فى المقام واما الثانى فاسكن [illegible] فى تصحيح غير العلامة مع انه يمكن ان يكون الاطلاع على العدالة بعد الفراغ عن الخلاصة واما الثالث فلان الكلام فى التصحيح من حيث انه هو والافعال القول باعتبار العدد فى التوثيق يابى عن اعتبار العدد فى التصحيح

تنبيهات الاول

انه لا ثمرة للعنوان المبحوث عنه لو كان التصحيح موافقا لما فى كتب الرجال كما انه لا ثمرة له ايضا لو كان التصحيح مخالفا لما فى كتب الرجال كما لو كان بعض رجال السند متفقا عليه بين ارباب الرجال بالتضعيف فلا اعتبار بالتصحيح هنا ولو على القول باعتباره وعمدة الثمرة فيما لو كان بعض رجال السند غير مذكور فى كتب الرجال بالتوثيق بان لم يتعرضوا له او تعرضوا له لكن لم يذكروا له توثيقا وبعبارة اخرى لو كان بعض رجال السند مهملا او مجهولا كما فى الاول او الثانى على الترتيب فى المهمل والمجهول وياتى الثمرة ايضا فى الترجيح اعنى ترجيح كلام بعض اهل الرجال على كلام بعض اخر لاعتضاده

بالتصحيح

بالتصحيح لو كان بعض رجال السند مختلفا فيه بين ارباب الرجال ويمكن ان يقال ان الكلام فى العنوان المبحوث عنه انما هو فيما قبل الفحص بالفرض فلا ينافى شىء مما ذكر من انتفاء الثمرة لو كان التصحيح موافقا لما فى كتب الرجال او مخالفا له لظهور الثمرة فى باب المجهول والاهمال والترجيح

الثانى

ان العنوان المبحوث عنه انما هو فى جواز العمل بالتصحيح قبل الفحص كما يظهر مما تقدم فى العنوان هو معروف وقد تطرق الخلاف ايضا فى جواز العمل بالتصحيح بعد الفحص وبعبارة اخرى قد وقع الخلاف ايضا فى انه لو اتفق من مثل العلامة تصحيح حديث ولم يعين سنده اما كان قال وفى الصحيح كذا او عين من انتهى اليه السند كان قال فى صحيحة زرارة كذا او قال فى الصحيح عن زرارة كذا كما يتفق كثيرا فى كلمات الفقهاء لكن راينا الحديث بسند بعض رجاله لم نظفر بعد الفحص فى كتب الرجال بتوثيقه فهل التوثيق المزبور يفيد توثيق البعض المذكور فيثبت التصحيح ويثبته البعض المذكور ولو فى سند اخر وحصر السند لا لو لحصر المجهول والمهمل فيه وكان سائر رجال السند موردا لاعتبار او لا وعلى التقديرين بل يحكم بصحة الحديث المصحح ويلزم العمل به او لا فيه اقوال افضل الفاضل الاسترابادى القول بالدلالة على التوثيق بعد ولا على ان الصحة مصطلح فى لسان العلامة ومن تاخر عنه فى الحديث الذى كان جميع رجاله عدلا اماميا فالتصحيح يقتضى الحكم من المصحح بعدالة جميع رجال السند فالتصحيح يدل على عدالة البعض المجهول وقد يعترض عليه بانه لو كان البعض المجهول من مشايخ الاجازة يمكن ان يكون التصحيح مبنيا على دلالة شيخوخة الاجازة على العدالة فلو كان المصحح لا يرى دلالة شيخوخة الاجازة على العدالة لا يبنى على ذلك فلا مجال لان يحكم بعدالة البعض المجهول بواسطة التصحيح ومن اجل الاعتراض المذكور فصل شيخنا السيد بين ما كان البعض المجهول من مشايخ الاجازة فلا يتاتى الدلالة على التوثيق على الحكم بصحة الحديث ولزوم العمل به لكن انكر السيد السند التفرشى تبعا للفاضل التسترى تعليلا بما تقدم وتحريره ان التوثيق من باب الشهادة فلا بد فى اعتباره من كونه مستندا الى العلم والتصحيح ربما يكون مبنيا على تشخيص بعض رجال السند المشترك فى شخص بالقرائن الظنية اولا وتوثيق الشخص المشخص فيه البعض المشترك بالظن توثيقا مبنيا على الظن ثانيا فكيف يتاتى اعتبار التصحيح ويظهر ضعفه بما مر والا التفصيل بين اكثار تصحيح احاديث كثيرة مشتمل سندها على بعض مجهول خاص واكثار تصحيح حديث واحد عبارات متكثرة فيتاتى الدلالة على التوثيق الا ان المحتاج اليه من الكثرة على الاخير ازيد من الكثرة

رسالة في جواز الاكتفاء في تصحيح الحديث

المحتاج اليها على الاول حصر ذلك فلا ينافي الدلالة على التوثيق والاولى جواز التحال الى حصول الظن
وعدمه مدار ذو بما يحصل الظن مع عدم الاكثار كما لو كان التصحيح من شخص دقيق متقن الامر شديد الاضباط
ماهر في الرجال فلا بد من البناء على عدالة الرجل المجهول وقد لا يحصل الظن مع الاكثار بتصحيح احاديث متعددة
او تصحيح حديث واحد مرات متعددة الا ان يقال انه بعيد لكن حكم العلامة في الخلاصة بالحسن في طريق
شتى من الفقيه والطرق تبلغ العشرين وهي تشتمل على ابرهيم بن هاشم ومع هذا حكم بالصحة في ثلثة طرق
من الفقيه وهي تشتمل على ابرهيم بن هاشم ومقتضاه البناء على صحة حديث ابرهيم بن هاشم كما هو الاظهر
طرق الخطاء مع الاكثار بل مقتضاه الظن بالخطاء في الاكثار الا ان يقال انه لو كان الحكم بالصحة بعد
الحكم بالحسن فالاظهر انه لو قيل بعدم الدلالة على التوثيق مطلقا لا يجوز العمل بالحديث الصحيح فضلا
عن غيره المشتمل على من يشتمل عليه الحديث الصحيح من البعض المجهول لعدم حصول الظن بوثاقة البعض
المجهول الذي يشتمل عليه السند الصحيح بعد الفحص في كتب الرجال وعدم الظفر بتوثيقه كما هو المفروض
على تقدير عدم الاكثار بل حصول الظن بخطاء المصحح وضعف الحديث الصحيح فضلا عن غيره على التقدير
المذكور ولا سيما لو كان في صورة تعيين من انتهى اليه السند لكن جرى بعض الفحول على جواز العمل بالحديث
الصحيح نحو الاعلى بن سند الحديث الصحيح اما ان يكون هو ذلك السند الذي اشتمل على ذلك المجهول
او غيره وعلى اي تقدير يحصل الظن بكون الحديث صحيحا اما على الاول فلان التصحيح يكون توثيقا
للشخص المجهول واما على الثاني فلان التصحيح يكون توثيقا للسند لم نعثر عليه وكان بناء على اعتبار
عدالة المجهول المذكور هو مدفوع بان المظنون بعد الفحص عدم اطلاع المصحح على سند غير السند الذي
اطلعنا عليه ولا سيما في صورة تعيين من انتهى اليه السند فالمظنون انحصار السند فيه ولا يحصل الظن
بوثاقة البعض المجهول الذي اشتمل عليه ذلك السند بعد الفحص في كتب الرجال وعدم الظفر بما يدل على
وثاقته على تقدير عدم الاكثار بل المظنون على تقدير عدم الاكثار خطاء المصحح فلا يحصل الظن بصحة
السند المشار اليه بل المظنون ضعفه وتفصيل المراحل المذكورة موكول الى ما حررناه في الاصول

الثالث انه يظهر بما مر حال اصل العنوان حال تصحيح العلامة في الخلاصة او غيره طريقا من طرق
الفقيه او التهذيب او الاستبصار بناء على لزوم نقد الطرق بعد القول بلزوم نقد اخبار الكتب
الاربعة بل ياتي الكلام هنا بعد الفحص ايضا لكن لا بد لنا هنا الاطلاع على طريق آخر هذا وقال العلامة

في الفا

في تصحيح الغير وعدمه

في الفائدة الثامنة من الفوائد المرسومة في آخر الخلاصة اعلم ان الشيخ الطوسي ذكر احاديث كثيرة في كتابي
التهذيب والاستبصار عن رجال لم يلق زمانهم وانما روى عنهم بوسائط كثيرة وحذفها في الكتابين ثم ذكر في
آخرهما طريقه الى كل رجل مما ذكره في الكتابين وكذلك فعل الشيخ ابو جعفر بن بابويه ونحن نذكر في هذه الفائدة
على سبيل الاجمال صحة طرقهما الى كل واحد واحد ممن يوثق به او يحسن حاله او وثق وان كان على مذهب
فاسد ولم يحضرني حاله دون من ترد روايته ويترك قوله وان كان في الطريق من لا يحضرني حاله من جرح
وتركناه ايضا كل ذلك على سبيل الاجمال وتلخيص المقال وتحرير الحال انه لم يتعرض من صور احوال اول
المذكورين لما لو كان اول المذكورين ضعيف الحال ولم يتعرض من صور احوال الطريق لما لو كان في الطريق
مجهول الحال فهو قد تعرض لما لو كان اول المذكورين مجهول الحال دون ما لو كان اول المذكورين ضعيف
الحال فذكر الطريق نفيا او اثباتا بالنسبة الى اول المذكورين والطريق ضعفا وجهلا متعاكس الحال

ثم انه قد اعجب العلامة في باب طرق التهذيبين حيث انه مع اتحاد طرقهما قد تعرض في شرح حال طرق
الاستبصار لما تعرض لشرح حاله من طرق التهذيب الا انه قد تعرض في شرح حال طرق التهذيب للطريق
الى احمد بن محمد بن خالد واحمد بن ابي عبد الله وهما متحدان لكن الطريق مختلف وفي شرح حال طرق
الاستبصار ذكر شرح حال الطريق الى الفضل بن شاذان واقتصر في شرح حال طرق التهذيب على احد
تعرض في شرح حال طرق التهذيب لشرح حال الطريق الى كتب الحسن بن محبوب ومصنفاته بعد شرح
حال الطريق الى الحسن بن محبوب اقتصر في شرح حال طرق الاستبصار على شرح حال الطريق الى الحسن
بن محبوب بالجملة فالمشروح من طرق التهذيب سبعة وعشرون طريقا والمشروح من طرق
الاستبصار ستة وعشرون طريقا واوس طرق التهذيب والاستبصار تبلغ خمسة واربعين
طريقا لكن كثير منها متعدد واعلم ان العلامة قد تعرض من طرق الفقيه لشرح مائتين واربعين طريقا
واوس طرق الفقيه تبلغ ثلثمائة وتسعون واربعة طرق لكن كثير منها متعدد وبعض منها متكرر

ثم انه قد حكم الفاضل التستري على ما نقل عنه المولى التقي المجلسي بان مثل محمد بن اسمعيل الذي في اول
سند الكافي واحمد بن محمد بن يحيى العطار الذي روى الشيخ عنه بواسطة الحسين بن عبيد الله الغضائري
واحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد الذي يروي الشيخ عنه بواسطة المفيد ومحمد بن علي بن ماجيلويه الذي
يروي الصدوق عنه ممن عد العلامة خبره صحيحا وتحير في امره المتاخرون فالظاهر ان صحة هذه الاخبار

ثم كلام العلامة في الخلاصة في اربعة الطرق

او يعطي

الطريق فاسدا ذكرناه وان كان

لكونهم من مشايخ الاجازة وكانت المدار على الكتب فجهالتهم لا تضر اقول ان ما ذكره كون محمد بن اسمعيل
من مشايخ الاجازة ان كان المقصود به ان محمد بن اسمعيل من مشايخ اجازة الكليني وشيخوخة الاجازة
مما تدل على الوثاقة ففيه بعد تسليم عموم الدليل وشرح الحال موكول الى ما حررناه في الاصول والرسالة
المعمولة في نقد الطرق ان الصدد غير مربوط بوجه يقتضيه كيف لا ولا ريب في احتمال كون محمد بن اسمعيل
واسطة في رواية الكليني بعد الاعتماد على انتساب الكتاب اليه باخذ الكليني الرواية من كتاب محمد بن اسمعيل
دون ان يكون محمد بن اسمعيل مجيز الكليني وبما ذكر يظهر ضعف ما لو كان المقصود ان محمد بن اسمعيل
من مشايخ اجازة الكليني او مشايخ اجازة الكليني وغيره وشيخوخة الاجازة تدل على الوثاقة او مشايخ
الاجازة يتسامح فيهم وبما سمعت تعرف ضعف دعوى كون الاحمدين من مشايخ الاجازة واما ما
ذكره ان تصحيح العلامة طريق الصدوق المشتمل على محمد بن علي بن ماجيلويه من جهة كون محمد بن علي بن ماجيلويه
من مشايخ الاجازة ففيه اولا انه لا مجال لهذه الدعوى بعد كون المفروض استخراج الصدوق
الروايات من كتب صدور المذكورين كما حررناه في الرسالة المعمولة في نقد الطرق وثانيا انه لو كان
الامر على ما ذكره فطرق الصدوق سواسية ولا حاجة الى نقد شيء منها كيف لا ومن ذلك من يقول
بعدم وجوب نقد تلك الطرق لكون رجال الطرق من مشايخ الاجازة فلا مجال لتضعيف بعض
الطرق وثالثا ان ظاهر العلامة من التعرض لشرح حال الطرق كون رجال الطرق وسائط الرواية
والا لكان التعرض لغير محتاج اليه وعلى ما ذكر يجري الحال في كل من تعرض لشرح حال الطرق وان
تعرض السيد السند التفرشي لشرح حال الطرق يرجع الى عدم وجوب نقد الطرق وبما ذكر يضعف
ما ذكره في باب تصحيح العلامة طرق الشيخ بناء على كون قوله ممن اه عائدا الى جميع من تقدم من الاحمد
ومحمد بن علي بن ماجيلويه لا خصوص الاخير وربما اورد المولى التقي المجلسي بان مشايخ الاجازة
على قسمين فبعضهم كان له كتاب يمكن ان يكون الخبر ماخوذا من كتابه فيكون صاحب الكتاب من مشايخ
الاجازة وبعضهم من كان المعلوم او المظنون انه لم يكن له كتاب وكان ذكره لمجرد اتصال السند فلا
يقتضي تصحيح الطريق وثاقة الراوي بل ارباب الكتب على قسمين فبعضهم من كان كتابه متواترا
فلا يقتضي تصحيح الطريق وثاقة الراوي لكون الغرض من ذكره مجرد اتصال السند وبعضهم من
لم يذكره الاصحاب الا كتابه فلا يقتضي تصحيح الطريق وثاقة الراوي اقول ان تواتر الكتاب من الراوي

لا يوجب

لا يوجب جواز التساهل فيه اي لا يقتضي صحة الخبر مع ضعف الراوي نعم تواتر الكتاب ممن روى عنه الراوي يوجب
عدم اضرار ضعف الراوي لو علمنا بان من روى عن الراوي الضعيف اخذ الرواية من كتاب من روى عنه
الراوي الضعيف وكان كتابه متواترا ولم نعلم بان من روى عن ذلك الراوي اخذ الرواية عن كتاب من روى
عنه ذلك الراوي كما لو روى الكليني عن بعض الضعفاء وكان كتابه متواترا ولم نعلم بان الكليني اخذ الرواية
من كتاب من روى عنه ذلك الراوي بعد اعتماده على انتساب الكتاب فلا يجدي تواتر الكتاب بلا ارتياب فالكلام
مبني على الاشتباه بين تواتر الكتاب من الراوي وتواتره من المروي عنه **الرابع** انه يتطرق الكلام
في تصحيح السند من العلامة في المنتهى والمختلف ولو بعد الفحص بعد اعتبار اصل التصحيح ولو قبل الفحص
حيث انه على ما يقتضيه كلام المحقق الشيخ محمد كثير الاوهام في توثيق الرجال لكثرة الاخذ من كتاب ابن طاوس
وهو مشتمل على اوهام ولذلك لم يعتبر المحقق المذكور تصحيحاته وقد صرح الشهيد الثاني ايضا في بعض
تعليقات الخلاصة بحديث كثرة الاخذ من كتاب ابن طاوس ولذا وقع في اوهام وايضا قد حكى المولى التقي
المجلسي ان العلامة قد اكثر في التصحيح بالصحة عند القدماء فلا يجدي تصحيحه في الصحة باصطلاح المتاخرين
قال المولى المذكور كما ان العلامة وان ذكر القاعدة في تسمية الاخبار بالصحيح والحسن والموثق كثيرا ما
يقول ويصف على قوانين القدماء والامر سهل واعترض عليه كثيرا بعض الفضلاء لغفلته عن هذا
المعنى ولا مجال للحمل على السهو لانه انما يتاتى فيما كان مرة او مرتين واما ما كان في صفحة واحدة عشر مرات
مثلا لا يمكن ان يكون سهوا وايضا قد تقدم اختلال تصحيح بعض الطرق كما ذكره من ان طريق الصدوق
الى ابي مريم الانصاري صحيح وان كان في طريقه ابان بن عثمان وهو فطحي لكن الكشي قال ان العصابة اجمعت
على تصحيح ما يصح عنه وما حكم به من صحة طريق الصدوق الى معاوية بن شريح والى سماعة مع وجود عثمان
بن عيسى في الطريق وهو واقفي لكن الكشي حكى عن بعض نقل الاجماع على التصديق والتصحيح نعم ان
احتمل ان يكون تصحيح الطريق الى معاوية بن شريح بواسطة اتحاده مع معاوية بن ميسرة وصحة الطريق اليه
لكن نقول ان اختلال دعوى من الدعاوي في مجرى من المجاري لا يوجب اختلال اصل الدعوى
كيف وخروج بعض الافراد عن تحت العموم او الاطلاق لا يوجب عدم اعتبار العموم او الاطلاق
فكذا هو اختلال تصحيح الطريق في بعض الاحيان لا يوجب عدم اعتبار تصحيح السند بالاولوية
لان النسبة في البين هنا من قبيل التباين وايضا اكثر توثيقاته بل اكثر كلماته ماخوذة من النجاشي

بعد اعتماده على انتساب الكتاب الى ما لو روى الراوي

ويتطرق الكلام في تصحيح السند من العلامة

وقد صرح صاحب المعالم بان والده الشهيد كان ايضا كثير الاخذ من كتاب ابن طاوس

كما نشير

كما يرشد اليه ما تقدم من كلمات الشهيد الثاني وكذا ما مر من حكاية المولى التقي المجلسي عن صاحب المعالم انه لم يعتبر توثيق العلامة وابن طاوس والشهيد الثاني بل اكثر الاصحاب تمسكا بانهم ناقلون عن القدماء وكذا ما ذكره السيد السند النجفي من ان العلامة في الخلاصة شديد التمسك بكلام النجاشي كثير الاتباع له وعبارته حيث يحكي ولا يحكي هي عبارات النجاشي بعينها ولكنك خبير بان هذا الوجه مما يقدح بناء على اعتبار تزكية العدلين اعني اعتبار الخبر والاداء لو جمل المذكور بعد الفحص لفرض اختصاص التوثيق العلامة ولا ضير فيه بالنسبة الى ما قبل الفحص وايضا الاستقراء في الخلاصة يقتضي انه كان شديد العجل كما اشار اليه المحقق الشيخ محمد في بعض التراجم قيل وكان تجديد النظر لم يكن من ديدنه كما لا يخفى على المتتبع وذكر العلامة البهبهاني في ترجمة بريد بن معوية ان العلامة كان قليل التامل لكثرة تصانيفه وسائر اشغاله فلا وثوق بتوثيقاته فضلا عن تصحيحاته وبما سمعت يظهر الحال في تصحيح الطريق في الخلاصة مضافا الى ما تقدم من انه حرى في الخلاصة على الحكم بحسن الطريق المشتمل على ابرهيم بن هاشم بالنظر الى المعتبرين وحكم بصحة ثلثة طرق تشتمل على ابرهيم بن هاشم بناء على صحة حديث ابرهيم بن هاشم فانه يوجب الوهن في تصحيحاته في الخلاصة لفرض ظهور في الاكثار **الخامس** انه لا انسب بناء على كفاية التصحيح في صحة الخبر عدم التعبير بالتصحيح لانه موهم بل ظاهر في ان منشا عد الخبر صحيحا هو اجتهاد من عبر بالتصحيح فربما يمنع من ينظر فيه في ورطة الجهل فيذعن بصحة الحديث اعتمادا على تعدد التصحيح لو اطلع على تصحيحين او على التصحيح اللاحق المبني على التصحيح السابق من باب الاعتماد على المصحح اللاحق دون السابق لو اطلع على التصحيح اللاحق فقط فالانسب التعبير بالمصحح كما عن بعض الفحول الجري عليه في الفقه وعلى ما ذكر يجري الحال فيما بعد الفحص الا انه لو وقع البعض المجهول المحكوم بصحة حديثه بسند في سند اخر فالانسب التعبير بالخبر بالمصحح واما التعبير بالخبر كما عده شيخنا السيد من بعض التعبيرات فهو كما ترى **السادس** انه يطرد ما مر من الكلام والاقوال في التصحيح قبل الفحص في الحكم بكون الخبر موثقا او حسنا او قويا واما الحكم بضعفه فالكلام فيه غير محتاج اليه لكفاية عدم ثبوت حال الخبر في عدم اعتباره وعدم الحاجة الى ثبوت عدم اعتباره وقد تقدم نظيره عند الكلام في ان التزكية من باب الشهادة او الخبر او غيرهما **السابع** ان الظاهر ان من قال بعدم حصول الظن من التصحيح قبل الفحص لا يقول بعدم حصول الظن قبل الفحص من الاخبار بالاستفاضة او شهرته او تواتره لعدم اطراد مستنده

اعني

اعني غلبة الخلاف لكن ههنا بناء في كلام اخر في جواز العمل بالاخبار المذكور من جهة ابتناء الاخبار المشار اليه على الاجتهاد في المدلول فالعمل به من باب عمل المجتهد بالظن الناشي من ظن مجتهد اخر وقد حررنا الكلام في المقام في باب جواز النقل بالمعنى والرسالة المعمولة في حجية الظن **الثامن** انه لا اعتبار بالتوثيق لو شك في ابتنائه على التصحيح فضلا عما لو ظن به بناء على عدم جواز العمل بالتصحيح لو بعد الفحص ومنه ما تقدم من اشكال السند السند النفرشي في توثيق الشهيد الثاني لمحمد بن الحسن بن الوليد كما تقدم

والله العالم ولله تمام الحمد والحمد لله

على اتمام التوفيق توفيق

الاتمام

رسالة في تزكية الراوي من اهل الرجال مصنفها العالم الاعلم الامجد ... بن محمد ... الاسلام ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ومنه سبحانه الاستعانة

اما بعد فهذه كلمات في تزكية الرواة من اهل الرجال قد اختلف فيها جماعة من علمائنا الابرار المصنفين في هذا المجال على حذو كلام المستند الموضوع بمقدمات توضح بها حقيقة الحال **المقدمة الاولى**

ان الشهادة لغة اسم من المشاهدة وهي الاطلاع على الشئ عيانا كما في المصباح وهي الخبر القاطع كما في القاموس والظاهر ان الغرض منه الاخبار عن المحسوس لكن يمكن عمومه للاخبار عن غير المحسوس والظاهر منه في ظواهر الانظار ان الغرض استناد الخبر الى القطع مع صراحة الخبر في القطع والا فمجرد استناد الخبر الى القطع لا يكفي في صدق الشهادة لوضوح صدق الشهادة لو كان الخبر مستندا الى القطع لو كان الاخبار على وجه الظن في التوصيف من قبيل الاسناد المجازي نحو نهاره صائم والحق ان الشهادة يكفي فيها الصراحة او الظهور في الجزم ولا محيص عن اعتبار ما ذكر في الشهادة واما الاستناد الى الجزم فلا ينبغي الارتياب في عدم اعتباره في الشهادة لظهور صدق الشهادة مع قطع الشاهد بكذبه فضلا عن الشك والظن بالخلاف كيف لا وقد شاع وذاع اطلاق الشهادة على ما كان مبنيا على الرشوة وعلى اي حال فالتوصيف بالقاطع من باب الاسناد المجازي نحو نهاره صائم سواء قلنا بكون المدار في الشهادة على كل من الاستناد الى القطع وكونه مظهرا وحاكيا عن القطع او كفاية الشك فقط والظاهر ان المقصود بالخبر القاطع هو الخبر المفيد بالصراحة او الظهور للقطع والجزم فالغرض منه الاحتراز عن الاخبار على وجه الشك او الظن ولو كان المشاهد والعلوم لكل

رسالة في تزكية الرواة من اهل الرجال

من سمع الخبر او اطلع عليه ظن المخبر وان كان الخبر بصورة الجزم كما في الشهادة على العدالة لوضوح غاية العسر في العلم بالعدالة فظاهر الخبر من الشهادة وهو في حكم الاخبار على وجه الظن نظيرها او نحوه في علماء الاسلام على حجية المرسل بحذف الواسطة كما لو الفرع العدل في الحضاد الغيبة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثلا بانه يدل على جزم الفرع العدل بصدور الرواية وهو يوجب لنا الظن بعد الاحتمالين او كونها حمل المفيد للظن بصدقها فالخبر حينئذ مظنون الصدور ويجب قبوله من ان الاسناد وان كان ظاهرا في كون الفرع العدل جازما بالصدور الا ان المدار على الظاهر لو لم يكن في البين قرينة صارفة عن ذلك والقرينة في امثال المقام متحققة وهي العلم بعدم اداء الفرع العدل للمروي عنه بل الظاهر من ذلك عدم جزم الفرع العدل لكثرة استعمال امثال ذلك في صورة عدم العلم بل يدل على ذلك تتبع العادات الا ترى انه لو قيل في زماننا قال رسول الله صلى الله عليه وآله كما يتفق للوعاظ في المنابر والفقهاء في التدريس وارباب التواريخ لم يفهم منه ان المخبر جازم بما اخبر به بل الظاهر عنه عدم تحقق الجزم لكن الا براد المذكور لعل الظاهر منه انكار ظهور المرسل بحذف الواسطة في ظن الفرع بالمخبر عنه اي الظن بصدق الواسطة والا ظهر الظهور فيما ذكر بل الظاهر ظهور الجزم في الاخبار الا ان العرفية في الجزم لكنه لا يمانع عن صدق استناده على الاخبار المستند الا الظن او الشك وان قلنا ان مقتضى ما ذكرت من علم صدق الشهادة لو كان المشاهد المعلوم لكل من سمع واطلع ظن المخبر وان كان بصورة الجزم عدم صدق الشهادة على الخبر لو علم السامع بكذب المخبر قلت كلا وحاشا اين هذا من ذا اذ المدار فيما ذكرناه ظهور كون الغرض افادة الظن بحيث يعرفه كل من سمع الخبر واما لو علم السامع بكذب الخبر فالغرض افادة الجزم الا يطلع على كذب الخبر الا السامع المخصوص فالبون بعيد في البين بل في البين بعد المشرقين ويأتي مزيد الكلام في معنى الشهادة في اواخر المقدمة الثانية وعن ابن فارس انه الاخبار بما شوهد والمقصود به الاخبار عن المحسوس قطعا وعن بعض انه حقيقة في الحضور نحو من شهد الشهر فليصمه اي حضره ولو لبيان فرد شهدنا المجلس اي حضرته وعن اخر اشتراكه ... الخبر القاطع والحضور وعن ثالث كونه حقيقة في العلم نحو اشهد انه لا اله الا هو اي اعلم وظاهر الرياض

كتاب الشهادات ان الشهادة بين الحضور والعلم حيث انه ذكر ان الشهادة اما من شهد بمعنى حضر
او من شهد بمعنى علم واصطلاحا عرفها الشهيد الثاني في المسالك باخبار جازم عن حق لازم
لغيره واقع من غير حاكم الا انه عرف به شرعا وهو لاحترز بالقيد الاخير عن اخبار الله سبحانه
ورسوله والائمة واخبار الحاكم حاكما اخر مثلا بان ذلك لا يسمى شهادة وهو مبني على كون
الحاكم في التعريف بمعنى القاضي الماضي حكمه على الناس شرعا فهو اعم من الله ورسوله والائمة
عليهم السلام والقاضي وفي القوانين نسبة التعريف المذكور الى الفقهاء وجنبه نظر في الرياض
نسبه الى قائل ولا يذهب عليك ان الظاهر بل بلا اشكال ان لفظ اخبار جازم في التعريف المذكور
من باب التركيب التوصيفي ويمكن ان يكون من باب التركيب الاضافي لكنه في غاية البعد وعلى البعيد
يظهر الكلام فيه مما تقدم وبالجملة ينتقض التعريف المذكور عكسا بما لو كان الشهادة مبنية على
الاستصحاب فهو لا يفيد ازيد من الظن او على شهادة العدلين ولا سيما بناء على عدم اشتراط
الظن فيها او على الاستفاضة على القول بان اطها موضوعا اي بحسب صدق الاسم بافادة الظن
الغالب او مطلق الظن بناء على اعتبار الشهادة في الموارد المذكورة بل يتاتى الانتقاض بناء
على عدم اعتبار الشهادة فيها اذ عدم الاعتبار لا يمانع عن صدق الاسم ولا ريب في ان الحقائق
الاصطلاحية بل الحقائق الشرعية في غير الفاظ العبادات اعم من الصحيح والفاسد وايضا الظاهر
اطباقهم على قبول تزكية الشاهد بشهادة عدلين مع عدم اعتبار العلم في استكشاف العدالة
عند الاكثر وعدم كون العدالة من حق لازم للغير فانتقاض العكس من وجهين وايضا لا يصدق
التعريف على الشهادة برؤية الهلال فالعكس منتقض به ايضا بل اقول انتقاض العكس لا يختص بما
على عموم حجية الشهادة لغير المجتهد في مقام المرافعات وايضا اللازم من التعريف المذكور
عدم جواز الاكتفاء بقول المزكي انه مظنون العدالة عنده وعدم عده من الشهادة الا
ان يقال انه ليس من باب الشهادة لكنه حجة من جهة افادة الظن بالعدالة وينتقض طردا بما لو قال
رجل عند الحاكم في غير مقام المرافعة بل من باب توضيح الواضح على هؤلاء الرجال الخلة والكسوة
النفقة على ازواجهم ولا يذهب عليك ان ظاهر قول الشهيد في المسالك شرعا هو ثبوت الحقيقة
الشرعية في الشهادة وهو غير ثابت بل ثابت عدمه ونظيره تعريفنا الفقهاء المعاملات شرعا ووجه

صلى الله عليه وآله

الحقائق الشرعية

دو

ذكر العلامة البهبهاني وجوها فيه كون الغرض المعنى المجازي او المعنى الحقيقي عند المتشرعة
او المعنى الصحيح شرعا او المعتبر عند الشارع واستقرب الاخير وغرضه الجمع بين التعريف المذكور
وما ذكره الفقهاء من ان المدار في المعاملات على المعنى اللغوي او العرفي مثلا يقولون ان البيع
هو ما يعد في العرف بيعا او الصلح ما يعد في العرف صلحا او اللغة صلحا ويجعلون ما ورد
من الامور المعتبرة في الشرع شرطا للصحة لكن الوجوه المذكورة ضعيفة وايضا تعميم الحاكم
في التعريف المذكور لغير القاضي خلاف الظاهر وارتكابه في التعريف سخيف مع ان الظاهر كون اخبار
القاضي للقاضي في مقام المرافعة على سبيل اخباره به من باب الشهادة ومما ربط هو ان الشهادة
بالمعنى المتجدد لا يخرج عن القول بل على هذا الحال حال المعنى اللغوي لكن مقتضى ما تقدم من
المصباح عدم اعتبار القول في الشهادة لغة وتزكية الرواة لا يخرج بالنسبة الينا عن الكتابة
بل المكتوب عن المكتوب بوسائط عديدة لو كان التوثيق من النجاشي مثلا دراية واما لو كان من
باب الرواية بان نقل النجاشي التوثيق عن الغير فالامر من باب نقل المكتوب بوسائط عديدة بالمكتوب
بوسائط عديدة فتزكية الرواة لا تدخل في الشهادة بل نقول ان المعهود ابتناء تزكية الرواة
على الظن بناء على دلالة التوثيق على العدالة بمعنى الملكة لا الاعتماد كما هو المقصود
خلافا للمشهور وقد حررنا الحال في الرسالة المعمولة في تنقية ان العلم بالعدالة في
غاية العسر بل على ذلك المنوال الحال بناء على كون العدالة هي نفس الاجتناب وقد تصرح من
السيد السند النجفي تبعا للفاضل التستري كما يأتي من ان التوثيقات مبنية على العلم
لكن يتجه ثم انه يأتي الكلام تارة في ان الشهادة حجة تعبدا مطلقا او بشرط الظن بالواقع او
من باب الظن به واخرى في انها على تقدير كونها حجة تعبدا هل تقتضي قبول الشهادة مطلقا
بل من ذكر السبب لاظهور مواضع مراد الشاهد لمذهب المشهود له اولا اما الاول فنقول
انه لو قيل احد بكفاية مطلق الظن في مقام الشهادات فلا يخفى حجية البينة من باب الظن نعم الشهيد
في المسالك احتمل القول بحجية الاستفاضة على تقدير كفاية الظن الغالب المتاخم للعلم في
صدقها وعدم لزوم العلم في الصدق نظرا الى ان الظن المستفاد منه من الظن المتاخم للعلم اقوى
من الظن الحاصل من اوسع مراتب البينة لا اختلاف البينة في افادة الظن باختلاف العدالة و

في ان شهادة العدلين حجة
تعبدا مطلقا او بشرط
الظن او من باب الظن

والاغلبية بل قد تقدم العلم فالظن الحاصل من الاستفاضة اقوى من ادنى مراتب الظن الحاصل
من البينة وان كان مساويا للظن الحاصل منها في بعض المراتب اعني اعلى مراتب افادة الظن المتاخم
للعلم وكان ادنى من اعلى مراتبها اعني صورة افادة العلم واحتمل ايضا الحاق الاستفاضة
بالبينة في الحجية على تقدير الاكتفاء بالظن الغالب لو فرض حصول الظن الغالب من الاستفاضة
زيادة على ما يحصل من البينة من باب مفهوم الموافقة والظاهر ان الغرض من الاكتفاء بالظن
الغالب انما هو الاكتفاء في الاعتبار لا في صدق الاستفاضة فالاستفاضة لا تصدق على
تقدير افادة الظن الغالب بناء على اعتبار الظن الغالب كما ان الشهرة لا تنفي بها بل يدعى
بالاجماع في اصطلاح الخاصة على تقدير افادة العلم بل قد حكي في الرياض الاختلاف في
الاستفاضة على القول باعتبار العلم والقول باعتبار الظن الغالب والقول باعتبار مطلق
الظن والظاهر بل بلا اشكال ان الغرض الاختلاف في الاعتبار لا في صدق الاسم وان يظهر من
بعض كون الغرض الاختلاف في صدق الاسم بل حكم العلامة في التذكرة بجواز التعويل على
استفاضة رؤية الهلال لو حصل من الاستفاضة ظن غالب بالرؤية استنادا الى ان الظن الحاصل
بشهادة العدلين حاصل مع الاستفاضة الا ان الظن الغالب المتاخم للعلم او مطلق الظن ليس
حجة على الاطلاق كيف لا ولا يكون الظن الحاصل من شهادة الفاسق او من مجرد الدعوى حجة
بالاجماع ولو كان متاخما للعلم الا ان الظن الغالب المتاخم للعلم او مطلق الظن ليس حجة في
الشهادات على الاطلاق كيف لا ولا يكون الظن الحاصل من شهادة الفاسق او من مجرد الدعوى
حجة بالاجماع ولو كان متاخما للعلم فالامر في البينة من باب التعبد غاية الامر اشتراط اعتبارها
بالظن فلا مجال لالحاق الاستفاضة بالبينة وبوجه اخر لا مجال للقياس المساواة فضلا عن القياس
بالاولوية في صورة احتمال مداخلة الخصوصية في الحكم فضلا عن صورة ثبوت الخصوصية كما في المقام لفرض
عدم اعتبار الظن المستفاد من شهادة الفاسق ونحوه وما استند اليه العلامة في التذكرة
للالحاق من باب قياس المساواة وما استند اليه الشهيد في المسالك في الاحتمال الاول من
الاحتمالين المذكورين لا يخرج عن القياس بالاولوية الظنية وما استند اليه في الاحتمال الثاني
من الاحتمالين المذكورين مدخول بان المدار في مفهوم الموافقة على كون اطراد حكم الموضوع

خصوصية الاصل

من سمع الخبر او اطلع عليه ظن المخبر وان كان المخبر بصورة الجزم كما في الشهادة على العدالة
لوضوح غاية العسر في العلم بالعدالة فليس الجزم من الشهادة وهو في حكم الاخبار على وجه الظن
نظيرها ما اورد به على الاستدلال على حجية المرسل بحذف الواسطة كما لو قرع العدل في الحديث
الغيبة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثلا بانه يدل على جزم الفرع العدل بصدق الرواية
وهو يوجب لنا الظن بعدالة المحذوف او كونها حمل المفيد للظن بصدقها فالخبر يصير مظنون
الصدق ويجب قبوله من ان الاسناد وان كان ظاهرا في كون الفرع العدل جازما بالصدق الا
ان المدار على الظاهر لو لم يكن في البين قرينة صارفة عن ذلك والقرينة في امثال المقام
متحققة وهي العلم بعدم اذعان الفرع العدل للمروي عنه بل الظاهر من ذلك عدم جزم
الفرع العدل لكثرة استعمال امثال ذلك في صورة عدم العلم بل يدل على ذلك تتبع العادات
الا ترى انه لو قيل في زماننا قال رسول الله صلى الله عليه وآله كما يتفق للوعاظ في المنابر
والفقهاء في التدريس وارباب التواريخ لم يفهم منه ان المخبر جازم بما اخبر به بل الظاهر منه
عدم تحقق الجزم لكن الايراد المذكور لعل الظاهر منه انكار ظهور المرسل بحذف الواسطة
في ظن الفرع بالخبر عنه اي الظن بصدق الواسطة والاظهر الظهور فيما ذكر بل الظاهر
ظهور الخبر في الاخبارات العرفية في الجزم لكنه لا يمانع عن صدق اسناده على الاخبار المستند
الى الظن او الشك وان قلنا ان مقتضى ما ذكرت من عدم صدق الشهادة لو كان المشاهد
المعلوم لكل من سمع واطلع ظن المخبر وان كان بصورة الجزم عدم صدق الشهادة على الخبر او
علم السامع بكذب المخبر قلت كلا وحاشا اين هذا من ذاك اذ المدار فيما ذكرناه ظهور كون المخبر
افادة الظن بحيث يعرفه كل من سمع الخبر واما لو علم السامع بكذب الخبر فالغرض افادة الجزم و
لا يطلع على كذب الخبر الا السامع المخصوص فالبون بعيد بين البين بل في البين بعد المشرقين
ويأتي مزيد الكلام في معنى الشهادة في اواخر المقدمة الثانية وعن ابن فارس انه الاخبار عما شوهد
والمعتبر به الاخبار عن المحسوس قطعا وعن بعض انه حقيقة في الحضور نحو من شهد الشهر
فليصمه اي حضر ولو لنا فرد شهدنا المجلس اي حضرناه وعن آخر انه [illegible] من الخبر القاطع و
الحضور وعن ثالث كونه حقيقة في العلم نحو شهد انه لا اله الا هو اي علم وظاهر الرياض

كتاب الشهادات لتوقفه بين الحضور والعلم حيث انه ذكر ان الشهادة اما من شهد بمعنى حضر
او من شهد بمعنى علم واصطلاحا كما عرفه الشهيد الثاني في المسالك باخبار جازم عن حق لازم
لغيره واقع من غير حاكم الا انه عرف به شرعا وهو قد احترز بالقيد الاخير عن اخبار الله سبحانه
ورسوله والائمة واخبار الحاكم حاكما اخر معللا بان ذلك لا يسمى شهادة وهو مبنى على كون
الحاكم في التعريف بمعنى القاضي الماضي حكمه على الناس شرعا فهو اعم من الله ورسوله والائمة
عليهم السلام والقاضي وفي القواعد نسبة التعريف المذكور الى الفقهاء وفيه نظر وفي الرياض
نسبه الى قائل ولا يذهب عليك ان الظاهر بل بلا اشكال ان لفظ اخبار جازم في التعريف المذكور
من باب التركيب التوصيفي ويمكن ان يكون من باب التركيب الاضافي لكنه في غاية البعد وعلى التقيد
يظهر الكلام فيه مما تقدم وبالجملة ينتقض التعريف المذكور عكسا بما لو كان الشهادة مبنية على
الاستصحاب وهو لا يفيد ازيد من الظن او على شهادة العدلين ولا سيما بناء على عدم اشتراط
الظن فيها او على الاستفاضة على القول بانها ظنها موضوعا اي بحسب صدق الاسم بافادة الظن
الغالب او مطلق الظن بناء على اعتبار الشهادة في الموارد المذكورة بل يتاتي الانتقاض بناء
على عدم اعتبار الشهادة فيها اذ عدم الاعتبار لا يمانع عن صدق الاسم ولا ريب في ان الحقائق
الاصطلاحية بل الحقائق الشرعية في غير الفاظ العبادات اعم من الصحيح والفاسد وايضا الظاهر
اطباقهم على قبول تزكية الشاهد بشهادة عدلين مع عدم اعتبار العلم في استكشاف العدالة
عند الاكثر وعدم كون العدالة من حق لازم للغير فانتقاض العكس به من وجهين وايضا لا يصدق
التعريف على الشهادة برؤية الهلال فالعكس منتقض به ايضا بل اقول باستقاض العكس لا يختص
على عموم حجية الشهادة لغير المجتهد في مقام المرافعات وايضا اللازم من التعريف المذكور
عدم جواز الاكتفاء بقول المزكي لانه مظنون العدالة عنده وصدم علم من الشهادة الا
ان يقال انه ليس من باب الشهادة لكنه حجة من جهة افادة الظن بالعدالة وينتقض طرده ايضا بما لو قال
رجل عند الحاكم في غير مقام المرافعة بل من باب توضيح الواضح على هؤلاء الرجال الخلة والكسوة
النفقة على ازواجهم ولا يذهب عليك ان ظاهر قول الشهيد في المسالك شرعا هو تحقق الحقيقة
الشرعية في الشهادة وهو غير ثابت بل ثابت عدمه ويظهر بعد تعريفه لفظا لفظا المعاملات شرعا وقد

صلى الله عليه وآله

الحقائق الشرعية

ذكر العلامة البهبهاني وجوها فيه كون الغرض المعنى المجازي او المعنى الحقيقي عند المتشرعة
او المعنى الصحيح شرعا او المعتبر عند الشارع واستقرب الاخير وغرضه الجمع بين التعريف المذكور
وما ذكره الفقهاء من ان المدار في المعاملات على المعنى اللغوي او العرفي مثلا يقولون ان البيع
هو ما يعد في العرف بيعا او الصلح ما يعد في العرف بيعا او صلحا او اللغة صلحا ويجعلون ما ورد
من الامور المعتبرة في الشرع شرطا للصحة لكن الوجوه المذكورة ضعيفة وايضا تعميم الحاكم
في التعريف المذكور لغير القاضي خلاف الظاهر وارتكابه في التعريف سخيف مع ان الظاهر كون اخبار
القاضي للقاضي في مقام المرافعة على سبيل اخباره به من باب الشهادة ومما ربما يظهر ان الشهادة
بالمعنى المتجدد لا تخرج عن القول بل على هذا الحال حال المعنى اللغوي لكن مقتضى ما تقدم من
المصباح عدم اعتبار القول في الشهادة لغة وتزكية الرواة لا تخرج بالنسبة الينا عن الكتابة
بل المكتوب عن المكتوب بوسائط عديدة لو كان التوثيق من النجاشي مثلا دراية واما لو كان من
باب الرواية بان نقل النجاشي التوثيق عن الغير فالامر من باب نقل المكتوب بوسائط عديدة بالمكتوب
بوسائط عديدة فتزكية الرواة لا تدخل في الشهادة بل نقول ان المعهود ابتناء تزكية الرواة
على الظن بناء على ذلك لان التوثيق على العدالة بمعنى الملكة لا الاعتماد كما هو المنصور
خلافا للمشهور وقد حررنا الحال في الرسالة المعمولة في ثقة قضية ان العلم بالعدالة في
غاية العسر بل على ذلك المنوال الحال بناء على كون العدالة هي نفس الاجتناب كما يصرح من
السيد السند التفرشي تبعا للفاضل التستري كما ياتي من ان التوثيقات مبنية على العلم
ليس بشيء ثم انه ياتي الكلام تارة في ان الشهادة حجة تعبدا مطلقا او بشرط الظن بالواقع او
من باب الظن به واخرى في انها على تقدير كونها حجة تعبدا هل تقتضي قبول الشهادة مطلقا
بدون ذكر السبب لا ظهور مواضعه مراد الشاهد لمذهب المشهود له اولا اما الاول فنقول
انه لم يقل احد بكفاية مطلق الظن في مقام الشهادات فليس حجية البينة من باب الظن نعم الشهيد
في المسالك احتمل القول بحجية الاستفاضة على تقدير كفاية الظن لما ليس المتاخم للعلم في
صدقها وعدم لزوم العلم في الصدق نظرا الى ان الظن المستفاد منه من الظن المتاخم للعلم اقوى
من الظن الحاصل من اقوى مراتب البينة لا اختلاف البينة في افادة الظن باختلاف العدالة

فان شهادة العدلين حجة تعبدا مطلقا او بشرط الظن هو من باب الظن

والاعدلية بل لا نقيد العلم فالظن الحاصل من الاستفاضة اقوى من ادنى مراتب الظن الحا
من البينة وان كان مساويا للظن الحاصل منها في بعض المراتب اعني ما لو افادة الظن المتاخم
للعلم وكان ادنى من اعلى مراتبها اعني صورة افادة العلم واحتمل ايضا الحاق الاستفاضة
بالبينة في الحجية على تقدير الاكتفاء بالظن الغالب لو فرض حصول الظن الغالب من الاستفا
زيادة على ما يحصل من البينة من باب مفهوم الموافقة والظاهر ان الغرض من الاكتفاء بالظن
الغالب انما هو الاكتفاء في الاعتبار لا في صدق الاستفاضة فالاستفاضة لا تصدق على
تقدير افادة الظن الغالب بناء على اعتبار الظن الغالب كما ان الشهرة لا تنتفي بها بل يبقى ه
بالاجماع في اصطلاح الخاصة على تقدير افادة العلم بل قد حكي في الرياض الاختلاف في
الاستفاضة على القول باعتبار العلم والقول باعتبار الظن الغالب والقول باعتبار مطلق
الظن في الظاهر بل بلا اشكال ان الغرض الاختلاف في الاعتبار لا في صدق الاسم وان يظهر من
بعض كون الغرض الاختلاف في صدق الاسم بل حكم العلامة في التذكرة بجواز التعويل على
استفاضة رؤية الهلال لو حصل من الاستفاضة ظن غالب بالرؤية استنادا الى ان الظن الحا
بشهادة العدلين حاصل مع الاستفاضة الا ان الظن الغالب المتاخم للعلم او مطلق الظن ليس
حجة على الاطلاق كيف لا ولا يكون الظن الحاصل من شهادة الفاسق او من مجرد الدعوى حجة
بالاجماع ولو كان متاخما للعلم الا ان الظن الغالب المتاخم للعلم او مطلق الظن ليس حجة في
الشهادات على الاطلاق كيف لا ولا يكون الظن الحاصل من شهادة الفاسق او من مجرد الدعوى
حجة بالاجماع ولو كان متاخما للعلم فالامر في البينة من باب التعبد غاية الامر اشتراط اعتبارها
بالظن فلا مجال لالحاق الاستفاضة بالبينة وبوجه اخر لا مجال القياس المساواة فضلا عن القيا
بالاولوية في صورة احتمال المداخلة في الحكم فضلا عن صورة ثبوت الخصوصية كما في المقام لفرض
علم اعتبار الظن المستفاد من شهادة الفاسق ونحوه وما استند اليه العلامة في التذكرة
للالحاق من باب قياس المساواة وما استند اليها الشهيد في المسالك في الاحتمال الاول من
الاحتمالين المذكورين لا يخرج عن القياس بالاولوية الظنية وما استند اليه في الاحتمال الثاني
من الاحتمالين المذكورين مدخول بان المدار في مفهوم الموافقة على كون اطراد حكم الموضوع

صوحبنا الاصل

المذكور في غيره مما كان اولى منه او مساويا له او ادنى منه مفهوما في العرف من باب الكناية والتنبيه
بالخاص على العام وان قيل بعدم اطراد الحكم في المساوي فضلا عن الادنى بل لعله المشهور وابين ما ذكر من
انه ما اعتبار الاستفاضة حاد كل على اعتبار البينة وبالجملة فالامر دائر في الشهادة بين كونها حجة
بشرط الظن وكونها حجة مع الشك بل مع الظن بالخلاف تعبدا وربما ادعى بعض قضاة الزور واتباع
خلفاء الجور ممن غرتهم الحيوة الدنيا وغرهم بالله الغرور حجية البينة مع العلم بالخلاف غرورا
مما سمع عن بعض من حجية البينة مع العلم بالخلاف فانكر عليه بعض اهل العلم فقال انا ات
لا اتهم وربما استيجار الصوم والصلوة وقال اني اعلم انه لا ياتي بالصوم والصلوة لكن تشهد
البينة بعد انه بل ربما اراد الحكم بالقتل عفا الله سبحانه عنه كيف كان ولنعم ما قيل فو بل ثم
ويل ثم ويل لقاضي الارض من قاضي السماء وكيف كان فصرح بالاول بعض الاعلام استنادا الى
ان التعويل على البينة في الحكم وغيره موجب لمخالفة الاصل بل الازم فيما خالف الاصل الاقتصار
على المتيقن وهو صورة استفادة المظنة من البينة لوضوح ان الغالب استفادة المظنة من
العادل الواحد فضلا عن العدلين فما يدل على الحكم بالبينة والتعويل عليها ينصرف اليه فيبقى
صورة عدم استفادة المظنة خالية عما يدل على الحجية فلا يسوغ التعويل عليها بل ربما يظهر
منه دعوى الاجماع على ذلك ولعله مقتضى كثير عبارات الفقهاء فقد استدل الشهيد في
الانتصار على جواز ان يقضي القاضي بعلمه بان البينة انما اعتبرت لابانتها كشفها عن الواقع
فاعتبار العلم اولى ومقصوده من الابانة والكشف اما الظهور على وجه الظن الغالب كما فهمه
الفاضل في الكشف او على وجه مطلق الظن كما فهمه بعض الاعلام وهو الاظهر واستدل
الشيخ في الخلاف على جواز الحكم بالعلم ايضا بان الشاهدين اذا شهدا عند الحاكم حكم بقولهما
بغالب الظن لا بالقطع واليقين واذا حكم بعلمه حكم بالقطع واليقين واليقين اولى من غالب الظن
الا ترى ان العمل بالخبر المتواتر اولى من العمل بخبر الواحد لمثل ما قلنا واستدل ابن زهرة في الغنية
على ذلك ايضا بانه انما يحتاج الى البينة ليغلب في الظن صدق المدعي ولا شبهة في ان العلم بصدقه
اكد من غلبة الظن فاذا وجب الحكم مع ظن ذلك فلان يجب مع العلم به اولى بالحكم واستدل
في الشفعة على ذلك ايضا بان القضاء بالعلم رجوع الى يقين وبالشهادة رجوع الى ظن ويستحيل

في الحكمة جواز الثاني دون الاول لما ورد المحقق في المعتبر على القول بانه لا يقبل في الهلال
مع الصحو الا شهادة خمسين من اهل البلد او شاهدين من خارج البلد بان اشتراط الخمسين
لم يوجد في حكم سوى قسامة الدم ثم لا يفيد اليقين بل قوة الظن وهي تحصل بشهادة العدلين
وقريب منه ما اورد به العلامة في المنتهى من ان قول الخمسين قد لا يفيد اليقين بل الظن وهو
حاصل بشهادة العدلين العدل دون الفاسق وحكم العلامة في المختلف باشتراط العدالة
في الشاهد استنادا الى ان الظن انما يحصل باخبار العدل دون الفاسق ومع انتفاء الظن
لا يجوز الحكم بالشهادة وحكم في التذكرة بان من راى الهلال في شهر رمضان وجب عليه الصوم
سواء كان عدلا ام غيره شهد عند الحاكم ام لا تعليلا بان الرؤية ابلغ في باب العلم من الشاهد
بل الشاهدان يفيدان الظن والرؤية تفيد القطع فاذا حكم بالوجوب باضعف الطريقين فالاقوى
اولى وحكم في التحرير بعدم جواز القضاء للقاضي بالظن الذي لا يستند الى البينة واستدل
العميدي على اعتبار التعدد في الجرح والتعديل لو كان بالشهادة بان الظن الحاصل من العدل
يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك والشهيد في الروضة في كتاب الصوم عرف
الشياع باخبار جماعة بها تامن النفس من تواطئهم على الكذب ويحصل بخبرهم الظن المتاخم للعلم
قال ولا يحصل في عدد نعم يشترط زيادتهم عن اثنين ليفرق بين العدل وغيره ومقتضى ما ذكره
في وجه التفرقة انحصار ما به الفرق فيه وهو يستقيم اذا كان حجية شهادة العدلين بشرط
الظن والا لكان الفرق من وجه اخر ايضا وهو ان المعتبر في الشياع افادة المظنة دون شهادة
العدلين الا ان مقتضى كلامه على هذا اشتراط حجية البينة بافادة الظن المتاخم للعلم وليس هذا
شرطا قطعا وذكروا في مباحث الطهارة انهم اختلفوا في ثبوت النجاسة بالمظنة وعدمه فقيل
به مطلقا وهو المحكي عن ابي الصلاح وقيل بالعدم كذلك ولو كانت مستندة الى سبب شرعي كشهادة
العدلين وهو المحكي عن ابن البراج وقيل بالتفصيل بين الظن المستند الى سبب شرعي كالعدلين مثلا
فالاول والا فالثاني وفي الكفاية حكى القول الاخير عن المشهور وقال بعض الاعلام ان هذا التعبير
والتفصيل في الاختلاف انما يليق اذا كانت حجية البينة لاجل المظنة او في صورة افادتها كما
لا يخفى على المتامل ومثل تلك العبارات عبارات اخرى ولا يذهب عليك ان الظاهر بل بلا اشكال

انه على القول المذكور يطرد اشتراط الظن في سائر اقسام الشهادة كرجل وامراتين وشاهد ويمين
وثلاثة رجال وامراتين ورجلين واربع نسوة والرجال والنساء ولو منفردا انه صرح سيد نا في القول
الاخير استنادا الى اطلاق ما دل على قبول البينة وعدم تقييدها بصورة افادة الظن ولو كان
قبولها مشروطا به لورد في الشرعية ما يدل عليه وليس بل ظاهر الادلة عدمه ودعوى انصرافها الى
صورة حصول الظن ممنوعة بل الظاهر العدم فان ظاهر قوله البينة على المدعي واليمين على
من انكر قبول البينة من المدعي ولا ريب في عدم توقف صدقها عرفا على حصول الظن ولا يتبادر الى
الذهن منها ايضا ذلك بل السابق الى الذهن هو المعنى العام فيدل على ان على المدعي اقامة البينة
بالمعنى العام ويلزمه قبولها منه وكذا سائر الاخبار والايات ويشهد به خلافهم في تعارض البينتين
مع كون احدهما زائدة وذهاب الاكثر الى ترجيح بينة الخارج على ما حكي عنهم وجماعة الى ترجيح
بينة الداخل من دون ملاحظة الاعدلية والاكثرية في شيء من القولين مع انه اذا كان احدهما
اكثر عددا او اقوى عدالة يكون الظن معه فلو كان حجيتها مشروطة بالظن لزم ترجيح ذلك لوجود
الشرط فيه وانتفائه في الاخر فيكون هو الحجة من دون معارض وكذا غيرها من صور التعارض
فان كثيرا منها لا يتم ما ذكروه فيه مع اشتراط الحجية بالظن ولا فرق بين افراد البينة فان قوبل
ذلك بكون الاقرار من مثبتات الحق كالبينة ولا يعتبر فيه الظن اجماعا وكذا الفتوى على الاقوى
مع انه لا يعتبر في الشاهد علمه بالمشهود به ولا الظن لجواز بنائه على الاستصحاب فكيف يعتبر
حصول الظن لغيره وصريح الشهيد الثاني في بعض كلماته في المسالك يقتضي القول بذلك حيث
انه اورد على ما حكي من العلامة مما يدل على اعتبار العدالة في الشهادة لحصول المظنة بان
الظن ليس بشرط وانما الشرط من نصبه الشارع دليلا سواء ظن الحاكم صدقه او لا الا انه مخالف
لما تقدم منه وهو مقتضى ما صنعه المفصل من حيث اورد على احتمال حجية الاستفاضة على تقدير
كفاية الظن الغالب من الشهيد الثاني بملاحظة الاولوية كما تقدم بانه قد لا يحصل الظن من
البينة ويعمل بمقتضاها فليس المدار في الشهادة على الظن وليس علة الحجية فيها هو الظن الا انه
حكم بعد ذلك بانه لا اشكال في ان الفسق مانع من قبول الشهادة بالعقل والنقل كتابا وسنة وهي اخبار
كثيرة جدا واجماعا ولا بد للحكم بقبول الشهادة من العلم الشرعي برفع المانع بل نهي في ذلك لم يحصل

الا بالعلم او الظن الشرعي بالعدالة اما بشهادة العدلين او المعاشرة المطلعة على الحال و
مقتضاه اعتبار الظن في الشهادة بالعدالة ولا فرق بين افراد الشهادة وهو قد حكم ايضا
بثبوت العدالة بالاستفاضة لو كان معيدا للظن المتاخم للعلم او ظن اقوى من المعاشرة وشهادة
العدلين وهو ظاهر صاحب المعالم في الدليل الرابع حيث انه بعد ان حكم بان كثيرا من اخبار الاحاد
يحصل به من الظن ما لا يحصل من سائر الادلة فيجب تقديم العمل باخبار الاحاد اجاب عن الايراد
بانه لو تم ذلك لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من
الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع بانه ليس
الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار
فهي كما اشار اليه المرتضى في بعض الاسباب الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر
بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما وربما يقال ان غاية ما يقتضيه العبارة ان الحكم في الشهادة
ليس من جهة الظن حتى يلزم من ما لتعدي به الى ما يفيد ظنا اقوى من الظن الحاصل بالشهادة
فلا دلالة في العبارة على عدم اشتراط الظن في الشهادة وحجيته حتى في صورة الشك فغاية
الامر دلالة العبارة على ان حجية الشهادة ليس من باب الظن ولا دلالة لها على عدم اشتراطها
بالظن وهو ظاهر السيد في المدارك ايضا حيث انه استشكل في احتمال حجية الاستفاضة
على تقدير كفاية الظن الغالب لو فرض حصول الظن منها زيادة على ما يحصل من البينة كما هو
من جملة وقد يستدل بان ذلك متوقف على كون الحكم بقبول شهادة العدلين للظن معللا بافادتها
فيتعدى الى ما حصل به الظن ويتحقق به الاولوية ولم يثبت في النص ما يدل على هذا التعليل وانما
هو مستنبط فلا عبرة به وقد يقال ان الاحتمال السابق من كون المقصود عدم حجية الشهادة من جهة
الظن حتى يتاتى التعدي هنا اقوى وصرح بذلك في الرياض حيث اورد على احتمال حجية الاستفاضة
على التقرير المذكور في الفرض المزبور بان الاولوية انما تنهض حجة لو كان المناط والعلة في حجية
شهادة العدلين انما هو افادتها الظن وليس كذلك بل هي من جملة الاسباب الشرعية حتى انها لو
لم تفد مظنة بالكلية لكانت حجة ايضا بالنسبة الى اجزاء الايراد ايضا فلا حكم في بحث تعارض البينات
بان مناط العمل بالبينة حصول حجيتها لا افادة المظنة وانها من قبيل الاسباب ولذا يعمل عليها ولو لم تفد

المظنة بالكلية بل لو حصل من شهادة الفاسق ونحوه ظن كان اقوى من الظن الحاصل من البينة
بمراتب شتى يعمل بها دون شهادتهما اي الفاسق ونحوه والمنشأ ان مفاد ما دل على حجية البينة
حجيتها من حيث البينة لا من حيث افادتها المظنة وهو المحكي في الرياض عن جماعة من الاصحاب
وفصل بعض اصحابنا بين ما لو كان احتمال المخالفة للواقع من جهة التعمد في الكذب فيقبل الشهادة
حتى في صورة الظن بالمخالفة وما كان احتمال المخالفة من جهة احتمال الخطاء والاشتباه فيشترط
الظن بالمطابقة اي كون الاحتمال موهوما ومرجع التفصيل الى اشتراط حجية الشهادة بالظن بعدم
الخطاء والاشتباه وحجيتها في صورة الظن بالكذب فيحرر بما استدل به بان مقتضى ما دل على تصديق
العادل بل المؤمن مثل قوله عليه السلم كذب سمعك وبصرك عن اخيك عدم اعتبار احتمال الكذب
حتى في صورة كونه مظنونا واما احتمال الخطاء والاشتباه فالدليل على عدم اعتباره انما هو
طريقة العقلاء وانما هي تختص بصورة كون الاحتمال موهوما حيث انها قد استقرت على عدم الاعتنا
باحتمال الاشتباه في صورة كون الاحتمال موهوما ولا يتجاوز عنها فلا بد من الاقتصار على ما تقتضيه
طريقة العقلاء اقول ان ما استدل به سيدنا على عموم اعتبار حجية البينة من اطلاق ما دل على
قبول البينة يندفع بان المقصود بالاطلاق المذكور ان كان هو اطلاق النبوي المعروف عنه قوله
البينة على المدعي واليمين على من انكر كما هو الظاهر ففيه بعد انه يختص ذلك بالقاضي في مقام
القضاء ولا يطرد في حق غير القاضي ولا في حق القاضي في غير مقام القضاء والنزاع في المقام
لا يختص بالقاضي في مقام القضاء بل يعم غير القاضي والقاضي في غير مقام القضاء الا ان يقال
انه يتم المرام بعدم القول بالفصل بل لو ثبت عموم اعتبار البينة في مقام القضاء فيأتي عموم
الاعتبار في غير مقام القضاء بالاولوية ان الاطلاق المذكور وارد مورد الاجمال ومثله ما دل
على امهات المعاملات فضلا عن اطلاقات الكتاب لا اعتبار بالاطلاق الوارد مورد الاجمال
كما حررناه في محله وان كان المقصود اطلاق ما دل على حجية عموم البينة فيندفع القدح فيه بما
ياتي نعم دعوى انصراف ما دل على حجية البينة الى صورة افادة الظن كما تقدم ممن استدل على
القول الاول محل الاشكال بل الظاهر عدم الانصراف لكن غلبة افراد البينة معيد للظن
بلا اشكال وهذه الغلبة ولا توجب الظن بخروج البينة الغير المفيدة للظن لكنها توجب الشك

في الشمول مع مساعدة طائفة من العبارات لا اشتراط الظن في الحجية بل نقول انه ان لا يكون في البين انصراف يوجب الظن بخروج البينة الغير المفيدة للظن من الاطلاق بل فرضنا عدم كون غلبة افادة الظن في البينة موجبا للشك في دخولها في الاطلاق لكن لا يكون في البين اطلاق وارد موردا لتفصيل بحيث يوجب الظن بالشمول لصورة عدم حصول الظن كما يظهر فضلا عن صورة حصول الظن بالخلاف كما يظهر مما يأتي فحجية البينة في هذه الصورة مشكوكة فمقتضى اصالة عدم الحجية الاقتصار على صورة افادة الظن الا انه انما يتم بناء على اعتبار اصالة العدم واما بناء على عدم اعتبار اصالة العدم كما هو الاقوم فلا دليل على الوجوب او الحرمة لو اقتضى البينة الوجوب او الحرمة موجودا البينة في صورة عدم افادة الظن كالعدم وان قلنا بعدم اعتبار اصالة العدم واما الاستشهاد على التفصيل بعدم ملاحظة الترجيح في تعارض بينة الداخل والخارج فيضعف بان خروج هذه الصورة بالاجماع لا ينافي اصالة اشتراط افادة الظن مع ان المشهور في صورة تعارض البينتين لو كان المدعى به في يد ثالث هو البناء على الترجيح كما انه في صورة التعارض مع كون المدعى به في يد المتداعيين و ان كان المشهور الحكم لكل منهما بما في يد الاخر الا انه حكي في الرياض عن جماعة بناء الامر على الترجيح واما ما قال به بعض من ان من تقدم منه تحقيق الاستدلال على اشتراط افادة الظن يقول باشتراط الافراد بافادة الظن اجتهادا كالشهادة الا ان الاظهر ان المدار على منوال حال الشهادة اجتهادا وعملا واما الفتوى فالاظهر ان حجيته من باب الظن بل هو المشهور قضية استدلال المشهور على وجوب تقليد الاعلم بان الظن في جانب قول الاعلم واقوال المجتهدين بالنسبة الى المقلد نظير اخبار الاحاد بالنسبة الى المجتهدين فيجب على المقلد مراعاة الظن الاقوى وجواز استناد الشهادة الى الاستصحاب في الشهادة بالملكية حال الاداء على القول به لا ينافي في اصالة استنادها الى العلم كيف لا وقد اشترط الفقهاء في الشهادة العلم ولو شرعا مع ان الشهادة على الملكية يفيد الظن وان كان مبنية على الاستصحاب لظهورها في العلم على ان الاستصحاب يفيد الظن للشاهد وكل اخبار مبني على الظن يفيد الظن للسامع الا ان الظن الحاصل للمخبر اقوى من الظن الحاصل للسامع وان امكن منع الاقوائية فقد بان انه ليس في البين اطلاق

نافع يوجب الظن بدخول صورة عدم افادة الظن ولا مقيد يوجب خروج هذه الصورة عن الاطلاق او كانت نافعة ولا ظهور لها الا الاطلاق في صورة افادة الظن بحيث يصير صورة عدم افادة الظن مظنون الخروج ففي صورة عدم افادة الظن يكون البينة مشكوكة الحجية فوجودها كالعدم ولو قلنا بعدم اعتبار اصالة العدم ثم انه لا يطرد اعتبار الشهادة تعبدا فيما كان الامر فيه منوطا بالظن كما في جواز الافطار في شهر رمضان فقضية اناطته بالظن او لا مقتضى ما يأتي من بعض الفحول من عدم اعتبار شهادة العدلين من الاطباء او من غيرهم بترتب الضرر على الصوم مع عدم حصول الظن بالضرر القول بالاخير لكن اقول يمكن ان اعتبار الظن بالضرر في جواز الافطار انما هو من جهة المرآتية لا الموضوعية قطعا فلو ثبت ترتب الضرر بطريق تعبدي كشهادة العدلين على القول به يجوز الافطار نعم لو ثبت اعتبار الظن على وجه الموضوعية في موضع لا يتم فيه اعتبار شهادة العدلين بناء على اعتبارها تعبدا الا ان يقال ان مقتضى اخذ الضرر في الاخبار في جواز الافطار قضية اخذ الخوف فيها في باب جواز الافطار انما هو موضوعية الظن بالضرر الا ان يقال ان غاية ما يقتضيه ذلك انما هي وجوب القضاء على تقدير انكشاف عدم الضرر بناء على كون القضاء بالفرض الاول دون عدم اعتبار تحصيل الواقع بالتعبد وعلى هذا المنوال يجري الحال فيما لو شهد عدلان بالركعات حال الصلوة مع عدم حصول الظن من الظن من الشهادة الا ان يقال ان مقتضى موضوعية الظن الاغماض عن الواقع فلا مجال لترتيب آثار الواقع مع استخراج الواقع بالتعبد الا ان يقال ان غاية ما يقتضيه الموضوعية انما هي الاغماض عن الواقع في صورة ثبوت الظن بالشيء وانتفاء الشيء واقعا اي مخالفة الظن للواقع بمعنى ترتيب آثار الوجود على تقدير ثبوت الظن بالشيء مع انتفاء الشيء واقعا لكنه لا يقتضي الاغماض عن الواقع في جانب انتفاء الظن بالشيء وثبوت الشيء واقعا وبعبارة اخرى غاية ما يقتضيه الموضوعية انما هي تعميم آثار وجود الشيء في صورة انتفائه واقعا لكنه لا يقتضي تقليل آثار الوجود بعدم ترتيب آثار الوجود مع قيام الطريق التعبدي والمستند في ذلك عدم التعارض بين ما دل على اعتبار الظن وما دل على اعتبار الطريق تعبدا فلا بد من العمل بكل من الظن والطريق التعبدي نعم لو ثبت المفهوم لما دل على اعتبار الظن يأتي

[illegible]

التقارض ولا بد من ملاحظة الترجيح والتعادل ثم انه سيأتي الكلام في اشتراط اعتبار الشهادة
في صورة كون المثبت لعدالة الشاهدين هو حسن الظاهر بالظن بالعدالة وعدمه والمرجع الى
الكلام في اشتراط اعتبار حسن الظاهر في كاشفيته لعدالة بالظن بالعدالة وعدمه والاظهر
ان المدار في العدالة على الظن فاعتبار حسن الظاهر من باب الظن الا من باب التعبد بشرط الظن
ولا من باب التعبد المطلق فيأتي الكلام ثم انه في الشهادة في اشتراط اعتبارها بالظن بما
قامت عليه وعدمه واخرى في اشتراطها في صورة كون المثبت لها حسن الظاهر بالظن بالعدالة
وعدمه ونظير ذلك انه سيأتي الكلام في اشتراط اعتبار الشهادة بالظن بالعدالة وعدمه لو كان
المثبت لعدالة الشاهدين هو شهادة العدلين على حسب الخلاف في اشتراط اعتبار الشهادة
بالظن بالواقع وعدمه واما الثاني فنقول انه تارة سيأتي الاختلاف في معنى الشيء ويشهد البينة
بالشيء واخرى سيأتي الاختلاف في اسباب حدوث الشيء ويشهد البينة بالحدوث وثالثة سيأتي
الاختلاف في اسباب صحة الشيء ويشهد البينة بالصحة اما الاول فالتعبد في الشهادة انما
يوجب الحجية مع الشك في مطابقة مراد الشاهد للواقع ولا يوجب الحجية مع الشك في المراد وبعبارة
اخرى التعبد في الشهادة انما يوجب الحجية مع الشك في مطابقة مراد الشاهد للواقع ولا يوجب
الحجية مع الشك في المشهود به كيف لا ولا مجال لحجية الشهادة تعبدا لوقوع الشهادة بلفظ مجمل
للاشتراك والاختلاف في معنى العدالة من هذا القسم حيث انها ترجع الى الاختلاف في معنى
العدالة فهو يوجب الاجمال في المشهود به نعم المدار في عدالة المشهود بعدالته على العدالة
بحسب معتقد المشهود بعدالته ان كان مجتهدا او معتقد مجتهده ان كان مقلدا ولا ريب ان الشاهد
العارف باحكام العدالة لو شهد بعدالة شخص يكون مقصوده عدالة الشخص بحسب اجتهاده او اجتهاد
مجتهده فيقبل الشهادة لكن قد يتطرق في توثيق الرواة من اهل الرجال الاشكال من جهة احتمال
مخالفة مذهب المزكي والمزكى له واجيب عنه بوجوه عشرة وقد حررنا المقال في الاصول الرسالة
المعمولة في ثقة واما الشهادة بالفسق ايضا بعد من ذكره الشيخ حيث ان الظاهر من الشهادة بلا
شبهة كون المراد هو الفسق ولو باعتقاد المشهود بفسقه فيحكم بفسق المشهود بفسقه فمثل الشهادة
بالعدالة لو قلنا باشتراط حجية الشهادة بالظن لا بد من الظن بعدالة المشهود بعدالته باعتقاده

او اعتقاد مجتهده والا فلا بد من القبول ولو كان عدالة المشهود بعدالته باعتقاده او اعتقاد
مجتهده مشكوكا فيها وربما يتوهم ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فيحمل الشهادة على
العدالة مثلا على العدالة الواقعية قضية اصالة الحمل للفظ على المعنى الحقيقي وليس بشيء
اذ المدار في حمل اللفظ على معناه الواقعي على الظن بارادته بناء على اعتبار الظن الشخصي في باب
الحقيقة كما هو الاظهر وبعد اختلاف الشاهد والمشهود له في باب المعنى الحقيقي لا يحصل الظن
بارادة المعنى الحقيقي لان الشاهد غير مطلع عليه لو كان مخالفا لمعتقده بل الظاهر ارادة ما
يعتقد المشهود بعدالته كونه عدالة على ما سمعت بل على ما ذكر يجري المقال بناء على اعتبار الظن
النوعي في باب الحقيقة لاختصاص القول به بما لو ارتفع الظن بارادة المعنى الحقيقي بمعارضة
الظن الناشي من الامارة الغير المعتبرة ومعارضة الشك الناشي من الامارة الغير المعتبرة او الاعم على الخلاف
فلا يطرد القول المذكور فيما لم يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي من اللفظ بنفسه كما لو شك في
شمول الاطلاق لبعض الافراد كما حررناه في محله واما الثاني فهو كما لو شهد البينة بملكية زيد
لدار مع الاختلاف في اسباب الملكية فح لو قلنا باشتراط حجية الشهادة بالظن لا بد من السؤال
عن السبب والا فلا الا ان يقال ان الملكية تختلف باختلاف الاراء والاقوال فلا يثبت بالشهادة
بناء على عدم اشتراط حجية الشهادة بالظن واما الاخير فهو كما لو شهد البينة باشتراء زيد داره
من عمرو مع الاشتراء لا خلاف فيه وانما الخلاف في صحته فح يثبت اصل الاشتراء الاعم من الصحيح
والفاسد بالبينة واما صحة الاشتراء فهي مبنية على ان يقال بان الظاهر من الشهادة بالظهور
اللفظي هو كون المشهود به القسم الصحيح من الاشتراء لكن يمكن القدح فيه بان الصحة تختلف باختلاف
الاراء والاقوال فلا تثبت بالشهادة كما سمعت الا ان يجاب عنه بان المستفاد من الشهادة و
مفادها الصحة عند المشتري اجتهادا او تقليدا وهو يكفي في الحكم بالصحة من القاضي ولا يلزم
فيه الصحة باعتقاد القاضي الا ان الاستفادة محل الاشكال او يجاب عنه بان الشهادة لا يثبت
بها من الاشتراء ازيد من القدر المشترك بين الصحيح والفاسد الا ان الظاهر من فعل المسلم الصحة
فالاشتراء محمول على الصحيح الا ان يقال ان المدار في اصالة الصحة في فعل المسلم على الصحة عند
الفاعل فلا يجدي في الحكم بالصحة باعتقاد القاضي الا ان يقال ان صحة المعاملة اجتهادا او

تقليدا تكفي في الحكم بالصحة من القاضي ولا يلزم في حكمه بالصحة باعتقاده او يقال ان افعال
المسلمين محمولة على الصحة الواقعية لكنه يندفع بانه مبني على ثبوت اصالة صحة افعال المسلمين
من باب التعبد لكنها غير ثابتة بل لم يثبت الاصل المذكور من باب الظن لغاية مسامحة الناس في
عباداتهم بل على هذا المنوال الحال في معاملاتهم مع غاية اهتمامهم في الامور الدنيوية وقد عرفت
الحال في محله او يقال ان طريقة الناس جارية في امثال الموارد البقية من الاشتراء ونحوه من المعا ملات
المختبرة على الاتيان بالوجه الصحيح المتفق عليه اهتماما منهم في الامور الدنيوية الا ان مجرد
هذا الظهور لا يليق بان يصير منشأ لحكم الحاكم بالصحة وملكية الدار لزيد بل قد سمعت شدة
مسامحة الناس حتى في معاملاتهم وبما ذكرنا يظهر فساد ما استدل به سيدنا على لزوم ذكر السبب
في الشهادة بالعدالة من انه لو كان ذكر السبب شرطا فيه يلزم ذكر السبب في الشهادة بالبيع للاختلاف
في صحة البيع بالمعاطاة وغيره من مسائل الاختلافات بل يلزم ذكر السبب في سائر موارد الشهادة
غير الشهادة بالعدالة باسرها للاختلاف في الاسباب في جميع الموارد وبعد اللتيا والتي يمكن
ان يقال ان القسم الاخير يرجع الى القسم الثاني لوضوح عدم شهادة البينة بصحة الاشتراء
وبعد هذا اقول ان الخلاف بين الشاهد والمشهود له اما ان يكون من جهة الاختلاف في الاصطلاح
كما لو شهد الشاهد بمائة رطل من ماء النيل في ذمة عمرو وكان الرطل في اصطلاح الشاهد غير
ما يكون في اصطلاح الحاكم واما ان يكون من جهة الاختلاف في معنى المشهود به كما لو شهد
الشاهد بعدالة زيد وكان العدالة عنده مجرد الترك وعند المشهود له الملكة بناء على انفكاك
الترك عن الملكة واما ان يكون من جهة الاختلاف في سبب المشهود به بحسب الحكم كما لو شهد
البينة بنجاسة ثوب المدعي مثلا لملاقاة الثوب لعرق الجنب عن الحرام والشاهد يرى نجاسة
عرق الجنب عن الحرام بخلاف المشهود له واما ان يكون من جهة الاختلاف في سبب المشهود به
بحسب الموضوع من حيث التحصل كما لو شهد الشاهد بنجاسة ثوب عمرو باعتقاد ان الثوب وقع
في الكلب والمشهود له يعتقد ان الثوب لاقى الهرة واما ان يكون من جهة الاختلاف في سبب
المشهود به بحسب الموضوع من حيث الاستنباط كما لو شهد الشاهد بفسق زيد لاستماعه
الصوت المرجع او المطرب بناء على كون المدار في الغناء على الترجيع والاطراب مع كون المدار

في الغناء عند المشهود له على الاطراب مع الترجيع اما الصورة الاولى فالكلام فيها موكول
الى مسئلة تعارض عرف الراوي والمروي عنه وقد حررنا الكلام فيها في محله واما الصورة
الثانية فيظهر الكلام فيها بما تقدم في الصورة الاولى من الصور المتقدمة واما الصور الثلث
الباقية فيظهر الكلام فيها بما تقدم في الصورة الثانية من الصور المتقدمة ثم انه قد اختلف
في اختصاص حجية البينة بالقاضي في القضاء واطراد حجيتها في حق القاضي وغيره في الموضوع
من حيث التحصل وتحصيل الحكم الوضعي فعن ظاهر الذريعة والمعارج والجعفرية القول بالعدم
حيث انهم حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بها استنادا الى عدم دليل على عموم اعتبارها وظاهر
الوافية حيث تامل في ثبوته بها وهو المحكي عن ابن البراج حيث حكم بالطهارة مع شهادة العدلين
بالنجاسة نظرا الى ان الطهارة معلومة بالاصل وشهادة الشاهدين لا تفيد الا الظن فلا يترك لا
جلها المعلوم وبه صرح القول به من المدارك حيث انه حكى عن المحقق الثاني انه لو شهد بالغروب
عدلان ثم بان كذبهما فلا شيء على المفطر لان شهادتهما حجة شرعية فاستشكل فيه باستفادتها
بما دل على جواز التعويل على البينة على وجه العموم وايضا حكم بان النجاسة لا يحكم بها الا مع اليقين
او الظن الذي ثبت اعتباره شرعا كشهادة العدلين ان سلم عمومها وجنح اليه المحقق الشيخ
محمد في تعليقات الاستبصار حيث اختار عدم ثبوت النجاسة بها بل قال عند الكلام في صلوة
المسافر ان كون البينة حجة شرعية في جميع الاحكام موضع البحث وايضا لم يكتف بها في دخول
الوقت وهو صريح الذخيرة حيث استحسن ما قال في المدارك استشكالا المشار اليه وايضا
استشكل في الاعتماد عليها في دخول الوقت بعد ان حكى عن ظاهر اكثر الاصحاب الاعتماد عليها
لكونها شهادة اعتبرها الشارع وايضا قال ان اخبار العدلين بان الفعل الى جهة الجنب
قد يجتمع اذا لم يحصل العلم به انما ينفع لو ثبت ان الشارع جعله حجة في جميع المواضع وللتامل فيه
مجال وهو مقتضى ما حكم به في المشارق في توجيه القول بقبولها في النجاسة من ان اعتبارها في
نظر الشارع مطلقا ممنوع وقال المدقق الشيرواني في تعليقات الشرائع عند الكلام في صلوة
المسافر ان التعويل على العدلين انما هو في الدعاوي ولم يعلم وجوب التعويل عليه في كل موضع
ولذا ترى جماعة من اصحابنا يترددون في التعويل على العدلين في باب الطهارة والنجاسة وكذا

الصحيح

الشاهد

بعض الفحول حيث حكم بعدم اعتبار شهادة العدلين من الاطباء او من غيرهم بثبوت الضرر على الصوم مع عدم حصول الظن بالضرر بناء على عدم اشتراط اعتبار شهادة العدلين عند عدم الظن
ويظهر القول بالثبوت مما عن المحقق في المعتبر وابن ادريس والعلامة في المنتهى من قبولها في النجاسة
بل عن الشيخ في المبسوط وابن ادريس والعلامة في المنتهى ان الشارع جعل البينة حجة شرعية
وهو المنصرح من العلامة في مواضع من المختلف بل حكم فيه عند الكلام في اخبار العدلين بهلال
رمضان بانه عرف من قضية الشرع قبول الشاهدين في الاحكام كلها الا ما استثني وهو ظاهر
اول الشهيدين في البيان حيث بنى الامر على قبولها في النجاسة والمحقق الثاني حيث حكم بما مرّ حكايته
عن العلامة عنه والعميدي في المنية في بحث الواجب الكفائي حيث اكتفى بها في وقوع الواجب
الكفائي والشهيد الثاني في المسالك عن الرهن في المقاصد العلية حيث احتمل في الاول القول
بعدم قضاء الصوم للنائم لو ترك المراعاة طلوع الفجر ثم ظهر الطلوع لو اخبر عدلان بعدم الطلوع
استنادا الى انه حجة شرعية بل حكم بانه لو كان المخبر بالطلوع عدلان فسد والوجبت الكفارة للحكم بقولهما
شرعا فهو في قوة تعمد الافطار ممن تيقن الطلوع واكتفى بهما في الاوسط في الجبان المنع او نفي في
الاخير ثبوت الاجتهاد بهما او المقدس في المجمع حيث جوز الصلوة عند شهادة العدلين بل حكى
الوفاق على انه حجة شرعية بل نقل عنه انه نقل كون البينة حجة شرعية من قول الاصحاب وصاحب
المعالم حيث اكتفى بها في ثبوت الاجتهاد تعليلا بانها حجة شرعية وشيخنا البهائي في تعليقات الزبدة
في بحث الواجب الكفائي حيث اكتفى بها في وقوع الواجب الكفائي وكذا في تعليقات العضدية فكذا حيث
يظهر منه الاكتفاء بها في النجاسة والفاضل الهندي في نكاح الكشف حيث جعل الاصل فيها القبول
والفاضل الخوانساري في تعليقات الروضة حيث قضى بتعين متابعة اخبار العدلين في القبلة
نظرا الى انه حجة شرعية والعلامة البهبهاني في شرح المفاتيح بل حكى فيه انه صار من المسلمات عند
الفقهاء ان شهادة العدلين حجة الا فيما منع الشارع بل ربما كان هذا اجماعيا اذ ترى العلماء
والمتاخرين يجعلونها حجة شرعية يحتجون بها ولا ترى من خصم لهم الا ويتلقون بالقبول وقد
حكى ايضا في رسالة الاستصحابية انهم فهموا من تتبع تضاعيف احكام الشرع واستقرائها حجية
شهادة العدلين على الاطلاق الا فيما ثبت خلافه وشيخنا المحقق القمي في القوانين في بحث الواجب

الكفائي حيث اكتفى بها في وقوع الواجب الكفائي وكذا في بحث الاستقراء حيث انه فيه جعل اعتبار
من فروع الاستقراء وفاقا لوالده الماجد قدهما في الاخير وكذا في كتاب القضاء من الغنائم بل صرّح فيه
بان استقراء الاحكام يقتضي ان قول العدلين يدل على تحقق ما لا في الاكثر كما في عبد الله الغاوي ايضا
لكنه توقف في ثبوت النجاسة بها والسيد السند العلي في الرياض في كتاب الصوم حيث حكم بانه لا
في شهادة العدلين الحجية ولو في نحو المسئلة بعض من اعتبر الهلال الا مع حصول الظن ظاهرا عن عموم
ما دل على الحجية وكذا في كتاب الحجر حيث حكم بثبوت الرشد عن عموم ما ثبت البلوغ بها وادعى عموم
ما دل على القبول من الاستقراء لكنه حكم في كتاب الطهارة بان الاكتفاء بها في النجاسة في الظاهر شم
انوا لهم فاحوطها وان لم ينهض عليه دليل يطمئن اليه النفس اصلا وبعض الاصحاب بعين الاعاظم
بل هو قد ادعى القطع بعموم الاعتبار من جهة الاستقراء وبعض الاعلام في باب صلوة الجماعة حيث
حكم بثبوت العدالة بها بل قال نادرة ان الانصاف ان الظاهر من تتبع النصوص الواردة من اهل بيت
العصمة والطهارة ان حجية قول العدلين كانت من الامور المسلمة التي لا تبين فيها خفاء والظاهر ان
ذلك مما اطبق عليه الاصحاب الا في مواضع طلبا للاحتياط قال ان الظاهر منهم حجية قول العدلين في
حقوق الناس باسرها واكثر حقوق الله سبحانه وحكي الاستدلال بالقول الاخير بالكتاب والسنة
اما الكتاب فهو قوله سبحانه في سورة البقرة ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وقوله سبحانه في
في سورة البقرة ايضا يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه بينهم واستشهدوا
شهيدين من رجالكم وقوله سبحانه في سورة البقرة ايضا ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا حيث ان الغرض
النهي عن اباء الشهداء عند الدعوة لاقامة الشهادة من تحمل الشهادة فيجب الشهادة عند الدعوة
ولا يترتب على ذلك الاعتبار الشهادة ووجوب قبولها والا لزم اللغو في وجوب الشهادة بل من يجب
واحد من الفقهاء التصريح بوجوب الشيء لوجوب مقدمته بل لا كلام لاحد فيه وقوله سبحانه
في سورة البقرة ايضا ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه وقوله سبحانه في سورة النساء
يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين
ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما وقوله سبحانه في سورة المائدة يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا
الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ

الكعبة وقوله سبحانه في سورة المائدة ايضا يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء
بالقسط وقوله سبحانه في سورة المائدة ايضا يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم
الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم وقوله سبحانه في سورة الطلاق واشهدوا
ذوي عدل منكم وفي الكل نظر اما الاول فلان اطلاقه في مقام حرمة الكتمان فلا اعتبار به مع قطع النظر
عن عدم اعتبار اطلاقات الكتاب ونظير ذلك التمسك بالنبوي المعروف الصلوة خير موضوع فمن شاء
استقل ومن شاء استكثر على دفع الجزئية او الشرطية او المانعية في الصلوة وكذا التمسك بالنبوي المعروف
النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني على دفع الجزئية او الشرطية او المانعية في النكاح لكون
الاول في بيان جواز الاستقلال او الاستكثار وكون الثاني في بيان كراهة الرهبانية مضافا الى
عدم دلالته على اعتبار شهادة الاثنين فضلا عن العدلين ومما ذكر يظهر الكلام في الرابع واما
الثاني فلان غاية الامر دلالته على اعتبار شهادة الاثنين في باب المداينة ولا دلالة فيها على
اعتبار شهادة الشهيدين على الاطلاق وان قلنا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد فلان
ان المدار في المورد في باب اعتبار عموم اللفظ دون خصوص المورد على ما كان خارجا عن الكلام
من سؤال السائل على وقوع الواقعة او شان نزول الاية واما لو كان المورد خاص مذكورا في الكلام
فلا محيص عن الاختصاص بالمورد والا للزم القول في ان جائك زيد فاكرمه بدلالته على وجوب اكرام
زيد وان لم يجئ ولا يقول به عاقل نعم قد اتفق توهم اعتبار عموم اللفظ مع اختصاص المورد المذكور
في الكلام في موارد من كلامهم وقد نبهناه في محله ومع هذا اطلاقات الكتاب لا اعتبار بها فلا
اعتبار باطلاق الاية بعد دلالتها على العموم ومع هذا لا دلالة في الاية على اعتبار شهادة خصوص
العدلين بل مقتضاها اعتبار شهادة الشهيدين مطلقا وان قلنا انه يقيد اطلاق الاية بالتقييد بالعدلين
في اية الطلاق قلنا انه قد ورد التقييد بالعدالة في الطلاق المذكور في الكلام فكيف يقيد الاطلاق
الوارد في مورد مخصوص مذكور في الكلام نعم يتم التقييد بناء على اعتبار عموم اللفظ مع خصوص المورد
المذكور في الكلام وقد سمعت عدم اعتباره واما الثالث فلما يظهر مما تقدم في الاول مضافا الى ما يقتضيه
طائفة من النصوص ان الغرض حرمة الاعراض عن تحمل الشهادة فضلا عن دلالتها على اعتبار شهادة
الشهيدين فضلا عن العدلين لعمومها لشهادة الواحد لكون الامر من باب مقابلة الجمع بالجمع فيفيد

بالقيد الوارد في مورد مخصوص مذكور في الكلام

التوزيع الا ان التوزيع لا يختص بمقابلة الواحد بالواحد بل هو اعم من الواحد والاثنين اذ المرجع الى
مقابلة الجنس باسم الجنس اذ المدار على مقابلة المفرد المقابل للشيء والمجموع بالمفرد المقابل لهما او
المفرد المقابل لهما لا يخرج عن اسم الجنس وبهذا يندفع توهم المخالف في قوله سبحانه وارجلكم الى الكعبين
لاقتضائه اشتمال كل واحد من رجلي المتوضي كعبين حيث ان الرجل الذي هو مفرد الارجل من باب اسم
الجنس فيصدق على الرجلين والمفروض اشتمال الرجلين على الكعبين فلا مجال قدح في البين واما
الخامس فلان مقتضى اقتضاء مقابلة الجمع بالجمع للتوزيع كون الشهادة من الواحد فقضيته ان منفرد
ضمير الجمع الحاضر هو الفرد الواحد فمقتضاه اعتبار شهادة الشاهد الواحد فلا دلالة له في
ذلك على اعتبار شهادة الشاهدين فضلا عن العدلين وان قلت سياتي اعتبار شهادة الشاهدين
فضلا عن العدلين بالاولوية قلت ان شهادة الشاهد الواحد غير معتبرة غالبا فلا مجال للاولوية
مع عدم اعتبار الاصل كما حررناه في بحث المنطوق والمفهوم ومما ذكر يظهر الكلام في السابع واما
السادس فلان مقتضى ما رواه في الكافي صحيحا عن صفوان بن يحيى عن يعقوب بن شعيب عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قلت له المحرم يقتل نعامة قال عليه بدنة ان الغرض من المماثلة هو المماثلة
في الخلقة لا المماثلة في الجثة ولا المماثلة في القيمة وحكى الطبرسي في مجمع البيان ان الذي
عليه معظم اهل العلم ان المماثلة معتبرة في الخلقة ففي النعامة بدنة وفي حمار الوحش وشبهه
بقرة وفي الظبي والارنب شاة قال وهو مروي عن اهل البيت وتشخيص المماثلة في الخلقة شان
النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام والفقيه لو امكن له التشخيص ولا يرد ذلك من شان
العدلين ومع هذا قد فسر الطبرسي في جمع الجوامع ذوي عدل بالفقيهين وهو المحكي عن ابن
عباس ومع هذا لو ثبت اعتبار شهادة العدلين في مورد لا يقتضي ولا يقضي بعموم الاعتبار الا
ان يقال انه لا قائل بالفصل لكن نقول انه لا وثوق لي بذلك الى الفتاوى غالبا بعد ثبوت الاتفاق
في المقام والنطق بمفاد الاية قطعا فاما ما تقدم من القول باختصاص اعتبار الشهادة بالقاضي
في القضاء بل من منع عن اعتبار عموم شهادة العدلين لو ثبت اعتبارها في غير مقام القضاء
يقول به ويمنع عن الاعتبار في امثال المقام واما الثامن فلان مقتضاه اعتبار شهادة العدلين في
مقام الوصية وهو لا يقتضي اعتبار عموم شهادة العدلين الا ان يقال انه لا قائل بالفصل لكنه

ما يعوّل بما يظهر مما تقدم ومع هذا مقتضى الآية التخيير بين العدلين والاثنين من غير المسلم
فالتمسك بذلك على اعتبار عموم الشهادة يقتضي القول بعموم التخيير ولا يقول به أحد وأما
الأخبار فلأن مقتضاه اعتبار شهادة العدلين في باب الطلاق فأين هذا من اعتبار عموم
الشهادة والقائل بالفصل موجود كيف لا ومن يمنع عن اعتبار عموم الشهادة لا ينكر اعتبار
شهادة العدلين في باب الطلاق اذ لو ان من يمنع عن اعتبار عموم الشهادة بالطلاق في غير
مورد القضاء ولا يثبت بالآية اعتبار الشهادة بالطلاق على الاطلاق ومع هذا ظاهر الآية
اشتراط صحة الطلاق بالاشهاد وهو اعني الاشتراط صريح اخبار مستفيضة والظاهر اتفاق
الاجماع عليه بل في المسالك نقل اجماع الاصحاب عليه فلا دلالة في الآية على اعتبار الشهادة
وأما السنة فمنها ما رواه في الكافي في نوادر المعيشة موثقا بالاسناد عن مسعدة بن صدقة عن أبي
في كتاب الصلاة في باب اللباس الذي يكره الصلاة فيه وما لا يكره ونقله في الوسائل عن البيع
في صحيحة الحلبي قال سألنا أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف عندنا في السوق نشتريها فما ترى
في الصلاة فيها فقال صلّ فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينها وفي باب كراهة حفظ المال وكراهة
الاضاعة وما رواه في الكافي في أواخر المعيشة في الصحيح على الصحيح بالاسناد عن حريز قال كان
لاسماعيل بن أبي عبد الله دنانير وأراد رجل من قريش أن يخرج الى اليمن فقال اسماعيل يا أبه ان فلانا
يريد الخروج الى اليمن وعندي كذا وكذا دينار أفترى أن أدفعها اليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن
فقال أبو عبد الله عليه السلام يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر فقال اسماعيل هكذا يقول الناس
فقال يا بني لا تفعل فعصى اسماعيل أباه ودفع اليه دنانيره فاستهلكها ولم يأته بشيء منها فخرج اسماعيل
وقضي أن أبا عبد الله عليه السلام حج وحج اسماعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت ويقول اللهم
أجرني واخلف علي فلحقه أبو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه وقال له مه يا بني فلا والله ما لك
على الله هذا حجة ولا لك أن يأجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمنته فقال اسماعيل
يا أبه اني لم أره يشرب الخمر انما سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول في كتابه
يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون
فصدقهم ولا تأتمن شارب الخمر فان الله عز وجل يقول في كتابه ولا تؤتوا السفهاء أموالكم

يمنع عن اعتبار الشهادة

فيما يمكن أن يستدل به على اعتبار عموم شهادة العدلين من السنة

في باب كراهة حفظ المال وكراهة الاضاعة

فأي سفيه أسفه من شارب الخمر لا يزوج اذا خطب ولا يشفع اذا شفع ولا يؤتمن على أمانة
فمن ائتمنه على أمانة فاستهلكها لم يكن للذي ائتمنه على الله أن يأجره ولا يخلف عليه وما رواه في
الكافي في نوادر المعيشة موثقا بالاسناد عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال
سمعته يقول كل شيء هو لك حلال أبدا حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل
الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر
تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة
حيث ان البينة وان كانت حقيقة فيما يظهر ويعلم منه الشيء لكن المستعمل فيه في الأخبار انما هو
الشاهدان وما رواه في الكافي في كتاب الأطعمة في باب الجبن بالاسناد عن أبي عبد الله عليه السلام
في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك أن فيه ميتة وما رواه في الكافي
في كتاب الشهادات في باب كتمان الشهادة وفي التهذيب في كتاب القضاء في باب البينات بالاسناد
عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كتم شهادة أو شهد بها
ليهدر بها دم امرئ مسلم أو ليزوي مال امرئ مسلم أتى يوم القيامة ولوجهه ظلمة مد البصر وفي وجهه
كدوح تعرفه الخلائق باسمه ونسبه ومن شهد شهادة حق ليحيي بها حق امرئ مسلم أتى يوم القيامة
ولوجهه نور مد البصر تعرفه الخلائق باسمه ونسبه ثم قال أبو جعفر عليه السلام ألا ترى أن الله
عز وجل يقول وأقيموا الشهادة لله وما رواه في الكافي في الصحيح في كتاب الشهادات في
باب الرجل يدعى الى الشهادة بالاسناد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز
وجل ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا قال لا ينبغي لأحد اذا دعي الى شهادة ليشهد عليها أن يقول
لا أشهد لكم والنصوص بهذا المضمون كثيرة ومنها ما رواه في الفقيه في باب الاشهاد على الشهادة
عن الصادق عليه السلام اذا شهد رجل على شهادة رجل فان شهادته تقبل وهي نصف شهادة وان
شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبتت شهادة رجل واحد وما رواه الصدوق في
المجالس في المجلس الثاني والعشرين بالاسناد عن علقمة قال قال الصادق عليه السلام وقد قلت له يا ابن رسول
الله صلى الله عليه وآله أخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل فقال يا علقمة كل من كان على
فطرة الاسلام جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهادة مقترف بالذنوب فقال يا علقمة لو

لم تقبل شهادة المعترفين بالذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء صلوات الله عليهم لانهم هم المعصومون من دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة الى آخر الحديث وفي كل نظر اما الاول فلكونه اعم من شهادة الواحد والاثنين وعموم العادل والفاسق مضافا الى ان غاية الامر ثبوت اعتبار شهادة العدلين في مورد مخصوص واين هذا من عموم اعتبار شهادة العدلين الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل ويظهر الكلام فيه بما تقدم واما الثاني فلان ما يمكن الاستدلال به انما هو قوله عليه السلام فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم لكن الظاهر من الجمع المعرف باللام في المقام هو الاستغراق العرفي والجمع الكثير بل لو قيل بدلالة الجمع المعرف باللام على العموم هو المشهور بين الخاصة والعامة بل حكم المحقق القمي بانه من باب الوضع التركيبي وتحقيق الحال في محله ويرشد الى ذلك قول اسمعيل سمعت الناس يقولون فلان يشرب الخمر اذ المقصود بالمقصود مضافا الى انه اعم من شهادة العادل والفاسق واما الثالث وهو اقوى من اخواته فلانه يحتمل ان يكون المقصود بالبينة هو ما يتبين به الشيء اي مثبت الشيء فالمقصود بقوله عليه السلام حتى يستبين لك غيره او تقوم به البينة الغرض ان تستعلم وتتفحص او يحصل لك العلم بلا حاجة الى الاستعلام والتفحص ومن ذلك استعمال البينة في الكتاب العزيز قريبا من العشرين وكذا البينات متجاوزا عن الخمسين وكذا ما قاله الفاضل البرديجي في فاتحة تعليقاته على التهذيب فكان كل دعوى الشيء ببينة وبرهان بل من ذلك ما في بعض الاخبار على ما رواه في اصول الكافي في باب الكبائر من عد الربوا بعد البينة من الكبائر حيث ان الظاهر ان الغرض من بعد البينة هو بعد العلم الشرعي بما يثبت به الحرمة والظاهر بل بلا اشكال ان اشتراط العلم انما هو في باب الحرمة لا الكبر لكن قال العلامة المجلسي في الحاشية بخطه الشريف اي بعد علمه بالحرمة ولعل قبل البينة من الصغائر لكنه ليس على ما ينبغي فلا يثبت بذلك اعتبار عموم شهادة العدلين بل لا بد في كل مورد من تحصيل المثبت نعم قد ذكر البينة في كثير من الاخبار والمدار على شهادة العدلين فالامر اما من باب استعمال الكلي في الفرد او من باب اطلاق الكلي على الفرد كما في تعارض البينتين وكذا فيما لو تزوج امرأة وادعى آخر تزوجها وكذا فيما لو ادعى مدع زوجية امرأة واقام بينة فانكرت وادعت اختها زوجيته واقامت البينة وكذا في جواز شراء

يكون

الرقيق لو ادعى الحرية بدون البينة وعدم الجواز لو ادعى الحرية مع البينة وكذا فيما لو ادعى مدع ولم يكن له بينة فلا استحلاف المنكر فان رد اليمين على المدعي وحلف ثبت المدعى به وغير ذلك لكن يمكن ان يقال ان في تعارض البينتين مثلا يكون البينة اعم من رجلين ورجل وامرأتين فالغرض تعارض المثبتين وليس الامر من باب اطلاق المثبت على العدلين اطلاقا للكلي على الفرد لعدم اختصاص المصداق اي عدم انحصار المثبت في العدلين الا ان يقال ان الامر في تعارض رجل وامرأتين من باب اطراد الحكم لا شمول اللفظ اعني البينة اذ اطراد الحكم لا يمانع عن كون الغرض من البينة هو شهادة العدلين نظير المطلق المنصرف الى الفرد الشائع لو ثبت اطراد حكمه في الفرد النادر بالخارج حيث ان اطراد الحكم لا يمانع عن كون المقصود بالمطلق هو الفرد الشائع وكذا اللفظ الموضوع لمعنى لو ثبت اطراد الحكم المتعلق باللفظ في معنى آخر بالاجماع مع امكان التجوز باللفظ الاعم من المعنيين حيث ان امكان التجوز باللفظ الاعم لا يمانع عن كون اللفظ مستعملا في معناه كما في قوله سبحانه فان كان له اخوة فلامه السدس حيث ان الاخوة حقيقة فيما فوق الاثنين بناء على كون اقل الجمع ثلثة كما هو الاظهر والحكم المذكور اعني الحجب ثابت للاخوين ايضا وان امكن استعمال الاخوة فيما فوق الواحد مجازا الا ان امكان الاستعمال فيما فوق الواحد مجازا لا يمانع عن الاستعمال فيما فوق الاثنين وكذا الحكم المطرد في غير مورد التعليل بناء على عدم اعتبار مفهوم العلة وثبوت التخصيص بها حيث ان الاطراد لا يمانع عن التخصيص وكذا الحكم المعلق على الجمع المعرف باللام بناء على ظهوره في الاستغراق او كونه موضوعا له لو اطرد الحكم في الفرد الواحد بالخارج حيث ان اطراد الحكم لا يمانع عن كون المقصود بالجمع المعرف باللام هو الاستغراق ويمكن ان يقال انه قد ذكر البينة موصوفة بالعدالة في غير واحد من الاخبار وكذا بالعدلين في بعض الاخبار وفي سؤال السائل ومقتضاه كون المقصود بالبينة هو مطلق المثبت اذ المقصود بالبينة في الخبر المتقدم هو مطلق المثبت ولا بد في كل مورد من تحصيل المثبت واما الرابع فبعد اعتبار سنده لان غاية ما هو المقتضيه انما هي اعتبار البينة في مورد النص ولا يثبت به اعتبار عموم البينة الا بدعوى عدم القول بالفصل ويظهر الكلام فيه بما حررناه في تزييف الاستدلال بالكتاب واما الخامس والسادس فلما يظهر مما تقدم في تزييف الاستدلال بالكتاب واما السابع فبعد اعتبار سنده كما هو الاسد

لان غاية الامر اعتبار شهادة العدلين في باب الشهادة على الشهادة ولا يثبت به اعتبار عموم
البينة الا بدعوى عدم القول بالفصل ويظهر الكلام فيه بما نتكلم واما الاخير فبعد اعتبار سنده
لانه ان كان الاسند لال باعتباره لا لنه على اعتبار الشهادة على العدالة فلا يثبت به اعتبار عموم
البينة الا بدعوى عدم القول بالفرق ويظهر الكلام فيه بما نتكلم وان كان الاسند لال باعتبار
اطلاقه في الحكم باعتبار قبول الشهادة ففيه ان هذا الاطلاق في مقام بيان عدم منافاة ارتكاب
الذنب لقبول الشهادة فلا يثبت به اعتبار عموم شهادة العدلين مضافا الى كونه اعم من العادل
والفاسق فضلا عن كونه اعم من الواحد والاثنين وقد يستدل بالاستقراء في الاخبار الدالة
على جواز شهادة المملوك ونفوذه قبل العتق وبعده والمكاتب والصبي بعد الكبر واليهودي
والنصراني بعد الاسلام والمختفي والاعمى والاصم والولد والوالد والوصي والشريك والاجير
والصديق والضيف والملاعن اذا تاب والعدل والمولود على الفطرة اقول ان الاخبار المذكورة
واردة في الموارد المذكورة في بيان امور اخرى غير تفصيل حكم الطبيعة بحسب الافراد فضلا عن اعتبار
شهادة العدلين بحسب مواردها مثلا ما دل على اعتبار شهادة المملوك انما يكون الغرض منها
عدم ممانعة المملوكية عن اعتبار الشهادة ولا يكون المقصود منها اعتبار شهادة المملوك على
الاطلاق فلا يثبت بتلك الاخبار اعتبار شهادة العدلين في الموارد المذكورة فضلا عن ان يقتضي
الاستقراء باعتبار شهادة العدلين على الاطلاق نعم لو ثبت اعتبار شهادة العدلين في تلك الموارد
على الاطلاق يقتضي الاستقراء باعتبار شهادة العدلين على الاطلاق وما اعتمد عليه المستدل
من اشتراط اعتبار الاطلاق بعدم الورود مورد حكم اخر انما يتم في عموم الحكمة واما عموم السريان
ففي تعليق الحكم على الطبيعة كما في المقام فلا يشترط اعتبار الاطلاق فيه بذلك نعم لو علم فيه
بعدم ورود الاطلاق في بيان حكم الطبيعة فلا عبرة بالاطلاق لثبوت عدم تعلق الحكم بالطبيعة
في هذا الفرض فيشترط الاطلاق في عموم السريان بعدم العلم بعدم كون الكلام مسوقا
لبيان حكم الطبيعة ففي عموم الحكمة يكون المقتضي للعموم قاصرا عن افادة العموم ولا جابر للقصور
فلا يثبت العموم واما عموم السريان فينجبر قصور المقتضي فيه باصالة الاطلاق فيثبت العموم
ومرجعه الى القول بكون عدم ورود الاطلاق مورد حكم اخر شرطا في عموم الحكمة فلا يبتني على

مع ان الكلام في عموم شهادة العدلين فيما اشتمل على الغسل

ان

العموم في صورة الشك في ورود الاطلاق مورد الاجمال ومانعا عن العموم وعموم السريان
فيبتني على العموم في الصورة المذكورة وهو مردود بان عموم الحكمة بعد اعتباره انما يبتني على صحة
اجمال الكلام وهو مطرد فيما لو كان الغرض من المطلق بيان حكم اخر ومنظره اشتراط اعتبار الاطلاق
بعدم الورود مورد بيان حكم اخر في عموم السريان الا ان يقال ان صحة الاجمال لا يكون بالذات بل
انما هو بالغير اعني صحة خلو الكلام عن الفائدة وهو الا ربط بما ادعاه صاحب المقام مؤسس
اساس عموم الحكمة بعد المحقق في صحة الاجمال من انه لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من
افراد الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء اذ الظاهر ان الغرض من نفي الغير هو نفي الفائدة
لا نفي الجواز فلو كان الغرض من المطلق بيان حكم اخر لا يطرد صحة الاجمال فلا يقتضي الحكمة بالعموم
فلا يتم المقتضي للعموم فيشترط عموم الحكمة بعدم ورود المطلق مورد بيان حكم اخر ومع هذا اصالة
الاطلاق انما تتم بناء على كون التقييد من باب المجاز واما بناء على كونهما من باب الحقيقة كما هو الاظهر
فالتمسك بالاطلاق انما هو من باب ظهور عدم ذكر القيد في عدم القيد غاية الامر جواز التمسك
بالاطلاق من باب اصالة الاطلاق فيما لو شك في كون الكلام في مقام بيان حكم الطبيعة او في مقام
بيان حكم الطبيعة او في مقام الاجمال لو ثبت كون غلبة الاطلاق في مقام التفصيل اما لو ثبت كون
الاطلاق في مقام بيان حكم اخر فلا مجال للتمسك بالاطلاق بل نقول انه بناء على كون التقييد من
باب المجاز انما يكون التمسك بالاطلاق من باب اصالة الحقيقة من جهة الظن بارادة المعنى الحقيقي
قضية الغلبة دفعا للشك البدوي بملاحظة الغلبة كما في المشكوك فيه ملحق بالاعم الاغلب اما
لو كان الشك مستقرا كما لو كان الاطلاق واردا مورد حكم اخر فلا يتم اصالة الحقيقة بناء على
اعتبار الظن الشخصي في باب الحقيقة بل بناء على اعتبار الظن النوعي فيه على القول باختصاص
اعتبار الظن النوعي في صورة الشك في ارادة المعنى الحقيقي بما لو كان الشك ناشيا من الامر الغير
المعتبر في ارادة المعنى الحقيقي نعم بناء على اطراد اعتبار الظن النوعي فيما لو كان الشك ناشيا
من الامر المعتبر يتم اصالة الحقيقة بناء على كون التقييد من باب المجاز الا ان القول به انما
هو في صورة عدم اجمال اللفظ عرفا ولو كان المطلق واردا مورد حكم اخر يتطرق عليه الاجمال
عرفا ومع ذلك نقول ان القول بعموم الحكمة مبني على القول بعدم جواز ورود الاطلاق مورد

فيبين ان القول بالاستصحاب ... عموم
في بيان العمل بالقول ...
في حكم ... السريان

رسالة في كثرة الرواة

الاجمال فكيف يشترط في عموم الحكم عدم الورود مورد الاجمال وكيف يمنع عن الاحتجاج بعموم

الشرطان لو ثبت وروده لا طلاق مورد الاجمال حدثنا يتوهم ان في مورد العموم الشرطاني يلزم

العموم عقلا لم يرد او نمنع بمخالفة قضية ان الحكم المعلق على الطبيعة لا بشرط يسري الى الافراد قهرا

عقلا فلا مجال لاشتراط العموم الشرطاني بعدم الورود مورد حكم اخر وسيندفع بان الشرطان انما

يلزم لو ثبت تعلق الحكم بالطبيعة لا بشرط ولو كان المطلق وارد حكم اخر فلا يثبت كون متعلق

الحكم هو الطبيعة لا بشرط اي الطبيعة المطلقة او مطلق الطبيعة الاعم من الطبيعة لا بشرط

الطبيعة بشرط شيء وقد يستدل بالاخبار الواردة في الوصية والنكاح والطلاق والحدود

وغيرها اقول انه ان كان الغرض دلالة تلك الاخبار على اعتبار عموم شهادة العدلين كما هو

الظاهر فهذه على من يدعيه بل الظاهر عدم الدلالة وان كان الغرض التمسك بالاستقراء فكان

المناسب اضافة تلك الاخبار الى الاخبار السابقة مع انه لا يثبت بالاستقراء بتوافق الاخبار

في موارد اربعة قضية اخذ التصحيح في كثير من الموارد او اكثر من الموارد في تعريف الاستقراء

الناقص لعدم شمول الكثرة بل عدم صدقها فضلا عن عدم صدق الاكثر على التصحيح في اربعة

موارد وان ذكر بعض صدق الخبر المتواتر الماخوذ في تعريف الكثرة على اخبار الثلثة وعدم تمامه

بصدق كثرة الثلث في الصلوة على المؤالي الشافعي بعض على الاتمام لكثرة سهوه فتا فوثلث

مرات على الوجه المشروط في الروضة بعد قول المصنف في كفارات الاحرام وفي كثير الجراد شاة

والمرجع في الكثرة الى العرف ويحتمل اللغة فيكون الثلثة كثيرا وربما يقتضيه كلام التفتازاني في

عند الكلام في تعريف الفصاحة في شرح المطول على التلخيص متنا وحاشية ومتنا في شرحه المختصر

في الكثرة قد يراد بها ما يقابل الوحدة فالمقصود بها ما فوق الواحد فيصدق على الاثنين فضلا

عن الثلثة وقد يراد بها ما يقابل القلة وهو الغالب المتعارف فلا يصدق على الثلثة فضلا عن

الاثنين لكن لم اظفر بمورد يتعين فيه كون المقصود بالكثرة ما يقابل القلة وعن هذا الكلام موكول

الى ما حررناه عند الكلام في تعريف الخبر المتواتر ونظير ذلك ما صنعه المحدث البحراني في الحدائق

حيث تمسك في وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة بالاستقراء في الاخبار وعد اربعة موارد و

يمكن ان يقال ان المدار على اخبار حرمة القياس والا فالاستقراء من الالفاظ المصطلحة وتلك

من اهل الرجال

الاخبار ظاهرة في الحاق فرد الواحد بالفرد الواحد ولا يشمل الحاق اكثر الافراد بطائفة من الافراد وقد

ان ذكر الموارد الاربعة من باب المثال للشهادة مع قوله بعد ذكر تلك الموارد السابق حينئذ اقوى كون المناط

اضافة تلك الموارد الى الموارد المتفرقة بخالد وغيره يشعر بغاية بخبر بل نحو ذلك صحيح فيدل على اعتبار

عموم شهادة العدلين قال السيد السند صاحب المفاتيح في ضابطه سمعت من الوالد وجود رواية معتبرة

دالة على حجية شهادة العدلين مطلقا وحكي في المناهل عن بعض المحققين دعوى وجود رواية

صحيحة تدل على اعتبار شهادة العدلين في جميع الموارد اقول انه يتاتى الكلام في المقام تارة في

اعتبار السند واخرى في اعتبار المعقول اما الاول فيبتني على اعتبار تصحيح الغير ولو قلنا بكون

المدار في الاستفاضة على ما فوق الواحد لا ما فوق الاثنين ولا ما فوق الثلثة اذ الاستفاضة

انما هي في الخبر المعلوم بعينه والمفروض في المقام الجهل بعين الخبر واما الثاني فيثبت بتوسط

اعتبار المنقول بالمعنى ونظير ذلك ما في الوسائل كثيرا وتقدم ما يدل او يأتي ما يدل عليه ويمكن

ان يقال انه في المقام لا يحصل الظن بالدلالة فضلا عن الظن بالحكم لفرض عدم الفحص وقضية

عدم امكانه وبعد فرض حصول الظن لا دليل على اعتباره ونظيرها يأتي من الكلام في حصول

الظن في اعتباره في باب العمل بالعموم قبل الفحص لكن يمكن القول بان الظاهر بل بلا اشكال حصول

الظن بالدلالة المفيد للظن بالحكم نعم في باب العمل بالعموم قبل الفحص لا يتأتى الظن بالعموم لكثرة

التخلف من كثرة التخصيص بخلاف المقام واما اعتبار الظن المذكور بالدلالة فينافي بناء

على اعتبار حتى بناء على اعتبار مطلق الظن بل ولو قلنا بالاعتبار في المقام لا ينافي الاعتبار

في باب المنقول بالمعنى لكن يتاتى الاشكال بناء على اعتبار الظنون الخاصة لان المدار في الظن

اللفظي بناء على اعتبار الظنون الخاصة على الظن المتعارف بين اهل اللسان والظن الحاصل

في المقام متعلقا بالدلالة لا يكون مما تعارف بين اهل اللسان وان اتفق على اعتبار الظن الحاصل

من المنقول بالمعنى متعلقا بالدلالة الا ان يدعى القطع بعدم الفرق بين الظن الحاصل قبل

الفحص والظن الحاصل بعد الفحص او يدعى القطع بعدم الفرق بين الظن الحاصل في المقام

متعلقا بالدلالة والظن الحاصل من المنقول بالمعنى متعلقا بالدلالة لكن دون كل منهما الكلام

بل صرح الباغنوي في بحث التخصيص بان الاعتقاد بان هيهنا دليلا اجمالا لا يكفي ما لم

معرفته بعينه بل استظهر انوا للالماجديه الاتفاق منا بل اكثر اهل العلم على عدم اعتبار كفاية
الظن بوجود الدليل على الحكم مع الجهل بعينه نوعا او صنفا او شخصا لكن قيل اذا اشتراط العلم
بعين الدليل خلاف مذهب العلماء وطريقتهم وعلى اى حال لا وثوق لى غالبا بذلك الاتفاق
فكيف بحصول الوثوق بدعوى الاحد او غير واحد فيتفرع على اعتبار عموم الشهادة اعتبار
الشهادة على الشهادة لكن مع قيام فرعين على كل من الاصلين سواء اتحد الفرعان او اختلفا
الا فلو قام فرع على كل من الاصلين اى قام فرع على اصل اخر فلا مجال للاعتبار للزوم ثبوت شهادة كل من الاصلين بشهادة الواحد اذ المشهود به فى الشهادة الثانية هو شهادة الاصلين لا ما شهدا
به اعنى المشهود به فى الشهادة الاولى وربما فرق بعض فى البين حيث انه تمسك فى اعتبار عموم
الشهادة بعموم دليل اعتبار البينة وبنى على عدم اعتبار الشهادة على الشهادة تمسكا بالاصل
... الدليل على اختصاص حجية البينة بالاموال وحقوق الادميين وليس بالوجه نعم ربما حكى
عن العلامة فى التذكرة دعوى الاجماع على عدم اعتبار الشهادة على الشهادة فى باب رؤية
هلال شوال لكنه لا يجرى فى صحة رؤية هلال شوال ولا يجدى فى غيرها بل عن الشهيد الثانى فى مسلك
... ولا ... بكفاية الشهادة على الشهادة فى رؤية هلال شوال ونفى البرهان فلا ادعى
الاجماع على كفاية الشهادة على الشهادة ونقل عن ظاهر الغنية والمسالك وغيرهما ولو قيل ان
المدار فى اعتبار عموم شهادة العدلين على التعدى بالنسبة الى السامع اعنى التعدى عن
الحاكم الى غيره لا التعدى بالنسبة الى المتعلق فلان التعدى بالنسبة الى السامع يستلزم التعدى
بالنسبة الى المتعلق كيف لا والمفروض فى اعتبار عموم البينة التعدى عن موردها لخصومة عند
الحاكم الى غيره مع ان حجية الشهادة فى حق الحاكم بالنسبة الى غير موردها لخصومة تستلزم التعدى
عن المتعلق على ان الغالب فى البينة عند الحاكم فى غير المرافعات او عند غير الحاكم انما هو غير المال
وغير حقوق الادميين ولو ثبت اعتبار البينة فى غير المال وغير حقوق الادميين عند غير الحاكم
او عند الحاكم فى غير المرافعات فثبت اعتبارها فى غير المال وغير حقوق الادميين عند الحاكم
فى المرافعات لو كان الشهادة على الشهادة فى المرافعة كما هو المقصود بالعنوان فى الفقره
بالاولوية ولا يذهب عليك ان الشهادة تارة تكون للقضاء بالمشهود به واخرى تكون للشهادة

من اهل الرجال

بالمشهود به وثانيا فيكون لبناء السامع على المشهود به من تحصيل الموضوع كان الطهارة و
النجاسة او تحصيل الحكم الوضعى كان الطهارة والنجاسة او تحصيل الحكم التكليفى لو لم يرجع
الامر الى تحصيل الموضوع كوجوب الصلوة على الميت وقد ظهر الحال فى الكل مما مر وايضا
الغالب ان متعلق الحكم هو الشهادة وقد يكون المتعلق هو الاشهاد او الاستشهاد كما فى
الطلاق والملاعنة ويمكن ان يقال انه لا يجوز الشهادة على المشهود به بشهادة العدلين ولو
بناء على اعتبار عموم الشهادة بناء على اعتبار العلم فى الشهادة فضلا عن اعتباره
الاحساس بالرؤية او السماع فيها وفاقا لبعض الا ان يقال الفرق بين هذا وما قيل ان الشهادة
هنا على المشهود به وفيما قبل على الشهادة كما مر والظاهر بل بلا اشكال انه لا فرق فيما ذكر
بين الشهادة عند الحاكم فى المرافعات والشهادة عند الحاكم فى غير المرافعات وعند غير
الحاكم واعلم انه اختلف فيما لو شهد العدلان عند الحاكم برؤية الهلال فى نفوذ حكم الحاكم
بالرؤية بعد ثبوت مقتضى الرؤية فى حق الحاكم بالشهادة على القول بالنفوذ كما عن العلامة
البهبهانى متمسكا بدلالة بعض الاخبار على جواز ان يحكم الامام بالهلال لو شهد به العدلان
قضية اطلاق ان اشتراك احكام الشرع مع الامام وعموم الاحكام والقول بالعدم كما عن
اختاره بعض الفحول متمسكا بعدم ثبوت المذكور بشىء من الادلة الاربعة لكن لا ريب فى
الاول لعله فيبتنى الامر على انصراف الحكم فى مقبولة عمر بن حنظلة الى الحكم فى الدعاوى
وعمومه للحكم فى غير الدعاوى بل انصرافا للفتوى فيتم النفوذ على الثانى دون الاول وكذا
انصراف الامام فى الخبر المذكور الى الائمة الاثنى عشر عليهم السلام وعمومه لنوابهم فيتم
النفوذ على الثانى ايضا دون الاول والخلاف المذكور مع قطع النظر عن ظهور استناد حكم
الحاكم الى الرؤية وجهالة المستند واما صورة ظهور استناد الحكم الى الرؤية او جهالة الاستناد
فكل منهما عنوان على حدة كما يأتى والظاهر انه كلام فى عدم نفوذ الحكم بنجاسة شىء بعد شهادة
العدلين بها عند الحاكم هذا ولو حكم الحاكم بوجوب الصوم او الافطار مع كون مدرك
الحكم هو الرؤية او مع الجهل بالمدرك فكل منهما عنوان على حدة وفى الاول قول باعتبار الحكم
من الشهيد فى الدروس والتوقف من صاحب المدارك والذخيرة بناء على ما يظهر من بعض

بناء على ثبوت عموم الولاية واما بناء على

المحقول في فهم كلام الشهيد وصاحب المدارك والذخيرة واحتمل المحقق القمي في الغنائم
لكنه جرى على كون المدار في العنوان الاول على شهادة الحاكم خالكما يعلم اعتبار شهادة
الحاكم وكون المدار في العنوان الثاني على حكم الحاكم فلا اشكال في ان المدار في العنوان الثاني
على حكم الحاكم وجهالة مستنده والاشكال في العنوان الاول واستناره في العنوان الثاني
اما بالمخالفة لدليل العنوان الثاني بكون المدار في العنوان الاول على شهادة الحاكم او الحا
لدليله بكون المدار في العنوان الاول على ظهور استناد الحكم الى رؤية الحاكم وفي العنوان
الثاني وجوه ثالثها اعتبار الحكم في حق مقلد الحاكم المذكور دون مجتهد آخر ومقلده الا ان
يستفسر عن المدرك ويعمل عليه على تقدير اعتباره عند المجتهد او مجتهد المقلد واختاره
المحقق القمي في الغنائم وظاهر الاردبيلي التوقف في المقام عنوان آخر هو انه هل يكفي
ثبوت الرؤية او نظيره الكلام في كفاية شهادة العدلين بنجاسة ثوب مثلا عند بعض
العوام في حق غيره ممن علم بشهادة العدلين عنده ذلك بالنجاسة سواء كان مجتهدا
او مقلدا عند الحاكم ام لا وعنه نحو لانهم ويبنا ثاني الكلام في نفوذ حكم الحاكم بثبوت
الهلال لو كان الحكم مبنيا على رؤية الحاكم في الشهر السابق او شهادة العدلين بها صيد
على صوكذا يبنا ثاني الكلام في اعتبار الشهادة لو شهد احد العدلين بالرؤية في اول شهر
شعبان وشهادة الآخر بالرؤية في اول شهر رمضان مع مساعدة الاول للثاني بانقضاء
ثلثين يوما من الاول وربما نقل عن لوالد الماجد ره بعض لحر عدم اعتبار حكم الحاكم
في باب الهلال في حق حاكم اعلم ولتفصيل الكلام في الكل مقام آخر وينبغي ان يعلم انه لا
ريب في اشتراط اعتبار شهادة العدلين بناء على عموم اعتبارها بما اشترط به بناء على
اختصاص اعتبارها بالمرافعات وايضا يبنا ثاني الكلام في اشتراط اعتبار شهادة العدلين بناء على
اختصاص اعتبارها بالمرافعات او عموم اعتبارها لغير المرافعات بكون العدلين من اهل الخبرة
لكن مورد الكلام مختص بما يختلف حال تشخيص المشهود به بكون العدلين من اهل الخبرة
واما ما لا يختلف حال تشخيصه بكون العدلين من اهل الخبرة فلا اشكال في عدم اشتراطه
اعتبار شهادة العدلين بكون العدلين من اهل الخبرة وبالجملة لا اشكال في الاشتراط بناء

على اشتراط اعتبار شهادة العدلين بالظن ولا اشكال في عدم الاشتراط بناء على عدم اشتراط
اعتبار شهادة العدلين وربما يظهر من صاحب المعالم القول باشتراط اعتبار شهادة العدلين
بكون العدلين من اهل الخبرة مع القول بعموم الاعتبار حيث ان الظاهر منه القول بعدم
ثبوت الاجتهاد بشهادة العدلين مع عدم كون العدلين من اهل الخبرة وهو مبني على القول
باشتراط اعتبار شهادة العدلين بالظن لكنه ينافي ما تقدم من ان الظاهر منه اعتبار شهادة
العدلين في صورة الشك ويمكن ان يقال انه لو شهد العدلان من غير اهل الخبرة بما يختلف تشخيصه
بالخبرة وعدمها فينكشف كون العدلين من اهل التدليس ونبين الظاهر فلا ينافي القول
باشتراط اعتبار شهادة العدلين بكون العدلين من اهل الخبرة مع القول بكون اعتبار شهادة
العدلين من باب التعبد ايضا الظاهر بل بلا اشكال قيام الاتفاق على اشتراط اعتبار
الشهادة باستنادها الى المشاهدة وبنا فيه ما عن جماعة من ثبوت الاجتهاد بشهادة
العدلين وكذا ما في الروضة من نفي الخلاف عن ثبوت ولاية القاضي المنصوب من جانب
الامام عليه السلم بشهادة العدلين وعن الكفاية اشتهارها بل نفي الخلاف عنه وكذا ما
نقل من ظهور الاتفاق على ثبوت العدالة بشهادة العدلين لكن المنافاة انما تتم
بناء على كون العدالة هي الملكة كما هو المشهور لامتناع الاطلاع على الملكة بالمشاهدة
واما بناء على كونها هي نفس الاجتناب فيمكن الاطلاع عليها بالمشاهدة فلا منافاة
في الباب ومع ذلك المدار في اعتبار الشهادة على استنادها الى العلم والعلم بالعدالة
متعذر خصوصا بناء على كونها هي الملكة وقد صرح العلامة في موضع من المختلف
وكذا الشهيد في موضع من الذكرى باشتراط العلم بالعدالة انما يعني ان الشهادة
بالفعل او الكتابة مثل الشهادة بالقول فيجب عدالة الرجل بعلمه لكن خلافه
وكذا يكتب بينهما امرا لا يمكن القول بالاول بل الاحظ عموم ما دل على وجوب تصديق
العادل بل المؤمن الشامل لتصديق قوله وفعله وكتابته فان الفعل والكتابة
كالقول مبني ومخبر كل لى الحد منهما عما في الضمير فيتصف بالصدق والكذب الا
ان يقال بانصراف ذلك الى القول بعد ثبوت ذلك وعدم اختصاصه بالعدلين الا

فی معنی الخبر لغةً واصطلاحاً

بالعدالة الا ان يقع يكون الانفصال فى بعضها او نفيا الا ان الفرق معطوع العدم يقتضيه انه لو قيل
ابتلى بالماء ينصرف الماء فى كلام الغالب الى ماء البئر لكن يكفى ماء النهر قطعا لكن نقول ان عهدة
دعوى عدم الفرق على من يدعيه وان بلغ كاذبا فعليه كذبه وبه يشد الى ذلك الناعى القول الاول
انه لو قيل احد فى كفاية تعديلات اهل الرجال حجة على القول بكونها من باب الشهادة او الخبر وكذا
كذا الاستدلال على حجية الاخبار المودعة فى الكتب بآية النبأ منطوقا ومفهوما فعلى ما ذكر لا
بد ان يثبت اعتبار التلفظ وعدم كفاية الكتابة من الخارج بخلاف القول الثانى هذا وغاية ما فى
الباب انما هى جواز الصلوة خلف من صلى عليه لا ان خلفه مثلا واما جواز الشهادة على حد الشهود
مبنى على جواز اسناد الشهادة الى ما يجوز العمل به كالاستصحاب والبينة **المقدمة الثانية**
ان الخبر لغة هو القول المخصوص اعنى ما يقابل الانشاء كما ذكره ثلة بل عن جماعة دعوى الاجماع
عليه وحكى العميدى عن قائل اشتراكه بين القول المذكور وغيره من الاشارات الدالة والاحوال
اذا كانت بحيث يفهم معنى الخبر ومنه يخبرنى العينان ما القلب كاتم وجعله السيد السند المحسن الكاظمى
بمعنى النبأ قال وهو المخبر به من حيث انه اخبر به كما يقال جاءنى خبر شنيع وذكر استعماله بمعنى العبرة
والقصة وذكر التفتازانى فى شرح التلخيص اطلاقه بمعنى الاخبار فى قولهم الصدق هو الخبر
عن الشئ على ما هو به قال بدليل تعديته بعن ولعل القول بكونه بمعنى الاعلام سواء كان بالقول او بغيره
كما جرت عليه سابقا فى الاصول غير بعيد ولعل الاظهر القول بكونه حقيقة فى القول المخصوص كما
جرت عليه سابقا فى الرسالة المعمولة فى تصحيح الغير نظرا الى التبادر ونقل الاجماع من جماعة وعن
ثلة اشتراكه بين القول المذكور والكلام النفسى الذى هو حكم النفس بالامر الخارجى من نسبة
امر الى اخر ايجابا او سلبا وعن بعض التوضيح عن المعتزلة كونه فى غير القول غير حقيقة ولا مجاز وقد
اختلف فى قبول التعميم على قولين وعلى كل من القولين ايضا على قولين وفيه كلمات كثيرة يطول
المقام بالتعرض لها مع انها لا يجدى ولا تنفع وعلى اى حال مقتضى ما سمعت من نقل الاجماع من
جماعة على كونه حقيقة فى القول المخصوص كونه صفة اللفظ على جميع الاقوال لكن ينافيه ما حكيه
السيد السند المحسن الكاظمى فى سند لا عن قال بقبوله التحديد بالعسر من انه اذا قيل نبئك كتاب
مثلا فلا ريب ان هناك خبرا وهل هو هذا اللفظ من حيث هو دال او مدلوله الاصلى اعنى النسبة

الخارجية او السبقى اعنى الحكم النفسى وفى اصطلاح النحاة ما يقابل المبتداء قال ابن مالك
مبتدأ زيد وعاذر خبره وعند ارباب المعانى بل اهل الاصول والعربية كما ذكره السيد السند المحسن
الكاظمى ما يقابل الانشاء وهو من باب الجريان على المعنى اللغوى بناء على كونه حقيقة فى القول
المذكور لغة والا فهو اصطلاح طارى فى الكلام فى تعريفه بهذا المعنى لا يليق بالمقام وفى اصطلاح
ارباب الرجال بل اهل الاصول والفقه بمعنى الحديث وقد عرفنا الحديث فى الاصول بكلام يحكى قول
المعصوم او فعله او تقريره لكن الكلام فيه لا يليق بالمقام ايضا وقد حررنا الكلام فيه فى محله و
بالجملة الخبر بالمعنى اللغوى لا يخرج عن القول بناء على ما سمعت من نقل الاجماع من جماعة على كونه
حقيقة فى القول المخصوص فلا يدخل التزكية فيه كما لا يدخل فى الشهادة بالمعنى اللغوى ولا
بالمعنى المتجدد ويظهر الحال بما تقدم ولا مجال لدخولها فى الخبر بالمعنى المصطلح كما لا يخفى وقد يقال
ان المعتبر فى الخبر بالمعنى اللغوى علم المخبر بحقيقة النسبة مع اشتراطها هذه الدعوى من الشهيد
فى القواعد حيث حكم بان الشهادة والرواية تشتركان فى الجزم وكذا من اهل البيان حيث قالوا لا
شك ان قصد المخبر بخبره اما الحكم او كونه عالما به ويسمى الاول فائدة الخبر والثانى لازمها وقد ردوا
التلازم بانه لا يمكن ان ينفك الثانى عن الاول دون العكس والمقصود بالخبر فى حصر الكلام فى كلمتهم
فى الخبر والانشاء هو الاعم من الخبر الحقيقى والمجازى اى الفرد المشترك بين الحقيقة والمجاز
والقرينة مقابلة الخبر بالانشاء ولا قصور عن العلم من التصديق فيما وسائط بين الخبر والانشاء
بل يقال ان صيغ الخبر وهى انفس الجمل كانت يكون مدلول زيد قائم مثلا هو الاذعان بتحقق النسبة
فى الواقع اذعانا علميا وبه صرح بعض الفحول فى المقالة الاولى بخروج التزكية عن الخبر لابتنائها
على الظن ولكن بالوجه لصدق الخبر قطعا على ما كان مقطوع الخلاف فضلا عما كان مبنيا على الظن
لو كان ظاهرا فى العلم كما هو الغالب فى الاخبار انه من ذلك صدق الخبر الصادق على ما كان
مخالفا للاعتقاد مطابقا للواقع كما هو مقتضى اعتبار المطابقة والمخالفة للواقع فى صدق الخبر
وكذبه من المشهور نعم لو اخبر عن ظن او كان المعلوم او الظاهر للسامع ونحوه ابتناء الخبر على الظن
اى كان المعهود والمتعارف ابتناءه مثل خبر المخبر على الظن فلا يصدق الخبر واما لو كان الظاهر عند
السامع او المعلوم عنده فقط ابتناء الخبر على الظن فيصدق الخبر فالحال فى الخبر على منوال ما

اسلام في الشهادة واشتراطها بعد اخذ العلم في معنى مادة الخبر من اهل البيان مدعوم بان المتبادر
صح في شرح التلخيص بانه ليس المراد بالعلم ثم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع بل حصول
هذا الحكم في ذهن المتكلم وان كان خبره مظنونا او مشكوكا او موهوما او كذبا محضا وهذا صريح
لكل قائل ان يصدق بالاخبار واهل البيان ادرى بما في البيت مقتضى توثيقها لا سند لا ابتناء
على حجية الاجماع المنقول بعدم صدق النبأ على ما كان مستندا الى الحس القول بخروج التذكية
عن الخبر بواسطة ما اخذ الاستناد الى الحس في مدلول الخبر لكون العدالة من باب الامر الغير المحسوس
لكن حرزنا في محله ضعف القول باختصاص صدق الخبر بما كان مستندا الى الحس فقد ظهر ان خروج
التذكية عن الخبر اما بواسطة دخول القول في معنى الخبر او دخول العلم او الاستناد الى الحس في
معناه لكن القول بدخول العلم او الاستناد الى الحس مدخول وبما مر يظهر ان الخبر لعله يساوي الشها
بالمعنى اللغوي بعموم كل منهما لما كان عند المخبر مظنونا او مشكوكا فيه او موهوما او مقطوع العدم
لكن لا يصدق شيء منهما على ما كان معتدا بالظن وكذا ما كان المعهود اسناده للظن ولعل مقاله
اكثر التساوي ايضا لكن باختصاص كل منهما بما كان مستندا الى العلم واما الفرق بينهما بحسب المعنى
المصطلح عليه عند الفقهاء والاصوليين فهو خفي لا اختفاء فيه واما الخبر بالمعنى اللغوي فهو
اعم من الشهادة بالمعنى المصطلح عليه المذكور قال السيد السند المحسن الكاظمي ان الشهادة وان كانت
اخبارا ايضا الا انه قد اخذ فيها ان يكون انشاء الاخبار بين يدي الحاكم فاذا اطلع على قتل مثلا
او دين او قذف او سرقة او نحو ذلك فحكى ذلك ابتداء كان اخبارا وان دعي للتحمل كان شهادة وقال البعض
ان الشهادة وان كانت اخبارا ايضا الا انها قد اختلف في مفهومها ان يكون الغرض من الاخبار اثبات
ما يخبر به ولو مع انضمام اخر اليه وذلك لا يكون الا عند الاستشهاد واما الخبر غير الشهادة فالغرض
منه اعلام السامع بوقوع النسبة او لا وقوعها او كون المتكلم عالما بذلك او نحوهما من اظهار
التفجع والتحسر والحث على الفعل وغيرها فاذا قال قائل اني قد رايت اليوم زيدا يقتل عمرا او يقتله
او يعطيه مالا قصدا الى اعلام المخاطبين بذلك كان ذلك اخبارا فاذا تنازعا ودعي للاخبار بما
اطلع عليه منها فاخبر كان شهادة لكن لا يلزم في صدق الشهادة الاستشهاد لو بادر احد عند
الحاكم في مقام المرافعة الى الاخبار يعد شهادة كيف كيف لا وقد حكموا بان التبرع بالاداء الشهادة

فائدة في الفرق بين الشهادة والخبر على ما افاده بعض اصحابنا

قبل الاستنطاق وطلب الحاكم انا يمنع الشاهد ويمنع عن القبول مع انه لا يلزم في صدق الشهادة
كونها بين يدي الحاكم لا في مقام الحكومة كما هو ظاهر ما تقدم من كلام السيد السند المحسن
الكاظمي بل هو الظاهر مما مر من كلام سيدنا ولا مطلقا بل القول باناطة صدق الشهادة بكونها
عند الحاكم ولو كانت في مثل رؤية الهلال او الطهارة والنجاسة لا يقول به عاقل ولا يظهر حال الفرق
الى العرف فاما البعض لا كاذب كما ان الاظهر حوالة الفرق بين الصدق والكذب الى العرف كما حرر
في الرسالة المعمولة في حجية الظن لكن لا يصدق الخبر في غالب موارد صدق الشهادة مع ان اهل
العرف العام لا يطلعون على المعنى المصطلح عليه في الشهادة الا ان يحال الفرق الى العرف الخاص بالاضافة
بالنسبة الى الشهادة ومن باب المشابهة للعرف بالنسبة الى الخبر او يقال انه قد اشرب المعنى الاصطلاحي
الى العرف العام فان اهل العرف العام يفرقون بين الخبر بالمعنى اللغوي والشهادة بالمعنى الاصطلاحي
فلا باس بحوالة الفرق بينهما الى العرف العام وبعدها سمعنا قولا انه كثيرا ما يطلق الشهادة في العرف
على الاطلاع كما يقال رجت امس بيان وقد شاهد عليه بل منه قول الماضي ابني شاهدك ومن
شاهدك فيمكن ان يقال ان الشهادة حقيقة في مطلق الاطلاع كما هو مقتضى ما تقدم من كلام صاحب
المصباح وقد صارت حقيقة في الاطلاع الخاص وبعد فيصح ان نظهر مما مر انه لا اختفاء في انه يبالي
الكلام في دخول التزكية في الخبر بالمعنى اللغوي والشهادة بالمعنى المصطلح عليه واما الخبر بالمعنى
المصطلح عليه والشهادة بالمعنى اللغوي فلا يرتبطا بالمقام كما ان الشهادة بالمعنى اللغوي لا يرتبط
بالمقام ايضا فلا حاجة الى الفرق بين الخبر بالمعنى اللغوي والشهادة بالمعنى اللغوي وكذا الفرق بين
الخبر بالمعنى المصطلح عليه والشهادة بالمعنى اللغوي ثم ان الشهيد في القواعد حكم باشتراك الرواية
والشهادة في الخبر وباختلافهما باختصاص الرواية بكون المخبر به امرا عاما لا يختص بمعين كالاخبار
الواردة في بيان الاحكام واختصاص الشهادة باختصاص المشهود به بالمعين كقوله عند الحاكم
اشهد بكذا لفلان محكم بوقوع اللبس في رؤية الهلال من جهة عدم اختصاصه بشخص معين واختصا
به معين واخبار المترجم عند الحاكم من جهة عمومه للترجمة فقال الاقوى تعدد العدد في الموضع
والاخبار والعموم من جهة نصب المقومين لا نهاية لها فهو رواية والزامه بمعين والاخبار القاسم من جهة
نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية ولا اخبار عن عدد الركعات والاشواط من جهة انه لا

في تضعيف كلام صاحب ... الاستاذ ... القول الاول

يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل الخالق سبحانه فهو كالرواية وان الزام لمعين لا يبعد جريه في الاخبار بالطهارة والنجاسة اما لو كان ملكه فلا اشكال في القبول في الاخبار عن دخول الوقت في الاخبار عن الابلة واخبار الحاجر فقال في الاقرب في هذه المحسنة الاكتفاء بالواحد لانه في الاخبار بانه الا ان يكون له ثابت عليه باذن المالك فقال اما المفتى فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله عز وجل الى المخلوق فهو كالراوى وانه وارث النبي صلى الله عليه وآله او الامام الذي هو واحد فقال ايضا اما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول الدار فليس من باب الشهادة لا انه رواية اذ هو حاكم خاص لمحكوم عليه خاص بل هو شهادة لكن اكتفى فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قيل وان كان صبيا ومنه اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها اقول ان الظاهر من تعبيره بالرواية وحكمه باختصاصها بالامر العام كون الغرض من الرواية هو الخبر بالمعنى المصطلح عليه لكن مقتضى ما ذكره من موارد اللبس كون الغرض منها هو الخبر بالمعنى اللغوي لكنه [illegible] بعد الاغماض عن التناقض في كلامه بان الفرق بين الخبر بالمعنى الاصطلاحي والشهادة بالمعنى الا [illegible] بعد ظهوره كما تر لا نفع فيه ولو نظر نفع في الباب لكان النفع في الفرق بين الخبر بالمعنى اللغوي والشهادة بالمعنى الاصطلاحي لكن لا نفع فيه ايضا كما يظهر مما ياتي وايضا مقصوده من التعدد انما هو الاثنان من الذكور فالمقصود من لزوم التعدد في رؤية الهلال وفي الترجمة بناء على كون الامر فيهما من باب الشهادة انما هو عدم كفاية الواحد وعدم لزوم الزائد على الاثنين لكنك خبير بانه لا يثبت في اللواط والسحق من شهود اربعة ويثبت كثير من الامور بشاهدين وشاهد وامرأة وشاهد ويمين كالديون والاموال ويثبت بعض الامور بثلثة رجال وامرأتين كالزنا الموجب للرجم وبعضها برجلين واربع نسوة وبعضها بالرجال منفردات ومنضمات كالولادة والاستهلال وعيوبهما ايضا وبعضها بالنساء مقتضى كلامه ان المدار في لزوم التعدد على صدق الشهادة والمدار في كفاية الواحد على صدق الاخبار لكنك خبير بان كفاية الواحد في الموضوعات لا يتم الا بالعناية اعني دعوى الاستقراء في الاخبار وظاهر كلامه تسلم كفاية الواحد في الاخبار عن الموضوعات وايضا مقتضى ما ذكره في اخر كلامه تخلل الواسطة بين الاخبار والشهادة لكنك خبير بان الواسطة بينهما غير معقولة كيف لا ولا واسطة بين الاخبار والانشاء ثم انه قد حكم التفتازاني في شرح المطول على التلخيص في

الاول يجب الاسناد الخبري تبعا لما نقله عن بعض المحققين المقصود بالمحقق الرضي بان الخبر يدل على الصدق واما الكذب فليس بمدلوله بل هو نقيضه قال وقولهم يحتمله لا يريدون ان الكذب مدلول اللفظ كالصدق بل المراد انه يحتمله من حيث انه هو اي لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا ومقتضاه ان الصدق في الخبر كما حكم بها من غير عن ذلك اقول ان الصدق هو مطابقة الخبر للواقع بناء على كون المدار في الصدق والكذب على المطابقة والمخالفة للواقع لا الاعتقاد كما هو المشهور والمنصور حيث ان الصدق كالكذب صفة للخبر ولا يكون الصدق نفس الواقع كيف لا ومن الواضح غاية الوضوح ان قيام زيد مثلا لا يتصف بالصدق لو قيل قام زيد وكان زيد قائما ولا مجال الدلالة الخبر على مطابقته للواقع كيف لا ولا مجال الدلالة الدال على صفته مع ان الخبر بنفسه بالنسبة الى مطابقته للواقع ومخالفته له على السواء فلا وجه لدلالته على المطابقة للواقع والظاهر ان منشأ الحديث اشتباه المطابقة للواقع بالواقع اذ لو قيل مثلا قام زيد وكان زيد قائما فقيام زيد مدلول الخبر لا انه مبني على فرض تحقق القيام لزيد في الواقع فلا ينافي الدلالة على الصدق بالكلية ولو كان الصدق هو الواقع مع ان القيام المتحقق في الواقع انما هو قيام الخبر في المتشخص والقيام الواقع مجمول في القضية الخبرية المدلول عليه بها انما هو القيام الكلي فلا مجال في الدلالة على الصدق من قيام امارة من الخارج كغلبة الصدق على فرض ثبوتها او قيام ما يقتضي ويقتضي بلزوم البناء على الصدق تعبدا هذا او مقتضى المقالة المذكورة اصالة الصدق وكاشف من باب الاصل الكاشف عن الواقع لكن لا يتاصل اصل في مورد بواسطة نفس المورد بل لا بد في تاصيل الاصل من الرجوع الى ما يقتضي من الخارج تاسيس اصل كاشف عن الواقع او اصل تعبدي **المقدمة الثالثة** ان النزاع في المقام انما يبتني على القول باشتراط اعتبار الخبر بالعدالة وكذا الامامية بناء على عدم دخولها في العدالة كما هو الاظهر على ما حررناه في الرسالة المعمولة في ثقة فلا يجري النزاع وكذا لا يطرد على القول بعدم اشتراط اعتبار الخبر بالعدالة والامامية فالنزاع مبني على القول باعتبار الظنون الخاصة فلا يجري النزاع وكذا لا يطرد بناء على اعتبار مطلق الظن والوجه في ذلك انه على القول بعدم اشتراط اعتبار الخبر بالعدالة والامامية يعتبر الخبر الحسن والخبر الموثق وعلى هذا لا مجال لاعتبار التعدد فضلا عن العدالة في المادح وكذا لا مجال لاعتبار التعدد فضلا

عن العدالة بناء على اطرادها في غير الامامي في الموثق لغير الامامي فالمقصود بالتزكية في العنوان
انما هو توثيق الامامي لا يجري فيه النزاع وكذا لا يطرد في توثيق غير الامامي وكذا المدح من الامامي
فضلا عن غير الامامي وايضا النزاع انما هو وارد مورد المتعارف من كون المزكي من اهل الخبرة كما
هو المتداول في تزكية الرواة من اهل الرجال فلا يجري فيه النزاع بل لا يطرد في التزكية من غير اهل
الخبرة وايضا الظاهر ان مرجع النزاع الى النزاع في كفاية الظن ولزوم تحصيل العلم او ما يقوم
مقامه اعني شهادة العدلين فمن يقول بعدم كفاية التزكية من عدل واحد يلزمه كون التزكية
من عدلين لا بد ان يقول بعدم كفاية سائر ما يفيد الظن بالعدالة ايضا فما يظهر من صاحب المعالم
من القول بثبوت عدالة الراوي بالاختبار والصحبة المتاكدة بحيث يظهر احواله ويطلع على سريرته
حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع علمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وشهادة
القرائن المتكثرة المتعاضدة مع قوله بعدم كفاية تزكية عدل واحد كما ترى الا ان يقال بوقوع
الاتفاق على حجية الظن الحاصل من الاختبار والاشتهار لكنه يتكرر جواز الاطلاع على وقوع الاجماع
في امثال هذه الاعصار مع وجود القول بلزوم تحصيل العلم في باب العدالة كما حررناه في محله
ان كان المقصود بحصول العلم فلا باس لكنه خلاف ظاهر العبارة الا ان يقال ان الظاهر من الظهور
في المقام هو العلم لكنه انما يتم فيما اخذ فيه الظهور اعني في باب الاختبار واما كلامه في باب الاشتهار
وشهادة القرائن فظاهره الظن حيث لم يؤخذ فيه الظهور فظهر فساد ما صنعه في المعالم حيث
انه منع المنع عن كفاية التزكية من عدل واحد كما ياتي فالعدالة الراوي تعلم باشتهارها بين اهل
النقل عن اشتهر بعدالته من الرواة او جعل عليه الاشتهار وايضا اهل المدار على القول بلزوم
التزكية من عدلين على حصول الظن في المقام ولو قيل بعدم اشتراط الظن في شهادة العدلين للزوم
حصول الظن في الاحكام الشرعية او الاطراد الاجزاء وايضا انما جعلنا النزاع في تزكية الراوي
لانه المناسب للبحث عنه في كلمات الاصوليين في مباحث خبر الواحد بالمعنى المصطلح عليه وبها جهة
تلك التزكية نشاهد لما ذكرناه من اقوال المسئلة القول بالتفصيل بين تزكية الراوي وتزكية الشاهد
وليس بالمناسب بل لو كان البناء على التعميم لكان المناسب جعل النزاع في مطلق التزكية ولا وجه للتعميم
بخصوص تزكية الشاهد وايضا الجرح وان يطرد فيه النزاع لكن لا جدوى للنزاع فيه اذ لا يلزم في

ضعف

ضعف الخبر ثبوت عدم اعتبار الراوي بل يكفي فيه عدم ثبوت الاعتبار كيف لا ومن الضعيف رواية
المجهول والمهمل اذا عرفت ما تقدم فنقول ان المحقق قد جرى في المعارج على كون اعتبار التزكية
من باب الشهادة واختاره صاحب المعالم ومن هذا تاسيسه اساس الصحي والصحر في المنتقى والمقصود
بالصحي هو الصحيح عنده كما ان المقصود بالصحر هو الصحيح عند المشهور ويمكن ان يكون الصحي
اشارة الى صحيحي والصحر اشارة الى صحيح المشهور وربما جعل السيد السند المحقق الصحي اشارة
الى صحيحي والصحر اشارة الى الصحيح عند المشهور ولا دليل عليه وهو مبني على الامر من باب الرمز
والاشارة كما انه جعل صورة النون من باب الرمز والاشارة الى الحسن فالصحي بتخفيف الياء وفتح
الصاد المخففة وجرى على ذلك الفاضل التستري واقتفاه تلميذه السيد السند النفرشي في
ترجمة احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد وكذا في ترجمة احمد بن محمد بن يحيى العطار بل ترجمة الحسن
بن الحسن بن ابان وصرح بكاشف اللثام نقلا ومقتضاه انحصار اعتبار الصحيح فيما كان كل من رجال
سنده منقول العدالة من عدلين الا ان يقال بالاجماع على كفاية الظن في الباب لكن لم يسبق القول
بكفاية الظن مع كون الامر من باب الشهادة ويابي الكلام في انتظار صاحب المعالم على الخبر المشتمل
البيانات فيما كان كل من رجال سنده منقول العدالة من عدلين فمع ذكر الفاضل الخاجوئي
في رجاله انه يستفاد القول بذلك من العلامة في الخلاصة في ترجمة اسمعيل بن مهران حيث انه
بعد ان حكى تضعيفه من ابن الغضائري حكم بان الاقوى الاعتماد على روايته لشهادة الشيخ والنجاشي
بوثاقته وظاهر ان شهادة العدلين مقدمة على شهادة العدل الواحد قال ويشبه ان يكون بناء
كلامه في ترجمة ابرهيم بن سليمان على هذا حيث قال وضعفه ابن الغضائري قال انه يروي عن الضعفاء
وفي مذهبه ضعف والنجاشي وثقه ايضا كالشيخ وحج بقوى عندي العمل بما يرويه وتضعيفه بانه
بناء على كون التزكية من باب الشهادة فالمدار على شهادة العدلين لتبين الا فلا مجال لترجيح
شهادة العدلين على شهادة العدل الواحد فالظاهر ان المدار في ترجيح التوثيق من الشيخ
والنجاشي في باب اسمعيل بن مهران على ان التضعيف من ابن الغضائري على كون الجرح والتعديل
من باب الخبر دون عده بالشهادة وبما ذكر يظهر الحال في ترجيح التوثيق من الشيخ والنجاشي على
تضعيف ابن الغضائري في باب ابرهيم بن سليمان بل الادلالة فيه على كون الجرح والتعديل من

باب الشهادة بوجه وظاهر شيخنا البهائي في اصوله كون اعتبار التزكية من باب اعتبار الجرح حيث
انه قال تزكية العدل الامامي كافية ثم استدل بعموم مفهوم اية النبأ بل نسب مختاره الى العلامة والشيخ
وسائر المتاخرين وابسط الكلام في مبادي مشرق فرجهم وقال وقد بالغ بعض افاضل معاصرينا
قدس الله روحه في الاصرار على اشتراط العدلين في المزكي نظرا الى ان التزكية شهادة ولم يوافق
القوم على تعديل من تفرد الكشي او الشيخ الطوسي او النجاشي او العلامة مثلا بتعديله وجعل
الحديث الصحيح عند التحقيق منحصرا فيما توافق اثنان فصاعدا على تعديل رواته ومقصوده ببعض
افاضل معاصريه هو صاحب المعالم في المنتقى وحكى في المنتقى في المقام عن بعض فضلاء معاصريه
بعض الكلام لكن لم يظهر لي كون المقصود به شيخنا البهائي وان حكى في بعض المواضع من المنتقى
عن بعض المتاخرين وقيل وكان المراد الشيخ البهائي وقد حررنا في الرسالة المعمولة في باب شيخنا
البهائي ما وقع بينه وبين صاحب المعالم من الملاقاة وغيرها وقد ذكر المولى التقي المجلسي في شرح
مشيخة الفقيه ان بعض الاصحاب المقصود به صاحب المعالم بقرينة نقل تقسيم الاخبار الى الصحيح
والقوي عنه بالغ في اشتراط تزكية العدلين ردا على شيخنا البهائي وذكر شيخنا البهائي وجوها
في الرد عليه وجرى السيد الداماد على القول بتلك المقالة وهو مقتضى ما عن صريح العلامة في
التهذيب من ان الجرح والتعديل من باب الخبر ومقتضاه عدم كفاية تزكية غير الامامي لاشتراطه
الايمان والعدالة في اعتبار خبر الواحد وهو مقتضى بعض كلماته في الخلاصة كقوله في ترجمة
سيف بن سليمان التمار بعد نقل توثيقه عن ابن عقدة عن علي بن الحسن ولم اظفر على مدح وجرح
من طرقنا سوى هذا والاولى التوقف حتى يثبت عدالته وكذا قوله في الترجمة اللاحقة لتلك
الترجمة اعني ترجمة الحسن بن صدقة بعد نقل توثيقه وتوثيق اخيه عن ابن عقدة عن علي بن الحسن
وفي تعديله بذلك نظر وهو ظاهر عبارات اخرى في الخلاصة تقتضي القدح في الشهادة للنفس
او غيرها بعدم اثبات العدالة وان كانت مرجحة للقبول حيث ان الظاهر منها الزوم ثبوت عدالة
الراوي مع قدح وملاك العبارات في الرسالة المعمولة في ثقة لكنه صرح في الخلاصة بقبول رواية
جماعة من فاسدي المذهب كقوله في ترجمة ابان بن عثمان بعد نقل كونه ناووسيا عن الكشي عن علي
بن الحسن والاقوى عندي قبول روايته وان كان فاسد المذهب وقوله في ترجمة الحسن بن علي بن

فقال

فضال انما اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسدا وقوله في ترجمة علي بن اسباط بعد نقل كونه
فطحيا عن النجاشي والكشي وانا اعتمد على روايته بل قد ذكر المحقق القمي انه اكثر في الخلاصة من
قبول رواية فاسد المذهب ونظيره ذلك انه جرى في النهاية فيما لا يمكن فيه الجمع بين الجرح والتعديل
على تقديم الجرح وجرى في الخلاصة على ترجيح التوثيق بزيادة العدد كما سمعته من ترجيحه توثيق
الشيخ والنجاشي على تضعيف ابن الغضائري في باب اسمعيل بن مهران وابرهيم بن سليمان بل جرى
على الترجيح بغير زيادة العدد كما صنعه في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بشير البرمكي حيث انه نقل توثيقه
عن النجاشي وتضعيفه عن ابن الغضائري ورجح التوثيق اللهم الا ان يكون الترجيح مبنيا على زيادة
ضبط النجاشي كما هو معروف فيها ويمكن ان يقال ان تقديم الجرح لا ينافي الترجيح بالعدد لانصراف
الاول الى صورة مساواة الجرح والتعديل في العدد وان قلنا انه يعلل تقديم الجرح بامكان
اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل وهذا يجري في صورة زيادة العدد قلنا ان التعليل المذكور
ينصرف الى صورة مساواة الجرح والتعديل في العدد لبعد اطلاع المعدل على ما لم يطلع عليه
الجارح مع زيادة عدد المعدل ويقتضي القول بتلك المقالة ما قاله العلامة في الخلاصة في ترجمة
ليث بن البختري بعد ان حكى عن ابن الغضائري نقل اختلاف اصحابنا في شانه والحكم بان
الطعن في دينه من ان الطعن من ابن الغضائري في دينه لا يوجب الطعن لانه اجتهاد منه الا انه يمكن
انه يمكن ان يكون من باب كون الجرح والتعديل من باب الشهادة ومقتضى تلك المقالة اختصاص اعتبار
الصحيح فيما كان كل من رجال سنده منقول العدالة ولو من عدل واحد لكن صرح سيدنا ايضا
بكون التزكية من باب الخبر لكنه جعل المدار على مطلق الظن بناء على دلالة اية النبأ على ثبوت
العدالة والفسق بالظن كما ياتي منه وظاهر المحقق القمي انه لا ينكر صدق الخبر على التزكية لكنه انما
يقول بحجية الخبر من جهة حجية مطلق الظن الاجتهادي فهو يقول بحجية مطلق الظن الاجتهادي في
تعديل الراوي سواء كان من جهة التزكية وهي من باب الخبر او غيرها من جهة حجية مطلق الظن
بالاحكام الشرعية فمن يقول بتلك المقالة لا بد ان يقتصر على تزكية العدل الامامي ولا يتعدى
عنه ان قال باعتبار العدالة والايمان في اعتبار خبر الواحد او قال باعتبار العدالة في اعتبار
خبر الواحد لكن قال باعتبار الايمان في العدالة الا ان يقول بالاجماع على كفاية مطلق الظن

في المقدم

في المقام او كفاية البناء على كفاية الظن الشخصي في تشخيص العدالة وان قال باعتبار اخبار
الكتب الاربعة فلا بد ان يقتصر على اخبار الكتب الاربعة الا ان يقول باجل الامرين المذكورين
انفا وان قال باعتبار الخبر من باب اعتبار مطلق الظن يبتني على اعتبار مطلق الظن في المقام ولكنه
غير واحد من الاواخر كون اعتبار التزكية من باب اعتبار الظنون الاجتهادية ومقتضاه كفاية
القرائن في ثبوت العدالة وكذا تزكية غير الامامي الممدوح فضلا عن تزكية غير الامامي الموثق
او الامامي الممدوح بناء على رجحانه على غير الامامي الممدوح فضلا عن تزكية العدل الواحد وقد
جرى المحدث الحر في الفائدة الثانية عشر المرسومة في خاتمة الوسائل على ان اعتبار التزكية من
باب القطع حيث ان توثيق بعض علماء الرجال الاجلاء الثقات الاثبات كثيرا ما يفيد القطع مع
اتحاد المزكي لانضمام القرائن التي يعرفها الماهر المتتبع الا ترى انا نرجع الى خط انسان صحيح نجزم
بثقة كثير من رواتنا وعلمائنا الذين لم يوثقهم احد انا بلغنا من اثارهم المفيدة للقطع بثقتهم وقد
تواتر الاخبار في حجية خبر الثقة وقد حكي في غاية المأمول عن شيخنا البهائي في بعض تحقيقاته
قبول تزكية غير الامامي للامامي اذا كان عدلا لا تعويلا على ان الفضل ما شهدت به الاعداء وعدم
قبول الجرح من غير الامامي وربما توهم منه التفصيل بين تزكية الامامي للامامي فاعتبار التزكية
من باب اعتبار الخبر ويكفي عدل واحد عنده من تزكية الامامي للامامي وتزكية غير الامامي لغير الامامي (غير الامامي)
وتزكية الامامي لغير الامامي فاعتبار التزكية من باب اعتبار الشهادة فلا بد من عدلين وليس بشيء
حيث انه لو اكتفى بعدل واحد في التزكية من غير الامامي فيكتفي به في التزكية من الامامي قطعا
مع ان الشهادة لا بد فيها من الايمان الا نادرا فلا يكفي تزكية غير الامامي اذا كان عدلين لغير
الامامي على ان الكلام المذكور تفصيل في حال غير الامامي بين تعديله وجرحه ولا يكون تفصيلا
في قبول التزكية نعم لو فصل بقبول تزكية غير الامامي اذا كان عدلا دون غيره لكان ذا الاجلي للتفصيل
المذكور بوجه لكن نقول ان الكلام المذكور مبني على عموم العدالة لغير الامامي كما هو الاظهر لوجوه
حررناها في الرسالة المعمولة في ثقة لكن من اشتراط العدالة في اعتبار الخبر كما هو المدار في اصل
الكلام في المقام كما هو تمام فلا اعتبار الايمان ايضا والظاهر بلا اشكال ان القول باعتبار العدالة
دون الايمان مقصور الاثر فبعد اعتبار العدالة لا يجال التزكية غير الامامي وربما يظهر من العلامة

(التوهم من كلامه فلا دلالة في كلامه على التفصيل)

المجلسي

المجلسي في حاشية الخلاصة في اوائل الكتاب التفصيل بين ما لو كان التزكية بصورة الاجتهاد بان كان
في مقام ذكر الخلاف من المزكي فلا عبرة به لرجوع القبول الى التقليد وما لو كانت على سبيل الشهادة و
الاخبار بان كان في مقام لم يذكر المزكي فيه الخلاف فيجب على المجتهد اعتباره والنظر فيه وفيما يعارضه
ليستبين له حال الرجال ويترجح له التزكية او القبول وربما يظهر من صاحب المعالم توقف العلامة
في النهاية حيث انه نسب اليه نسبة القول بكفاية العدل الواحد الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح
لكن العلامة ذكر دليل القول بلزوم التعدد وزيفه ثم قال بكفاية تزكية العدل الواحد واستدل
صاحب المعالم على اعتبار التعدد في التزكية مع القول بالعمل الا انه بوجهين الاول ان التزكية شهادة
ومن شأنها اعتبار التعدد فيها كما هو ظاهر وفيه اولا انه يمكن ان يكون التزكية من باب الخبر كما نقله
نقل القول به فدعوى انها من باب الشهادة تحتاج الى اقامة الدليل عليها وثانيا ان المدار في الشهادة
على القول في تزكية ارباب الرجال لا تخرج عن المكتوب بل الامر في تزكية ارباب الرجال ليس من باب كتابة
الشاهد بل من باب المكتوب عن مكتوبه بوسائط عديدة الا ان يقال بالقطع بعدم الفرق بين كتابة الشاهد
والمكتوب عن مكتوبه بوسائط بعد اعتبار كتابة الشاهد هذا لو كان التوثيق من النجاشي مثلا دراية
واما لو كان من باب الرواية بان نقل النجاشي التوثيق عن غيره في كتابه فالامر من باب نقل المكتوب
بوسائط عديدة بالمكتوب بوسائط عديدة وثالثا ان الشهادة مبنية على العلم وتزكية ارباب الرجال
لا تخرج غالبا عن الظن الا ان يقال انه مبني على اعتبار الاستناد الى العلم في الشهادة وفقد العلم
علم الاعتبار الا ان يقال ان اعتبار الشهادة في صورة الاستناد الى الظن غير ثابت فان لم يكن الاستناد
الى العلم معتبرا في معنى الشهادة لكن نقول ان الاظهر كفاية الظن بالعدالة كما ياتي ورابعا ان لزوم
التعدد في عموم الشهادات غير ثابت قال شيخنا البهائي في مشرق الشمسين بقبول شهادة الواحد
في بعض الموارد عند بعض علمائنا مثل شهادة المرأة الواحدة في بعض الاوقات عند اكثرهم الا ان
يقال ان المدار الثابت اعتبار شهادة العدلين وعدمها غير ثابت الاعتبار بل نادر الاعتبار فلا بد
من الاقتصار عليها وخامسا انه مبني على حجية عموم شهادة العدلين وهو غير بين ولا مبين في
الاستدلال ثم هو من باب الدعوى من دون شاهد وبينة وسادسا انه يحتمل ان يكون التزكية من
باب الخبر وكان عليه سد هذا الاحتمال ان فرضنا كون الاقوى كونها من باب الشهادة اقوى قال

بشيخنا البهائي في المشرق فهلا كانت تزكية الراوي كما غلب الاخبار فيها ليست شهادة كالرواية ونقل الاجماع وتفسير مترجم القاضي واخبار المطلق بمثله في المجتهد وقول الطبيب باضرار الصوم بالمرض واخبار اجير الحج بالطاعة واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار العدل العارف بالقبلة فاهل العلامات لكن يمكن الذب بان الغرض ان مفهوم منطوق آية النبأ عدم وافٍ باعتبار التعدد فصيل اوهم الناقص على تقدير العموم ولا حاجة في حجية تصديق الخبر فلا يبعد ان البناء على التعدد بناء على حجية عموم شهادة العدلين فلا يتطرق الايراد المذكور لكن نقول انه خلاف ظاهر الاستدلال بلا اشكال بعد تمامه ثم اقول انه لو كان المدار على الشهادة فلا بد في المركب من شهادة العدلين ايضا وهكذا الحال ان يبتدا ويتسلسل كما ياتي وهذا الايراد يتطرق ايضا على القول باشتراط العدالة والايمان في اعتبار الخبر وبعد هذا اقول انه لا جدوى في التوثيق من باب الشهادة لو كان مبنيا على كلام الغير والواحد لا واحتمال الابتداء جار في عموم التوثيقات مع قطع النظر عن لطف ... لا مجال للعمل بالتوثيقات اساسا ... للمان الموثق الثقة المجلسي قد حكى عن صاحب المعالم انه لو يعتبر توثيق ابن الغضائري والسيد ابن طاووس والشهيد الثاني بل اكثر الاصحاب متمسكا بانهم ناقلون عن القدماء الا انه لو ثبت النقل في حق الاكثر فاحتمال النقل جار في كل واحد من التوثيقات ولو مع القطع بالاجتهاد في البعض اجمالا ... لنسبة اكثر اهل الرجال ... احتمال التوثيقات بالكلية ويتبين من المحقق ... لا يخفى انه الثاني ان العدالة شرط في قبول الخبر مقتضى اشتراط العدالة اعتبار العلم في حصولها لكن شهادة العدلين تقوم مقام العلم شرعا واما غيرها فيتوقف الاكتفاء به على الدليل وهو غير ثابت ومن ثم كلام انه يحتمل ان يكون الامر من باب مانعية الفسق لا شرطية العدالة ومانعية الفسق لا تقتضي اشتراط العدالة ونظير هذا المقال يأتي في كثير من الموارد مثلا يأتي الكلام في ان الكرية شرط لانفعال الماء بملاقاة النجاسة او الكرية مانعة وان الذكية او جواز اكل اللحم شرط لصحة الصلوة او عدم المذكية او عدم جواز اكل اللحم مانع وان البلوغ شرط لكون الدم حيضا او الصغر مانع وان القدرة على التسليم شرط في صحة البيع او العجز عنه مانع وان العلم قبل التفرق شرط في صحة بيع الصرف والسلف او التفرق مانع بل يأتي الكلام في جميع العمومات المخصصة فيخلو الحاصل عن الشرط او وجود المانع والمدار في الفرق بين اشتراط احد المتقابلين

ومانعية الاخر هو اصلاح حال الاقتضاء واناطة تعلق الحكم بوجود الشرط بكون الموضوع غير قابل بذاته لتعلق الحكم في الاول وافساد الحال بكون الموضوع قابلا بذاته لتعلق الحكم في الثاني مثلا وصول الدهن الى فتيل السراج شرط لاضاءة السراج وهبوب الريح مانع ولكن عدم هبوب الريح ليس بمقتضى الاضاءة وكذا اسوء خلق العالم او الشخص المتعزز او المتمول مانع عن ميل النفس وليس حسن الخلق شرطا للميل اذ كل من العالم والعزيز والمتمول مما يقتضي ميل النفس لكن حسن الخلق شرط لميل النفس في الجاهل او الشخص الذليل والفقير لكون الجهل او الذل او الفقر مما يوجب نفرة النفس الا ان يقال ان حسن الخلق علة مستقلة لميل النفس لا شرط له كما ان منع التقبل عن الهبوط من باب المانع ولا مجال لكون عدمه من باب الشرط وكذا عدم تفاهم بعض الافراد شرط لحمل المفرد المعرف باللام على العموم بحكم الحكمة لان الحمل على العموم مبني على مساواة الافراد والتفاهم موجب للرجحان فالتفاهم لا يكون من باب المانع بل عدمه من باب الشرط اذ اقتضاء الحكمة الحمل على العموم منوط بانتفاء التفاهم قضية رجحان المعهود والمدار في المانع على منع الاقتضاء بل استكماله ونظير ذلك ان الواجب واخواته مصطلحات في الافعال والمدار بحكم العقل في الواجب على ثبوت المصلحة فيه وفي الحرام على ثبوت المفسدة فيه وفي المستحب على ثبوت الرجحان فيه وفي المكروه على ثبوت الحزازة فيه فترك الواجب لا يقتضي ترتب المفسدة وترك الحرام لا يقتضي ترتب المصلحة وترك المستحب لا يقتضي تطرق الحزازة وترك المكروه لا يقتضي تطرق الرجحان فترك الواجب ليس من قبيل فعل الحرام وعلى ترك حال المستحب وترك المكروه ومع قطع النظر عن حكم العقل فالظاهر من التعلق بالامر وجوبا او ندبا الى جانب الفعل والتعلق بالنهي تحريما او تنزيها الى جانب الترك هو كون المصلحة والرجحان في الواجب والمندوب في جانب الفعل وكون المفسدة والحزازة في الحرام والمكروه في جانب الفعل بل نقول ان ظاهر التعلق الى جانب خبر الفاسق بتوجيه الكلام لبيان حكمه هو مانعية الفسق ثم التعلق الى جانب احد المتقابلين بالامر في ضمن العبادة او المعاملة او النهي عنه في ضمنها لا يستلزم مانعية الاخر في الاول واشتراط الاخر في الاخير بل يمكن ان يكون الامر باحد المتقابلين من باب التقريب الى مانعية الاخر والنهي عن احد المتقابلين من باب التقريب الى اشتراط الاخر الا انه خلاف الظاهر ويبتني على ثبوت عدم اشتراط المأمور به وعدم مانعية المنهي عنه كما لو قيل صل ان كان بالسلة

في الفرق بين اشتراط احد المتقابلين ومانعية الآخر

حيث انها اوجزت كونه ثبت منافية العصمة وان اشتراط الاباحة وكذا منافية علم التزكية دون اشتراطها التزكية
نظير ان قوله سبحانه فكلوا مما امسكن عليكم من باب التقريب الى عدم حرمة اكل اللحم بواسطة الاصطياد
حيث ان جواز الاكل ولو في الجملة يستلزم عدم حرمته ثانيا ان كفاية شهادة العدلين في المقام
مبنية على حجية عموم شهادة العدلين وهو غير بيّنة ولم يأت بالاشارة الى الحجة والبيّنة عليه
في الاستدلال ثالثا ان الاظهر كفاية الظن بالعدالة كما حررناه في محله ولو في باب الشهادة و
الفتوى وان حكي عن البحار دعوى ان الظاهر من الاخبار ان امر العدالة في الصلوة اسهل منه في
الشهادة وتعليلها بانه لعل السر ان الشهادة يبتنى عليها الفروج والدماء والحدود والمواريث
فينبغي الاهتمام فيها بخلاف الصلوة فانه ليس الغرض منها الا اجتماع المؤمنين وائتلافهم و
استجابة دعواتهم ونقص الامام وفسقه او كفره لا يضر بصلوة الماموم بل مقتضى ما قاله في
المدارك من ان الرواية لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين مسلم
لزوم شهادة العدلين في تزكية الشاهد والاجماع عليه وجرى المحدث البحراني في الحدائق
والدرر النجفية على اعتبار الاتصاف بمحاسن الاخلاق في العدالة المعتبرة في القضاء و
الفتوى استنادا الى رواية لا تدل على المقصود كما حررناه في محله وبعد تمام ما ذكر اقول ان اعتبار ما في
حكم القطع بناء على كون التزكية من باب الشهادة غير صحيح لعدم خروج الامر عن الظن ولاجل ذي
فيه بناء على كون التزكية من باب الشهادة كما ان اعتبارها في الفتوى لو ثبت القول به غير صحيح ايضا
حيث ان المدعي بعد الكلام في شهادته لاجل من في شهادته من صفة الوحدة بناء على كون التزكية
من باب الشهادة وشهادة صاحب المعالم ان كانت مبنية على العلم فلا حاجة الى شهادة الغير له
والا فلا اجدى في شهادته لنفسه ولا في شهادة الغير له وبالجملة شهادة العدلين مما يتفع في حق
شخص لا في حق احد العدلين وبما ذكرنا يظهر الحال فيما ارتحكاية من انه شاهد اصل في باب القطع
لكن نقول ان مقتضى كلامه ان الامر فيما في حكم القطع من باب الخبر الواحد المحفوف بالقرينة ولعله
الحال في غير ذلك مما تقدم ذكره لكن مقتضى المعتبر بالقطع قيام شهادة العدلين من الخارج على
عدالة كل من اجزاء السلسلة المعروفة في الاستدلال على القول الثاني وجهان الاول مفهوم
اية النبأ ويرد عليه بعدما حررناه في الاصول من الاشكال في الاستدلال بمفهوم اية النبأ على

حجية خبر العدل ان التزكية التي بين ايدينا ومنقح بخطه من باب المكتوب بل المكتوب عن المكتوب
بوسائط عديدة بل من باب نقل المكتوب بوسائط عديدة بالمكتوب بوسائط عديدة في بعض الموارد
كما تقدم والنبأ لا يصدق على غير القول لا اقل من عدم الشمول او الشك في الشمول مع ان الظاهر
من النبأ كونه عن علم بعد صدقه على ما كان عن ظن والظاهر منه ايضا ما كان العلم فيه مستندا الى
الحس والتزكية عن ظن ومستنده الى غير الحس فلا يشملها مفهوم اية النبأ الا ان يقال ان ظهور
النبأ فيما لو كان مستندا الى المحسوس بدوي والظاهر بعد التدبر الشمول لغير المحسوس كيف
ونقل خبر الواحد بالظن يشمله مفهوم اية النبأ بلا اشكال من احد مع انه من باب غير المحسوس
ومن ذلك ان الاظهر اعتبار الاجماع المنقول بناء على حجية الظنون الخاصة لشمول مفهوم اية
النبأ واورد عليه في المعالم والمنتقى بان اشتراط العدالة في الراوي مبني على ان المراد بالفاسق
في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على
العدالة فلا بد من ثبوتها بالعلم او ما يقوم مقامه من البينة وفرض العموم في المفهوم على وجه
يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض حيث ان مقتضى منطوق الاية رد رواية
محتمل الفسق لو زكاه عدل واحد لان المراد بالفاسق في الاية هو الفاسق الواقعي فتعلق الحقيقة
براوية غير معلوم العدالة سواء كان معلوم الفسق او محتمله ومقتضى المفهوم على الفرض
المذكور قبول كل خبر عدل واحد حتى في تزكية الراوي ومقتضى ذلك قبول رواية محتمل الفسق
مطلقا قلو عملنا بالمفهوم ايضا على الاطلاق حتى في تزكية العدل الواحد للراوي يلزم التناقض
بين جهتي كلام واحد فتحرم الاخذ بالمذكور بان يقال ان العدالة شرط في قبول الرواية فلا بد
من ثبوتها بالعلم او ما يقوم مقامه من البينة اما الثانية فلدلالتها على الظهور واما
الاولى فلا استدلال عليها بمنافاة الفسق الواقعي بحكم الاية بتقريب ان المراد بالفاسق في الاية
من له صفة الفسق في الواقع فلا بد من احراز العدالة بالعلم او ما يقوم مقامه من البينة ولكن
ان قلنا ان تزكية العدل الواحد تقوم مقام العلم بحكم مفهوم اية النبأ فلا يكون مفهوم اية
النبأ لا يمكن شموله للواقعة التزكية للزوم التناقض اذ لو زكى واحد بعض الرواة فمقتضى
منطوق الاية وجوب رد روايته بناء على كون المقصود بالفاسق هو الفاسق الواقعي كما هو

المفروض ومقتضى المفهوم وجوب قبول روايته بناء على كون المقصود بالعادل هو العادل الواقعي
كما هو المفروض ايضا فالرواية المذكورة يجب ردها بحكم منطوق الآية ويجب قبولها بحكم مفهومها
فيلزم التناقض في جهتي كلام واحد اقول انه بظاهره من قبيل الاكل من القفا حيث انه اورد باشتراط
العدالة في تزكية الجارح بمانعية الفسق الواقعي فلا بد في انتفائها من العلم وما يقوم مقامه من البينة
الا ان يقال ان ادراج مقالة اشتراط العدالة بواسطة اصالة الكفاية عدم المانع في البناء على
انتفاء المانع وعدم لزوم انتفاء المانع بالعلم او ما يقوم مقامه لكن نقول ان البناء على اصالة
العدالة الا حال الاشتراط كحال الممانعة ولا يلزم العلم او البينة ويكفي الاصل اعني اصالة العدالة مقدمة
على اصالة عدم الشرط لكونها من باب الوارد نعم اصالة العدالة لا تتم على ما حررناه في محله لكنه
بني على لزوم انتفاء الفسق بالعلم قال وهو موقوف على العدالة نظرا الى ان العلامة في المختلف حكم
بعدم جواز الاقتداء في الصلوة الا بعد العلم بالعدالة تعليلا بان الفسق مانع فلا يخرج عن
العهدة الا بعد العلم بالعدالة فاختار لزوم انتفاء الفسق بالعلم بيانا في التعليل المذكور في باب
ادراج اشتراط العدالة فكان المناسب بحال الايراد بمانعية الفسق ولزوم انتفائها بالعلم او ما
يقوم مقامه مع ان العلم بانتفاء الفسق لا يتوقف على العدالة اذ ربما يحصل العلم بعدالة شخص
مع كونه فاسقا الا ان يكون المقصود بالعلم هو الجزم المطابق للواقع لكنه خارج عن المبحوث عنه
في جميع المباحث بل لا يتوقف العلم بانتفاء الفسق على العلم بالعدالة اذا العلم بانتفاء الفسق
عين العلم بالعدالة ومع ذلك ان منطوق الآية لا يقتضي وجوب رد الرواية في الصورة المفروضة
لعدم ثبوت الفسق نعم يتاتى وجوب الرد من باب وجوب مقدمة العلم او لا بدية على الخلاف في
باب وجوب مقدمة الواجب على هذا المنوال حال المفهوم فهو لا يقتضي ايضا وجوب القبول بل يتاتى
وجوب القبول من باب وجوب مقدمة الواجب او لا بدية فالتناقض يتاتى في الباب من جهة شمول
المفهوم لصورة تزكية العدل لكنه بانضمام وجوب مقدمة العلم او لا بدية لكن لزوم التناقض مبني
على شمول اطلاق التكاليف لحال الجهل بعد وضع الالفاظ للمعاني الواقعية واستعمالها فيها او
اما بناء على انصرافها في باب الموضوعات العرفية الى حال العلم بالفعل كما هو الاظهر كما ان الاظهر
انصرافها في باب الاحكام والموضوعات الشرعية المخترعة الى حال امكان العلم فلا يتاتى شمول المنطوق

ولا المفهوم

ولا المفهوم فلا يتاتى التناقض بوجه ومع ذلك نقول ان محذور التناقض لا يخرج عن محذور التناقض
بين جهتي كلام واحد ولا باس بوقوع التعارض بين الجهتين بما يقع به التعارض بين الخبرين وما
لو قيل ان التعارض بين جهتي كلام واحد غير جائز ولو جاز التعارض بين الكلامين لكن ليس في
وان قلنا ان المفهوم تابع للمنطوق فلا مجال لمعارضته معه قلنا ان التبعية انما تنافي التعارض
بالتباين واما التعارض في المقام من باب العموم والخصوص من وجه ومع ذلك نقول ظاهر الايراد بالتناقض
سلامة المنطوق عن المحذور مع انه لو كان المفهوم مستلزما للتناقض فلا مجال للتمسك بالمنطوق
اذ يلزم من وجوده العدم وقد يجاب عن الايراد المذكور بان النسبة بين المتناقضين في المقام
عموم وخصوص من وجه لوجود المنطوق في رواية معلوم الفسق ومحتمل الفسق الذي لم يزكه عدل
واحد كما لو كان مجهول الحال بالمرة او زكاه فاسق او مجهول الحال ووجود المفهوم في اخبار العدل
بغير العدالة كاصل الرواية واجتماعهما في اخبار العدل بعدالة الراوي فمقتضى المنطوق رد الرواية
ومقتضى المفهوم قبوله ويمكن دفعه بواحد من وجهين كما هو الشان في امثاله اما تخصيص عموم
المنطوق بالمفهوم بالمنطوق بان يقال يجب رد خبر كل فاسق او محتمل الفسق الا من زكاه عدل او احد او
بتخصيص لعموم المنطوق بالمفهوم بان يقال يجب قبول كل خبر عدل الا اخباره بالعدالة الا
ان التخصيص الاول ارجح لانطباقه مع الشهرة لشهرة كفاية المزكي الواحد ومرجع الجواب الى
تسليم التناقض وترجيح المفهوم بالشهرة لكن نقول ان ملاحظة التعادل والترجيح في التعارض
بالعموم والخصوص من وجه بل مطلق التعارض انما هي في التعارض بين الدليلين المنفصلين اما
الكلام الواحد فالتعارض بين منطوقه ومفهومه وترجيح احدهما على الاخر فلا النظير نعم لا بد من
ملاحظة التعادل والترجيح ايضا في التعارض بين كلامين من دليل واحد كذا التعارض بين جزئي
كلام واحد كما في المخصص المتصل والمقيد المتصل نحو اعتق رقبة مؤمنة بناء على تحقق التعارض
فيهما بل على هذا المنوال الحال في جميع موارد التجوز مع القرينة المتصلة مثلا في رايت اسدا يرمي
او في الحمام يقع التعارض بين التجوز في الاسد عن الرجل الشجاع والتجوز في الرمي عن افادة
التراب والتجوز في الحمام عن افادة الحارة ولا بد من ملاحظة التعادل والترجيح لكن المرجح هو
العرف وربما يقتضي كلام الشيخ في الاستبصار ملاحظة التعارض بين دليل وجزء كلام من دليل

كما هو الاظهر على ما حررناه في الاصول

اخرى حيث انه روى في الاستبصار في باب انه يجوز الاحرام بعد صلوة النافلة عن الكليني باسناده عن ابي الصباح الكناني قال قلت لابي عبد الله ع ارايت لو ان رجلا احرم في دبر صلوة غير مكتوبة اكان يجزيه قال نعم فروى عن الكليني باسناده عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع انه قال لا يكون احرام الا في دبر صلوة مكتوبة احرمت في دبرها بعد التسليم فحمل الرواية الثانية على كون الغرض ان الافضل كون الاحرام عقيب الصلوة المفروضة ثم استشهد بان معوية بن عمار الراوي للرواية الثانية روى بعد حكاية ما قال عليه السلام ان كانت نافلة صليت الركعتين نظرا الى انه لولا كون الغرض ان الافضل كون الاحرام عقيب الفريضة للزم التناقض في حديث واحد لكنه خارج عما نحن فيه كما ان الفقهاء والاصوليين من اختصاص التعارض في اصطلاحهم بما يختلف بين الدليلين او بين كلامين من دليل واحد او بين جزئين من كلام واحد ومرجعه الى الكلام في ذلك موكول الى ما حررناه في الاصول واجاب سيدنا بان مفهوم اية النبأ عدم وجوب التبين عند اخبار من علم عدالته او حصل الظن بها من اي شيء كان حصوله فالمحفوظ عند ذكر الصفات في المحاورات انما هو المعرفة العرفية لا العلم القطعي فالمتبادر من الفاسق من صدق عليه فسقه وتعلق الحكم عليه يقتضي انتفائه فيمن عرف عدم فسقه كذلك ولا ريب في حصول المعرفة العرفية من اي شيء حصل لبناء اهل العرف في معرفة الاشياء على الظن وعدم الاقتصار على العلم فمفاد الاية وجوب التبين عن خبر من عرف عدالته علما او ظنا ومرجع هذا الجواب الى منع التناقض بدعوى شمول المفهوم دون المنطوق وقد يورد ايضا على الاستدلال المتقدم بان مفهوم اية النبأ شامل للشهادة ومنا استدلال الفقهاء بمنطوق الاية على رد شهادة الفاسق والمخالف فالمقصود بالمفهوم قبول خبر العادل في الجملة المردد بين قبوله بالاستقلال وقبوله بشرط انضمامه الى خبر اخر فلا اطلاق للمفهوم حتى يتمسك به في الباب بل هذا الوجه يدل على عدم انتهاض الاستدلال بالمفهوم على حجية خبر العدل في الاحكام الشرعية ولو قيل انا نقول باطلاق المفهوم وكون الاصل والظاهر من المفهوم حجية خبر العدل مستقلا في حال الوحدة غاية الامر انا نقول بخروج خبر الواحد في مقام الشهادة قلنا انه لا مجال للقول بالخروج اذ خبر الواحد في الشهادة لا يكون حجة بشرط الانضمام بل الحجة انما هي المجموع المركب فالشهادة بمجردها داخلة في المفهوم لا مخرجة بالدليل مع ان اخراج الشهادة من باب اخراج المورد

لكون موردا الاية من باب الشهادة على انه لو لم يكن المفهوم هو قبول خبر الواحد في الجملة لا يكون المنطوق وجوب التبين عن خبر الفاسق في الجملة ايضا لظهور تطابق المنطوق والمفهوم في مثله فلو كان المفهوم حجية خبر العدل مطلقا فلا بد ان يكون المنطوق حجية خبر الفاسق المتبين مطلقا ايضا فح يلزم تخصيص المنطوق ايضا باخراج الشهادة لعدم اعتبار الظن الحاصل من التبين عن خبر الفاسق في الشهادة قطعا والتخصيص خلاف الظاهر مع ان التخصيص المذكور يقتضي اخراج المورد لكون موردا الاية من باب الشهادة اقول ان استدلال الفقهاء فاسد لان الامر بالتبين لا يقتضي الرد فلا مجال للاشكال عليه نعم على تقدير اختصاص التبين بالعلم فالاستدلال لا وجه لكن القول بالاختصاص ضعيف كما حررناه في الاصول وايضا اخراج الشهادة من المفهوم تكون المقصود حجية خبر العدل الواحد في حال الوحدة الا اذا كان في الشهادة لا باس به ولا يلزم منه القول بحجية خبر العدل في الشهادة بشرط الانضمام بل هو اعم منه ومن عدم الحجية راسا لكون الحجة هي المركب هي المجموع المركب ولا اخفاء وايضا دعوى كون مورد الاية اعني حكاية الوليد من باب الشهادة بالمعنى المتجدد كما ترى وايضا مورد الاية وشان نزولها حكاية الوليد وهو فاسق فخروج حكم شهادة العدل الواحد عن مفهوم الاية ليس من باب تخصيص المورد اذ المقصود بتخصيص المورد خروج ما ورد لاجله الوارد عن عموم الوارد والوارد في المقام هو منطوق الاية وما ورد لاجله الاية انما هو الفاسق وهو وان كان خارجا عن المنطوق لكن غير ما ادعاه المورد اذ ما ادعاه المورد انما هو خروج العادل عن المفهوم فليس الخارج من باب المورد ولا المخرج عنه من باب الوارد ونظيره ما اورد على الاستدلال بمفهوم اية النبأ على حجية خبر العدل في الارتداد وهو مورد الاية قضية ان شان النزول واقعة اخبار الوليد بارتداد بني المصطلق وقد زيفناه في الاصول وايضا تخصيص المورد لازم وان كان المدار في المنطوق والمفهوم على خبر العادل والفاسق في الجملة لعدم حجية شهادة الفاسقين في الاخبار عن الارتداد ومورد اية النبأ هو اخبار الفاسق اعني الوليد بالارتداد وايضا كما ان اجمال المفهوم يمنع عن جواز التمسك به على حجية خبر العدل الواحد فكذا اجمال المنطوق يمنع عن صحة التمسك به على رد شهادة الفاسقين لاحتمال الاختصاص بخبر الفاسق في حال الوحدة فدعوى اجمال المفهوم والمنطوق تنافي صحة

استدلال الفقهاء فلا يجب الاستناد اليه وايضا قد يقال انه مفهوم الاية لا يشمل الشهادة لانها لا تثبت مجيئا بالنبأ عرفا ويمكن ان يقال ان هذا من جهة الانس بالمعنى المتجدد للشهادة واما قبل التجدد فالظاهر شمول النبأ للشهادة فتدبر والثاني ان شرط الشيء لا يزيد عن اصله اذ لم ينقص عنه كما اكتفوا في اثبات الاحصان الذي هو الشرط في ايجاب الزناء للرجم بشاهدين ولم يكتفوا في اصله اعني الزنا بالاربعة شهداء وحيث اكتفي في اثبات الاصل الذي هو الرواية بالواحد وجب الاكتفاء به في اثبات شرط قبولها اعني العدالة بطريق الاولى اقول انه ان كان المقصود امتناع زيادة الشيء عن اصله عقلا من باب ما تداول القول به من امتناع زيادة الفرع على الاصل كما يرشد اليه حمل الاستدلال الفقيه انه لا يمتنع عقلا ولا يحكم العقل بقبح ان يحكم الشارع بوجوب قبول خبر الواحد اذا كان المخبر به حكما شرعيا وعدم جواز قبوله عند تزكية المخبر عن الحكم الشرعي وبعبارة اخرى لا قبح عند العقل في حكم الشارع بوجوب قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية اذا عدله اثنان وعدم جواز قبوله ان عدله واحد مع ان القول المتداول من امتناع زيادة الفرع على الاصل مجرد كلام جرى على الالسن لا مبنى له ولا عبرة به الا ترى ان الولد الفرع الوالد كثيرا ما يكون والد عبد وابل يكون له ولد جامع لمراتب الكمال وان كان المقصود هو القياس بطريق الاولى كما يرشد اليه ذكر طريق الاولوية ففيه بعد تسليم الاولوية عدم الحجية وتسليم حجية القياس المشار اليه ولم يكن الامر من باب مفهوم الموافقة المنع عن الاولوية في المقام باعتبار ان الرواية لا تتوقف الا على السماع واحتمال الخطاء فيها اقل من احتمال الخطاء في التزكية حيث ان العدالة وكونها تتحقق معتمدا عليه واقعا مما يعسر الاطلاع عليه خصوصا مع رجحان الفسق لغلبته فالظن الحاصل من التزكية ادون من الاطلاع الظن الحاصل من الرواية فلا باس باعتبار التعدد في التزكية اتفاقا او احكاما في الباب في الاكتفاء بالواحد في الرواية وبوجه اخر ان التوثيق بناء على كون المقصود بالتزكية بالعدالة بالملكة لا اجمال لابتنائه على العلم غالبا اذ لا اجمال للعلم بالملكة غالبا فالتوثيق مبني على الظن واما الرواية فهي صادرة عن العلم فالمتعدد في التزكية لا يكون اقوى ظنا من الواحد في الرواية وان كان المقصود الاستقراء او الناقص كما ربما يرشد اليه ذكر حديث الاحصان والزنا لو كان ذكره من باب المثل

والا فلا حظه مورد واحد لا تكفي في الاستقراء بلا كلام ففيه ان الشان في اثبات الاستقراء ان قلنا بحجيته وايضا على المقدمات من الاصل اولى من عدا المشروط منه ومن ذلك ما اشتهر من عدم كفاية الظن في مسائل الاصول كما ذكره في مباحث قد استوفيناها في الرسالة المعمولة في حجية الظن واما ما جرى عليه المحدث الحر من دعوى كون تزكية العدل مفيدة للقطع بانضمام غيرها من القرائن التي يعرفها الماهر المتتبع ممن تنبها عليه والا فلا نستانس من النفس حصول القطع بالعدالة الا في اندر الموارد بعد فرض حصول القطع فيه بل لا دلالة للدعوى مقطوعة الفساد غالبا لو لم نقل كلية وحصول القطع بالعدالة في بعض الموارد مع عدم التوثيق بعد تسليمه لا يجدي في دعوى الموجبة الكلية غاية الامر دفع الوحشة عن حصول العلم بالعدالة ومع هذا نقول انه لو تحصل القطع فيها الكفاية ولا حاجة الى دعوى دلالة الاخبار المتواترة على اعتبار خبر الثقة بل نقول انه لو جرى على كون اعتبار تزكية العدل من باب اعتبار الخبر لدلالة الاخبار المتواترة على اعتبار اخبار الثقة لكان اولى وانسب واما ما نقل حكاية عن شيخنا البهائي في بعض تحقيقاته ترمهو حرر دود بما نقل من ان من جرى على اعتبار العدالة جرى على اعتبار الايمان ايضا فلا اعتبار بتزكية غير الامامي مع انه استدل به على اعتبار تزكية غير الامامي من ان الفضل ما شهدت به الاعداء لا يرجع الى محصل ولا اعتبار به واما ما نقل عن العلامة المجلسي ففيه انه لو ثبت حجية اجتهادات ارباب الرجال من باب الظنون الاجتهادية فهو ممنوع من صدق التقليد المصطلح بين الاصوليين اذ المدار فيه على عدم الدليل على كون القول المتبع طريقا الى الواقع وحق البحث وان قام الدليل على جواز قبول القول المذكور في مقام العمل والعمل والا فيخرج الامر عن التقليد ولا ينافي صدق التقليد فيكون الامر من باب الاجتهاد ومن هذا اقول التقليد بناء على كونه من باب الظن يكون قسما من الاجتهاد فما يدل على حجية قول الغير في مقام العمل وجواز قبوله لا يمانع عن صدق التقليد بل التقليد لا بد في جوازه من دليل يدل على اعتبار قول الغير عملا والا فلا يجوز واما لو دل على حجية قول الغير اجتهادا اي من باب الطريق الى الواقع فهو يرفع صدق التقليد ويقدم على ما دل على حرمة التقليد للمجتهد لكونه ايضا الموضوع عدم مع هذا نقول ان الظاهر بل بلا اشكال خروج اجتهادات اهل الرجال في القسم الاول عن

موردا للنزاع كما مرّ فالتفصيل غير جار فى المتنازع فيه ومع هذا نقول ان جعل القسم الثانى منه من باب الاخبار والشهادة كما ترى لمنافاة الشهادة مع الاخبار ومع هذا نقول انه لو كان الامر فى العلم القسم الثانى من باب الشهادة فالبناء فى وجوب الفحص عن المعارض والعمل بالراجح لعدم حجيتها فى باب الشهادة هذا لو كان غرضه وجوب الفحص واما لو كان الغرض وجوب العمل بالراجح عند الاطلاع على التعارض فالترجيح ان يتاتى فى تعارض البينتين فى الجملة الا انه كما قال بعض اصحابنا مقصور على مقام خاص بمرجح خاص فالعمل لو رجح احدى البينتين على الاخرى بشهادة جماعة من الفساق لكان من منكرات الفقه لكن لو كان حجية البينة بشرط الظن فلا باس بالقول بلزوم البناء على الراجح بعد الاطلاع على الرجحان وان لم يجب الفحص عن الرجحان وان امكن القول بكونه خلاف الاجماع كما هو مقتضى ما سمعته من بعض الاصحاب مع ان اعتبار الظن فى الشهادة من باب الاجتهاد غير ثابت ان كان العمدة المتيقن من اعتبار الشهادة هو صورة افادة الظن كما يظهر مما تقدم والتحقيق ان يقال انه يتاتى الكلام تارة فى توثيقات ارباب الرجال عن علم او عن ظن واخرى فى ان حجيتها لنا على الاول بناء على اعتبار العلم فى الخبر او مطلقا بناء على عدم الاعتبار من باب حجية الشهادة او الخبر او الظن الاجتهادى اما دعوى كون حجيتها من باب حجية القطع فلا اعتداد بها اما الاول فالظاهر ان مدار التوثيقات على الظن كما يرشد اليه ما ذكره السيد السند المحسن الكاظمى من ان الذى استقامت عليه طريقة اصحابنا على قديم الدهر كما يظهر من كتب الرجال هو الاكتفاء بالجرح والتزكية بالواحد خصوصا اذا كان من الاجلاء وعن بعض الاخوان الذى يستفاد من كلام النجاشى والشيخ وابن طاوس وغيرهم ان اعتمادهم فى الجرح والتعديل على الظن كما يظهر لمن تتبع كتبهم وتحقيق ان الظاهر من سيرة اهل الرجال ان تزكية الرواة للطبقة اللاحقة غير عالمين بحقيق العدالة الذين زكوه بل ولا ظانين بظن العشرة ولو بحسن الظاهر وكذا الجارحون بل نعلم ان بنائهم فى كل منهما على الركون على اقوال من سلف منهم بل ربما يعللون ترجيحاتهم صريحا بذلك انتهى الظهور المتقدم بالادعاء اقوى فى كلام بعض ارباب الرجال كالعلامة فى الخلاصة وغيره حيث ان العلامة فى الخلاصة كثير الاخذ من كتاب النجاشى كما يرشد اليه ما ذكره الشهيد الثانى فى بعض تعليقات الخلاصة عند ترجمة عبد الله

بن ميمون من ان الذى اعتبر بالاستقراء من طريقة العلامة فى الخلاصة ان ما يحكيه اولا من كتاب النجاشى ثم يعقبه بغيره ان اقتضى الحال وكذا ما ذكره عند ترجمة حجاج بن رفاعة من ان المعلوم من طريقة العلامة فى الخلاصة انه ينقل فى كتابه لفظ النجاشى فى جميع الابواب ويزيد عليه ما يقبل الزيادة ومقتضى كلامه فى ترجمة عباس بن معروف المبالغة فى متابعة الخلاصة لكتاب النجاشى ولعله مقتضى كلامه فى ترجمة الحسن بن محمد بن الفضل بل وقع للعلامة فى الخلاصة اشتباهات فى متابعة النجاشى وتفصيل ملل المراحل موكول الى الرسالة المعمولة فى حال النجاشى وايضا ذكر الشهيد الثانى فى ترجمة ابرهيم بن محمد بن فارس ان الغالب من طريقة العلامة فى الخلاصة متابعة السيد جمال الدين بن طاوس حتى شاركه فى كثير من الاوهام وايضا ذكر فى فوائح المنتقى ان العلامة كثير المتابعة للسيد بن طاوس بحيث يغلب على الظن انه لم يتجاوز كتابه وايضا ذكر السيد السند التفرشى فى ترجمة حذيفة بن منصور ان العلامة فى الخلاصة كثيرا ما وثق الرجل بمحض توثيق النجاشى وان كان ضعفه ابن الغضائرى وعلى جماعة وايضا ابن داود كثير الاخذ من العلامة حيث ان السيد السند التفرشى ذكر فى ترجمة حميد بن شعيب وعبد الله بن علاء وبشر بن الربيع ان داب ابن داود الاخذ من العلامة من دون اظهار الماخذ ولا يخفى التامل فى ابتناء التوثيق الصادر من مثل الفاضل الاسترابادى والسيد السند التفرشى على الظن بل تحقيق ان المعلوم من حال المتاخرين كالعلامة وابن داود وامثالهما بالاستقراء فى كلامهم ان بنائهم على الاعتماد على مجرد توثيقات السلف بل نقول ان التوثيق لو كان مداره على افادة العلم بالملكة فالعلم بها لارباب الرجال محل الاشكال بل من باب المحال فى اغلب الاحوال وعن العلامة فى مواضع والمخالف الشهيد فى مواضع من الذكرى دعوى استحالة العلم فى اصل باب العدالة وان جرى كل منهما فى موضعين اخرين نقلا على اعتبار العلم فى العدالة والظاهر انه لا حال على هذا المنوال لو كان العدالة هى الاجتناب المستمر بكون العدالة هى نفس الاجتناب وهو الاظهر كما حررناه فى محله نعم لو كان المدار على افادة الوثاقة بالمعنى اللغوى فيمكن حصول العلم بالوثاقة ولو بالنسبة الى من يوثق عصره عصر الموثق والاوجه ان يقال ان الظاهر ان التوثيق من قدماء ارباب الرجال كالفضل بن شاذان وعلى بن الحسن بن فضال وابن عقدة وغيرهم ممن كان الظاهر علاقة[illegible] مع الموثق او كان عصره مقاربا لعصره بحيث كان

حصول العلم بالوثاقة لمن يركب التوثيق سهلا مبني على العلم بناء على كون المقصود افادة الوثاقة بالمعنى اللغوي والا فاستكشاف العدالة بالعلم محل الاشكال ولو كان من يركب التوثيق بلا في الموثق ولا اشكال في الاشكال لو كان العدالة من باب الملكة بل على هذا المنوال الحال لو كان العدالة هي نفس الاجتناب كما سمعت وعلى ما ذكر يجري الامر ان كان التوثيق في كلام العلماء من المتوسطين والمتاخرين بالنسبة الى من كان يعاصرهم او كان بعيدا عن عصرهم بل كان وثاقته في غاية القوة من جهة الاشتهار او غيره ولعل من هذا الباب الموثق بتكرار التوثيق اعني ثقة ثقة كما اتفق كثيرا في كلام النجاشي حيث انه ظاهر في العلم لو كان الموثق بعيد العصر عن عصر من يركب التوثيق بل كلما ازداد التاكيد يزداد ظهور اسناد التوثيق الى العلم واما بالنسبة الى غيرهم فلا شبهة في ان التوثيق في كثير من الموارد من كلام المتاخرين كالعلامة البهبهاني مبني على الظن في الاجتهاد والاستدلال واما المتوسطون فيمكن ان يكون مدار توثيقاتهم فيما لم يعلم كونه مبنيا على توثيق بعض القدماء كما هو الغالب على العلم ويمكن ان يكون المدار على توثيقات القدماء او الاستنباط من القرائن الخارجة او على الشياع الموجب للظن بل قد سمعت دعوى ان الظاهر من سيرة اهل الرجال ان بناء مزكي الرواة للطبقة اللاحقة في التزكية على الركون والسكون الى اقوال من سلف من دون علم ولا ظن بظن العشرة ولو يجب حسن الظاهر والحاصل انه ان كان المقصود بالتزكية والتوثيق هو التعديل بالعدالة بالملكة فالعلم بالعدالة في كمال الاشكال بل على هذا المنوال الحال لو كان المقصود بالعدالة هو المعنى اللغوي فان كان من قدماء ارباب الرجال فالظاهر كونه مبنيا على العلم وان كان من المتوسطين فان كان التوثيق لمن عاصرهم او قارب عصرهم او بعد عن عصرهم لكن كان في غاية الاشتهار بالوثاقة فالظاهر كونه مبنيا على العلم والا فيمكن ان يكون مبنيا على العلم ويمكن ان يكون مبنيا على توثيقات القدماء او الاستنباط او الشياع الموجب للظن وفيه وجهان البناء على العلم والبناء على الظن وان كان من المتاخرين فان كان التوثيق ممن عاصرهم او قارب عصرهم او بعد عن عصرهم لكن كان في غاية الاشتهار فالظاهر كونه مبنيا على العلم والا فالظاهر كونه مبنيا على الظن وعلى منوال الحال التوثيق حال الجرح فالظاهر من قولهم فلان ضعيف جدا هو العلم بالحال وان كان الفلان بعيد العصر بالنسبة الى من جرى على التضعيف وكلما ازداد الضعف

ددد

يزداد الظهور المذكور ونظير ما مر في التوثيق ثم ان نقل التوثيق والجرح كما عليه المدار في مثل النقل غالبا خارج عما نحن فيه حيث ان نقل التوثيق والجرح واما التقرير المستفاد من نقل التوثيق والجرح والسكوت عن التزييف فهو معلوم الماخذ فهو مبني على الظن بلا شبهة الا ان يكون التوثيق الى حد يوجب العلم لكن استفادة التقرير انما تاتي في صورة خلو التوثيق مثلا عن التضعيف والا فلا مجال للتقرير بل يمكن الاشكال في التقرير في صورة الخلو عن التضعيف لاحتمال كون الغرض من الكتاب صرف جمع الكلمات وادراج بعض التصرفات في التنبيهات لو اتفق وربما وقع اولى النفي الحاشية على ان ثقة جش او ست مثلا في مثل النقد من باب التوثيق ونقل التوثيق ونظيره الحال في غيرهما ولكن بالوجه حيث ان الظاهر بل بلا اشكال ان الامر من باب النقل بل الظاهر ان المقالة المذكورة مختصة بالمولى المذكور واما الثاني فنقول ان التزكية غير داخلة في باب الشهادة لان المدار فيها على القول في التزكية لا يخرج غالبا عن المكتوب بل الامر ليس من باب كتابة الشاهد بل من باب المكتوب عن المكتوب بوسائط عديدة بل ربما يكون الامر من باب نقل المكتوب بوسائط عديدة بالمكتوب بوسائط عديدة كما يظهر مما تقدم بل المدار في الشهادة على العلم والتزكية لا يخرج غالبا عن الظن الا انه انما يتم بناء على اعتبار الاستناد الى العلم في الشهادة بل لا جدوى في دخولها في باب الشهادة على القول باختصاص اعتبار الشهادة بباب المرافعات عند الحاكم بل لا جدوى في الدخول اصلا اذ لو كان اعتبار التزكية من باب اعتبار الشهادة للزم عدالة المزكي ثم المزكي للمزكي وهكذا بتزكية عدلين فلا يعتبر من الاسانيد الا ما كان كل واحد من رجاله عدلا بتزكية عدلين ثبت عدالتهما بتزكية عدلين مع الدوران كل زكيهما ومن زكى المزكي بتزكية عدلين وهذا يستلزم الدور او التسلسل الا ان يقال لا شك في كفاية العلم بالعدالة بناء على كون اعتبار التزكية من باب الشهادة ويمكن انتهاء سلسلة التزكية الى العلم بالعدالة بتوسط العشرة لكن هذا المقال انما يتم بناء على امكان حصول العلم بالعدالة بواسطة العشرة وهي غير داخلة في الخبر غالبا ايضا اذ المدار فيه على القول وهي لا يخرج عن المكتوب بوسائط كما سمعت بل الظاهر من ادلة اعتباره على تقدير الدلالة انما هو ما كان مستندا الى العلم وان كان الخبر شاهدا على ما كان مستندا الى الظن او المدار

قوله ونقل التوثيق والجرح …

قوله فان توثيقات ارباب الرجال خارج عن باب الشهادة ولو لغير جهة الظنون الاجتهادية

في الخبر على الاستناد الى العلم او الحمل على القول بورود المدار في التزكية غالبا على الظن بل
لا احد يشك في الدخول في الخبر لعدم تمامية ادلة اعتبار الخبر بل الاخبار هنا من باب الاخبار
عن الموضوع من حيث البحث [illegible] المشهور فيه لزوم تحصيل العلم لكن نقول ان في المقام ظنونا
الظن الناشئ عن تزكية الامامي العدل او الممدوح والظن الناشئ من القرائن بل الظن الناشئ [illegible]
من تزكية المجهول اذ لا منافاة بين جهالة الشخص وافادة تزكيته الظن والاول وان كان هو القدر
المتيقن في الاعتبار والكفاية بل طريقة الفقهاء الامن شذ مستقرة تحصيلا ونقلا على الاكتفاء
حتى ان المحقق لم يجر في الفقه على اعتبار تزكية العدلين وان بنى في المعارج على اعتبار تزكية
العدلين لكن مقتضى سيرة الاصحاب في قبول مراسيل ابن ابي عمير واضرابه هو كفاية مطلق الظن
اذ الظاهر ان السيرة المذكورة من جهة قضاء الاستقراء في روايات ابن ابي عمير واضرابه بعدم
الرواية الا عن الثقة وليس المحصل في الباب غير الظن الناشئ من القرينة بل نقول ان مقتضى
عموم حجية الظن في نفس الاحكام حجية الظن في المقام ولو كان مستندا الى القرينة بل نقول
ان العلم بالعدالة متعذر في المقام ومقتضى كلام السيد المرتضى في باب الامر بالفعل المشروط
مع العلم بانتفاء الشرط على ما حكينا في المعالم تسلم قيام الظن مقام العلم عند تعذره بل حكى
في المعالم في باب حجية خبر الواحد دعوى الاجماع على القيام المذكور بل مقتضى ما عن التذكرة
من قوله لا يجوز التعويل في دخول الوقت على الظن مع القدرة على العلم فان تعذر العلم اكتفى
بالظن المبني على الاجتهاد لوجود التكليف وما عن النهاية في بحث الواجب الكفائي من قوله
التكليف فيه موقوف على الظن لان تحصيل العلم بان غيره لم يفعل غير ممكن بل الممكن الظن وما عن
الذكرى من قوله ولو غلب على ظنه احد طرفي ما شك فيه في الصلوة بنى عليه لان تحصيل اليقين
عسر في كثير الاحوال فاكتفى بالظن تحصيلا لليسر ودفعا للحرج وما عن المقاصد من قوله اما
وجوب الاجتهاد في القبلة فلانه اذا لم يحصل العلم وجب ما يقوم مقامه وهو الظن عن امارات
شرعية وهو الذي يحصل بالاجتهاد هو دعوى قيام الظن مقام العلم عند تعذره ايضا الا
ان مقتضى العبارة الاخيرة هو قيام الظن الثابت حجيته بالخصوص ويحكى ذلك ايضا دعوى القيام
المذكور عن الشرائع والتنقيح وغيرهما بل اكتفى بعض الفحول في بعض ادلته على حجية مطلق الظن

في نفس الاحكام بمجرد انسداد باب العلم وتحقق الاجماع على قيام الظن مقام العلم عند التعذر
وما نحن فيه هو القدر المتيقن في دعوى الاجماع على قيام الظن مقام العلم عند التعذر نعم شأن
المعصوم بدعوى الاجماع المذكور اما انتفاء الاجماع فيما علم بقاء الحكم فيه من الخارج او المعصوم
دعوى الاجماع على امرين بقاء الحكم فيما تعذر فيه العلم ولو لم يثبت البقاء من الخارج وحجية
الظن والاخير محل الكلام الا ان المفروض في المقام بقاء الحكم في موارد اشتراط العدالة وجوبا
واستحبابا بل نقول ان اعتبار العلم في العدالة يستلزم التكليف بما لا يطاق لو ابقى على العدالة
حكم وجوبي بل يستلزم تعطيل حقوق الناس وتضييعها في المرافعات بل يستلزم مشاركة الاحكام
المشروطة بالعدالة على الاهمال بالكلية فالمعتبر في اصل العدالة مطلقا هو الظن ويكفي الظن
بالعدالة الناشئ من التصحيح ولو قلنا بان المدار في التوثيق على الوثاقة بالمعنى اللغوي كما هو
الاظهر كما حررناه في الرسالة المعمولة في ثقة لا العدالة بالمعنى المصطلح لوضوح كون المقصود
بالتصحيح العدالة بالمعنى المصطلح على حسب الاصطلاح في التصحيح الا ان يمنع عن حصول الظن
بالعدالة من التصحيح بناء على كون المدار في التوثيق على الوثاقة بالمعنى اللغوي لابتناء التصحيح
على التوثيق بثقة غالبا لكن نقول انه يمكن القول باعتبار الظن القوي الموجب للوثوق في اصل
العدالة وان اكتفى بتزكية العدل الواحد هنا بمقتضى الاجماع ولزوم اهمال الفقه بل بمطلق الظن
بمقتضى ما سمعت من سيرة الاصحاب بل ما مر من نقل الاجماع على قيام الظن مقام العلم عند التعذر
وان امكن ادعاء انصرافه الى صورة قوة الظن لكنه ليس بشيء والوجه ان انسداد باب العلم بالعدالة
وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها الى الاصالة علمها اللزوم بطلان اكثر الحقوق
وان يقتضي الرجوع الى الظن كما في نظائره من الموضوعات مع فرض ثبوت بقاء التكليف فيها مع انسداد
باب العلم بها كما هو المفروض في المقام الا ان غاية الامر جواز العمل بالظن في الجملة فيجب الاقتصار
على الظن القوي المعبر عنه عرفا بالوثوق والامن مع انه يمكن استفادة حجية هذه المرتبة من النصوص
مثل قوله عليه السلام لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله عليه السلام اذا كنت خلف الامام
تولاه وتثق به فانه يجزيك قراءته وقوله عليه السلام اذا كان صاحبك ثقة ومعك ثقة فاشهد له على انه القدر
المتيقن من جميع الاطلاقات الدالة على اعتبار حسن الظاهر وكذا الاطلاقات الدالة على كفاية

فيه ان الكلام في حجية الظن [illegible] اعتبار
العلم في العدالة التي اعتبر [illegible]
العقلاء منه

ظهور الفسق وان امكن القول بان مقتضى هذه الاطلاقات هو اعتبار مطلق الظن بناء على ان
العدلين المتبين من الخروج عن الاطلاقات انما هو صورة عدم حصول الظن فيبقى الباقي بل هو مقتضى
قوله ع من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وفي رواية اخرى فاجيزوا وفي رواية اخرى فاجيزوا
شهادته الا انه يمكن القول بان الاطلاقات لا تدل الا على اعتبار حسن الظاهر ينصرف الى صورة
الوثوق ولو لم ينصرف اليه فلابد من تقييدها بما سمعت مما يدل على اعتبار الوثوق واما احتمال لزوم
الاقتصار على العدالة المتبين اعني المجمع عليه وهو الظن المتحصل من المعاشرة او شهادة العدلين
او شهادة العدلين او الشياع فهو مدفوع بعدم ثبوت الاجماع اذ الظاهر من ارباب القول باعتبار
المعاشرة او شهادة العدلين او الشياع انما هو اعتبار العلم ولا سيما بعضهم كالمحقق بل هو
صريح العلامة في موضع من المختلف والشهيد في موضع من الذكرى نقلا الى ان العلامة في
موضع آخر من المختلف حكم نقلا باستحالة العلم بالعدالة وكذا الشهيد في موضع آخر من الذكرى
نقلا كما مر في التحرير كما مر التصريح بكفاية الظن المستند الى الصحبة وكثرة الملازمة والمعاملة
في الاختيار بل نقول انه لو ثبت الاجماع على ما ذكر اعني الظن الناشي من العشرة فلا فرق بينه
وبين غيره مما يفيد الظن للقطع بعدم الفرق بين الظن الناشي من العشرة وغيره **تنبيهات**

الاول ان المحقق وان جرى في المعارج على اعتبار العدلين في التزكية لكنه لم يجر عليه في الفقه
كما مر بل اورد في المعتبر على القول بوجوب الاقتصار في الجرح على سليم السند بان الكذب قد يصدق
والفاسق قد يصدق بان ذلك قدح في علماء الشيعة اذ لا مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر
المعدل فكل من الوجهين عجيب والعجيب منهما التمهيد لما ذكره بعد نقل القول المذكور والقول
بجواز العمل بكل خبر والقول باستحالة العمل بخبر الواحد عقلا او نقلا او القول بجواز العمل بخبر الواحد
عقلا لا نقلا من قوله والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض
الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه بكون الغرض عدم ممانعة الفسق عن جواز العمل بخبر الواحد لو كان
منجبرا بالشهرة او القرينة لامكان ان يصدق الكاذب في قيام طريقة الفقهاء على العمل بخبر الفاسق
لو كان منجبرا بالشهرة او القرينة وربما نسب الشهيد الثاني في الدراية الى الشيخ الطوسي العمل
باخبار ضعيفة وهو في كمال البعد الا ان يكون غرضه ما من ذكر الشيخ في النهاية الاخبار الضعيفة

في ان المحقق القمي قد اقتصر على الخبر الصحيح واستند في تزكية العدلين

لكن الظاهر ان الغرض من النهاية مجرد ايراد الرواية لا اعتقاد بها كما نكر القول به من ابن ادريس
بل قال في النهاية انه كتاب خبر لا كتاب فتوى **الثاني** ان صاحب المعالم وان بنى على اعتبار العدلين في
التزكية ومن هذا تاسيسه اساس الصحيح والصحي كما مر لكن مقتضى كلامه في المنتقى عند الكلام في
الصحيح عند الصحي انه لو قام شهادة العدل الواحد او شهادة العدلين مع كون شهادة احدهما ماخوذة
من شهادة الآخر كما في توثيقات العلامة في الخلاصة حيث انها ماخوذة من النجاشي مع قيام القرائن
الحالية التي يطلع عليها الممارس فهو في حكم الصحيح عملا لكنه ذكر انه ادرجه في الصحي ايثارا للظاهر
انه جرى على امكان تحصيل العلم بعدالة الرواة والظاهر ان المقصود بالقرائن المشار اليها انما
هو ما يفيد العلم فالامر فيها في حكم الصحيح من باب قيام القرينة الموجبة للعلم ويرشد الى ما ذكر
قوله فان تحصيل العلم بعدالة كثير من الماضين برأي جماعة من المزكين امر ممكن بغير شك من جهة
القرائن الحالية والمقالية الا انها خفية المواقع متفرقة المواضع فلا يهتدي الى جهاتها ولا
يقدر على جمع اشتاتها الا من عظم في طلب الاصابة جهده وكثر في تصفح الآثار كده ولم يخرج
عن حكم الاخلاص في تلك الاحوال قصده وقال في المنتقى في مبحث الركوع والسجود وحيث
ان الرجل ثقة بمقتضى شهادة النجاشي بجميع الرواية شعبة بالثقة فالامر سهل ومقتضاه القناعة
في التوثيق بتوثيق شخص واحد وحكي عنه بخطه انه كان يقنع بالرواية الدالة على العدالة في صورة
الانضمام الى التزكية من عدل واحد وحكى السيد السند التفرشي في ترجمة الصدوق انه جعل الحديث
المذكور في الفقيه من الصحيح عنده وعند الكل لكنه قال في المنتقى بعد ذكر اخبار الخمس وهذا الحديث
وان لم يكن على احد الوصفين فلطريقه جودة بعونها ايراده في كتابه من لا يحضره الفقيه فقد ذكر
مصنفه انه لا يورد فيه الا ما يحكم بصحته يعني صدقه ويعتقد فيه انه حجة بينه وبين ربه وان جميع ما
فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليه المرجع ومقتضاه عدم اعتبار الحديث المذكور
في الفقيه نفسه والظاهر ان مقصوده باحد الوصفين هو كون الخبر من الصحيح او مما في حكم الصحيح وما
حكى السيد السند المشار اليه انه حكى عن صاحب المعالم تلميذه الشيخ الجليل عبد اللطيف بن ابي جامع
في رجاله انه سمع منه مشافهة يقول كل رجل يذكر في الصحيح عنده فهو شاهد اصل بعدالته لا ناقل
وقال في الامل عبد اللطيف بن علي بن احمد بن ابي جامع العاملي كان فاضلا محققا صالحا فقيها قرأ عند

في ان صاحب المعالم يقتصر على العدل الواحد في تزكية العدلين

رسالة في تذكرة الروات في احوال الرجال

شيخنا البهائي والسيد محمد بن علي بن ابي الحسن العاملي وعنهما واجازوه وله مصنفات منها كتاب الرجال وهو لطيف وكتاب جامع الاخبار في ايضاح الاستبصار وعنه ذلك الشيخ والمقصود بالسيد محمد هو صاحب المدارك وقد حكى المحقق الشيخ محمد في بعض تعليقات التهذيب عن والده صاحب المعالم انه ادعى العلم باعتماد النجاشي على شاهد بن عدالين لكنه بعد صحته لا يمس لا يغني من جوع

الثالث انما تقدم من المنتقى من الاصطلاح بالصحيح في قبال الصحي بفتح الصاد وتخفيف الياء وهو من باب الرمز والاشارة والمقصود بالصحيح كما علمت كما ان الصحي من باب الرمز والاشارة والمقصود بالصحيح عند المشهور وكما ان جعل صورة النون من باب الرمز والاشارة والمقصود بالصحيح عند المشهور الى الحسن وربما جعل السيد السند النجفي الصحي اشارة الى صحيح والصحي اشارة الى الصحيح عند المشهور ولا دليل عليه بل هو مصطلح اصطلح السيد الداماد الصحي بكسر الصاد وتشديد الياء فيما كان بعض رجال سنده بعض اصحاب الاجماع مع خروج ذلك البعض او بعض من تقدم عليه عن رجال الصحة والمقصود المنسوب الى الصحة باعتبار دعوى الاجماع على الصحة فالغرض النسبة الى الصحة المستفادة من نقل الاجماع ولو في الطبقة الاولى من الطبقات الثلث الماخوذ فيها الاجماع على التصديق ولكن الغرض النسبة الى الصحة المذكورة في ضمن الصحيح الماخوذ في دعوى الاجماع في الطبقتين الاخريين فلا باس بتعميم التسمية والاصطلاح والا فلو كان المقصود النسبة الى الصحة المذكورة في ضمن الصحيح فلا يتم التسمية والاصطلاح الا في الطبقتين الاخريين وقد اشتبه الحال على السيد الداماد فاورد بان ما يقال الصحي بتشديد الياء بالنسبة الى المتكلم على الصحيح عنده لا يستقيم على قواعد العربية اذ لا تسقط تاء الصحة الا عند الياء المشددة التي هي للنسبة اليها واما الياء المخففة التي هي للنسبة الى المتكلم فلا يصح معها اسقاط تاء الكلمة اصلا كما لا يقال امتي وصنعتي وصحتي مثلا وينبغي الايراد بما يظهر مما سمعت من ان الصحي في كلام صاحب المنتقى بفتح الصاد وهو من باب الرمز والاشارة كما يرشد اليه الرمز في الصحيح وكذا في صورة النون كما سمعت والمقصود بالاول الصحيح عنده وبالثاني الصحيح المقصود بالصحيح عند المشهور من باب الرمز والاشارة كما مر فليس الصحي في كلام صاحب المنتقى بكسر الصاد وتخفيف الياء بمعنى الصحة الى المتكلم كما زعم السيد الداماد حتى يرد ما اورده وايضا لعالم برأيه الرشيق

في بيان الفرق بين الصحيح والصحي

في كلام الوالد المحقق العلامة ...

رسالة في حجية الظن في الأحكام الشرعية لكاشف الغطاء عن الفوائد الحائري المعاصر

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد فهذه كلمات في حجية المظنة في نفس الاحكام الشرعية وهي مما بعث فراغ عن علام
واعقبنا زحام الاوهام وقد اسست فيها رسالة مبسوطة لعلها تقرب الى اربعين الف بيت ذكرت
المسائل فيها وقد بلغت منها من القول الحق نهايته وجمعت اخير عن ابهامها وتحريرها وتنقيحها الى منتهاها
ومعارجه فيها اكشف الغطاء والثام وغاية المامول والمرام وعقوان للثالي ومنثور الجمان لما فيها
من اقتضائها بطيه نظائر الفكر والبيان وقد اقترح من بلوغ مذاكرتي اليها منها ان اكتب مختصرا ما فيها
فيها ليشفي الغليل ويروي الغليل ويكون فيه ارشاد مفيد لمن كان له طلب الحق التمتع وهو المنهل
ويكون فيه غنية وكفاية ومقنع ومقنعة عن مبسوط المقال وشرح الحال بالبسط على حد الكمال الخ
سلكت فيها مسلكا لم يسبقني اليه سالك وان سلكوا في المسالة على شوارع ومسالك وليس مثل
ذلك الا من لطف الله المكرم المنعام وله الحمد على الشكر التام فوق التمام في كل من اثنا الليالي والايام
ولله العصمة وبه الاعتصام الى ختام الساعة وساعة الختام فنقول ان النزاع في المقام مبنا في تارة
في مقام الاجتهاد واخرى في مقام العمل بعد التوقف في مقام الاجتهاد فلابد حينئذ من بسط
الكلام في مقامين

المقام الاول

في مقام الاجتهاد وتحرير الكلام فيه تقتضي رسم
مقدمة هي انه لو تعلق حكم بفرد من افراد كلي فقد يكون الظاهر اداء المطلوع به علم فيداخلة الخصوصية

رسالة مختصرة في حجية المظنة

وقد يكون الظاهر اداء المطلوع به فداخلة الخصوصية وقد يشك في المداخلة فقيادا شيئا فانجعل
مثالا لذلك متعلق الحكم من افراد الكلي بالاصل والغالب فهو الصنم الاول فمثلا لو ثبت كفاية الظن في اعداد
عدد الركعات والحصول بالخاتم او بحفظ الغير او بحفظ كل من الامام والماموم للاخر يكون الظاهر كفاية
مطلق الظن في مطلق افعال الصلوة وتروكها وكذا لو ثبت جواز الاتكال على عدد الطواف لعدد او
احصاء الغير يكون الظاهر كفاية مطلق الظن في افعال الطواف وتروكه بل يثبت به كفاية مطلق الظن
في افعال الصلوة وتروكها بناء على اطراد احكام المشبه في المشبه به بحيثية ما روي من ان الطواف
بالبيت صلوة وكذا لو ثبت طهارة الثوب بالملاقاة للمتلاقي للماء الاستنجاء فالظاهر طهارة كل
ما يلاقي ماء الاستنجاء بناء على طهارة ماء الاستنجاء وحينئذ الاستدلال بالروايات الدالة على
نفي الباس عن وقوع الثوب في ماء الاستنجاء بناء على ظهور نفي الباس في الطهارة لا كونه اعم
من العفو او ظهوره فيه وان لم يحتمل احدهما بالاخير كما ان الظاهر من الامر بالاحتراز عن استعمال الماء مع
الرطوبة هو النجاسة واحتمال التعبد بعيد فضلا عن القول بالطهورية كما قال العلامة الخوانساري
وهذه الروايات وان كانت مختصة بنفي الباس عن وقوع الثوب في غير ماء الاستنجاء لكن اجماع
الاصحاب على عدم التخصيص وظهور عدم مداخلة الثوب مما يكشف في الحكم بعموم نفي الباس وكذا لو
ثبت نجاسة بعض الثياب والاواني لبعض النجاسات فالظاهر نجاسة سائر الثياب والاواني في البلاد
الغالبة عند الملاقاة لذلك البعض من النجاسات وكذا نجاسة احتمال الملاقاة لسائر النجاسات
كذا لو ثبت حرمة افساد الصلوة ببعض القواطع كما هو مقتضى قول الباقر عليه السلم الوارد في صحيح
زرارة الوارد في الالتفات الفاحش في الصلوة بل مطلق الالتفات فيهما على الالتفات عن استقبال
تمام البدن او الوجه عن القبلة الى الخلف وهو قوله عليه السلم استقبل القبلة بوجهك ولا تقلب
بوجهك عن القبلة فتفسد صلوتك فالظاهر حرمة افساد الصلوة بمطلق القواطع لكن استدل
السيد السند العلي في شرح المفاتيح بعموم العلة في ذلك اعني العلة التفريعية على حرمة الافساد بمطلق
القواطع لكنه فاسد اذ العلة التفريعية انما تقتضي علية فاعل الفعل لما بعدها لا العلية فاعل
الفعل لما قبلها ومن ذلك الاستدلال على حرمة ادخال النجس في المسجد بقوله سبحانه انما المشركون
نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وان كان هذا مدخولا بان مقتضى عموم العلة حرمة ادخال سائر النجاسات

رسالة مختصرة

عن المشركين في المسجد الحرام لاحرمة دخول المشركين في سائر المساجد غير المسجد الحرام فضلا عن حرمة
ادخال سائر النجاسات في سائر المساجد وكذا لو ثبت ان الطواف من المعتل بارمع الاشواط وبجبان
يأمر من يطوف عنه ثلثة اشواط فالظاهر عدم مداخلة الاعتلال قطع الطواف قبل الاربعة يوجب خصوصية
البطلان دون ما بعد الاربعة وكذا لو ثبت حكم في حق شخص فالظاهر عدم مداخلة الخصوصية واطراد
الحكم في سائر الرجال وكذا النسوان بل قال العلامة البهبهاني انه لو ورد خبر في امرأة اشتبه دم حيضها
بالعذرة ان خرج القطنة متطوقة فهي عذرة بجزم انها الرجع النسوان لان حالهن واحدة ولا خصوصية
لامرأة ومن ذلك اصالة الاشتراك في التكليف من هذا الاصل اصالة التاسي بالنبي ص والامام عليه السلم
في الفعل المعلوم الوجه وكذا اصالة الاطراد احكام الامام عليه السلم في حق احكام الشرع بناء على عموم
ثبوتها لو لايته في اعصار الغيبة وكذا لو ثبت حجية الظن المستفاد من خبر الواحد باقسام الحسن باية
النبأ منطوقا او مفهوما فالظاهر عدم مداخلة الخصوصية وحجية سائر افراد الظن فقال المحقق القمي
عند الكلام في جواز تقليد الميت فكان الشارع اذا قال اعمل بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن
الحاصل من خبر الواحد لانه خبر وهذا انما يحتاج حجيته الى لطف قريحة ثاقبة خرافه ومما استدل لبعض
على عموم ولاية الفقيه في اعصار الغيبة بان الولاية في القضاء والفتوى لا تكون الا باعتبار مطلق
الولاية ولا مدخل فيها للخصوصية واما القسم الثاني فهو كثير لكن القسم الاخير بعد الثبوت في غاية
الندرة ثم انه قد يكون الظاهر عدم مداخلة خصوصية الفرد والظاهر مداخلة خصوصية الصنف وقد
يكون الظاهر عدم مداخلة خصوصية الصنف ايضا والظاهر مداخلة خصوصية النوع وقد يكون الظاهر عدم
مداخلة خصوصية النوع ايضا والظاهر مداخلة الجنس القريب وقد يكون الظاهر عدم مداخلة خصوصية
الجنس القريب ايضا وكون المدار على الجنس البعيد مثلا اذا ثبت اعتبار الظن في الركعتين الاخيرتين من
صلوة المغرب فيمكن ان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من خصوص صلوة المغرب فان يكون المدار
على خصوص الاخيرتين من مطلق الصلوة في الليل اعني العشائين وان يكون المدار على خصوص الاخيرتين
من مطلق الصلوات الرباعية والثلاثية وان يكون المدار على مطلق الافعال والتروك في خصوص
الصلوة وان يكون المدار على مطلق الافعال والتروك في مطلق العبادات وايضا لو ثبت كون الاحتلام
علامة للبلوغ بمقتضى قوله سبحانه فاذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستأذنوا يمكن ان يكون المدار في البلوغ

على خصوص

في حجية المظنة

على خصوص خروج المني في النوم وان يكون المدار على مطلق الخروج عن الطريق المعتاد وان كان في اليقظة
او مطلق الخروج وان كان من غير الطريق المعتاد او مطلق الانفصال وهو الانزال وان لم يخرج رأسا كما في الحمل
او مطلق استعداد الطبيعة للخروج او اراد ان يكون بحيث يخرج وان لم ينفصل او يخرج كما لو احس من نفسه الشهوة
ولو اراد الخروج بالوطي او الاستمناء لتيسر له فاعتبار الانفصال افضل لا عما فوقه من باب المراتب الا الموعية
وايضا لو خاطب الامام عليه السلم بعض الرجال ببعض احكام الركوع مثلا فالظاهر بل المقطوع به
عدم مداخلة الخصوصية لكن لو خاطب عليه السلم بالجهر في القراءة فلا اقل من الشك في مداخلة الصنف
اعني الذكورة وايضا الظاهر ان قوله سبحانه ولا تقل لهما اف انما يدل على حرمة ما دون التافيف كتحديق
النظر ونحوه وبما يساوي ايضا مضافا الى حرمة ما فوق التافيف فتحريمه من حيث تحريم مطلق الموذي
لا من حيث الخصوصية فالاية المذكورة من باب التنبيه بالخاص على العام لا من باب التنبيه بالادنى على
الاعلى كما هو المعروف بناء على عدم دلالتها على حرمة ما دون التافيف وما يساويه ومن عليها ابن القطان
والقنبل ونحوهما من موارد معلومة الموافقة ثم انه قد ورد الكلام فيما يعلم انما هو فيما لو كان تعلق الحكم
على الفرد في دليل لفظي واما لو كان ثبوت الحكم في الفرد بالاجماع فتبادر فيه انتفاء من الاحتمالات لكن
ينحصر اعتبار الظهور في المقام سواء تعلق بخصوصية الفرد او الصنف او النوع او الجنس القريب او كون
المدار على الجنس البعيد في اعتبار مطلق الظن بخلاف ما لو كان تعلق الحكم على الفرد بالدليل اللفظي فان الظن
المنعقد في المقام ينحصر اعتباره بناء على اعتبار الظنون الخاصة في استناده الى اللفظ كما يظهر مما مر ثم
ان الحال في المطلق المنصرف الى الفرد الشائع على منوال تعلق الحكم على الفرد فانه قد يكون الظاهر
الخصوصية اعني خصوصية الفرد الشائع وقد يكون الظاهر عدم مداخلة الخصوصية وقد يشتبه
الحال ثم انه لو علق الحكم على افراد كثيرة من الكلي متفرقة في موارد كثيرة فالظاهر عدم مداخلة الخصوصية
وقد يكون المقطوع به عدم مداخلة الخصوصية وتعلق الحكم بالامر من باب الاستقراء الناقص لكن
المشهور فيه عدم افادته للعلم وهو ناقص وقد حررنا الكلام فيه في محله وربما تمسك صاحب الحدائق
بالاستقراء في بعض موارد على وجوب الاجتناب في شبهة المحصور وقال في الفوائد الكلية كما
تثبت بورود هذه الصورة بدلالة الكلية تثبت ايضا بتتبع الجزئيات في اتفاقها على نمط واحد لكن اغلب
الاستقراء في مثل اعني الاستقراء في موارد قليلة مبني على عدم شمول اخبار القياس له بل اعتبار

فيما لو علق الحكم
على افراد كثيرة
من الكلي متفرقة

رسالة مختصرة

اصل الاستقراء مبني عليه والكلام فيه موكول الى محله فالاستقراء قد يكون في موارد الاخبار كما هو
غير عزيز وقد يكون في موارد الاجماع ومنه الاستقراء المدعى على حجية الاستصحاب في كلام المحقق
كما نقلناه كلامه في محله وكذا تعوّل التمسك بالاستقراء من طائفة من الاخباريين فضلا عن ارباب
الظنون الخاصة فضلا عن القائلين بحجية مطلق الظن وبالجملة دلالة الاستقراء على عدم مداخلة
الخصوصية يرفع الاستبعاد عن ظهور عدم مداخلة الخصوصية في تعليق الحكم على الفرد بل الاسناد
بالجزئي على الكلي في الاستقراء الناقص في الامور العادية معروف في الميزان من قبيل البرهان ثم
ان مقتضى كلام العلامة البهبهاني ان الظن في مداخلة الخصوصية نفيا واثباتا في تعليق الحكم على
الفرد يكون مستندا الى اللفظ والاظهر انه مستند الى العقل واللفظ غير قابل للاختلاف حكمه بالمداخلة
نفيا واثباتا مضافا الى سكوته عن الحكم بكون المداخلة نفيا واثباتا مشكوك الحال انما هو من شؤون
العقل ثم انه لو ظن مداخلة الخصوصية فالامر سهل لعدم جواز التعدي بناء على كون الظن
المذكور مستندا الى اللفظ وكذا بناء على كونه مستندا الى العقل ولو على القول بحجية الظنون
الخاصة قضية اصالة البراءة من الوجوب والحرمة نعم عدم جواز التعدي على القول المذكور من
باب الحكم المذكور العقلي لكنه على القول بحجية مطلق الظن من باب الحكم الاجتهادي واما لو ظن بعدم
مداخلة الخصوصية فلا اشكال في وجوب التعدي بناء على كون الظن المذكور مستندا الى اللفظ
لظهور حجيته واما بناء على كونه مستندا الى العقل فلا اشكال ايضا في عدم جواز التعدي بناء على
القول بحجية الظنون الخاصة واما بناء على القول بحجية مطلق الظن فيبتني الاشكال في جواز التعدي
لرجوع الامر الى القياس الا ان يقال ان الظاهر من اخبار القياس انما هو حرمة الحاق الفرد بالفرد من دون
استخراج حكم الطبيعة بكون حكمها حكم الفرد فان يستلزم الحاق الفرد بالفرد الحاق الكلي بالفرد نظير
ان بعض التعبيرات يفاد منه عن بعض المطالب في العرف من باب السفاهة دون بعض آخر من التعبيرات
بل هو مقبول الطباع ومن ذلك عدم شمول اخبار القياس للاستقراء مضافا الى ان المدار في القياس
على ملاحظة الجامع والنبل الجامع ملحوظ في المقام بلا كلام كما هو الحال في الاستقراء فضلا عن انه
لو كان المدار في المقام على القياس لاطرد القول بعدم مداخلة الخصوصية في موارد تعليق الحكم على
الفرد مع نقل ظهور عدم المداخلة في بعض الموارد والشك في المداخلة في بعض آخر ثم انه لو ظن او فرض

من افراد

في حجية المظنة

من افراد الكلي علة للحكم في النص فالظاهر عدم مداخلة الداخل اعني مداخلة الخصوصية لكن بمجرد
هذا لا يثبت حجية القياس المنصوص العلة اعني جواز التعدي عن المورد المنصوص عليه وعلى تعلق
الحكم فيه الى سائر موارد وجود العلة لاحتمال وجود المانع في سائر الموارد الا بناء على اعتبار انتفاء
عدم المانع بل لا يثبت جواز التعدي بمجرد عدم مداخلة الخصوصية حاصله عدم المانع لاحتمال
مداخلة الخارج من الجزء او الشرط بكون العلة المنصوص عليها من باب العلة الناقصة وقد جرى
السيد المرتضى على عدم حجية القياس المنصوص تعويلا على احتمال مداخلة الخصوصية وتمام الكلام
موكول الى محله ثم انه لو قال الامام عليه السلام مخاطبا لرجل اجهر في قراءتك في العشائين فالظاهر
شركة النساء مع الرجال بل نظير هو شركة سائر الرجال لكن لو قال على الرجل ان يجهر في قراءته في
العشائين فالظاهر عدم وجوب الجهر في القراءة في العشائين على النسوان بخصوصه عموم الرجال
وان كان من باب الغيبة في مقام لكن يأتي الكلام في باب النسوان بين التخيير بين الجهر والاخفات
قضية ان المدار في المفهوم على مجرد نفي الحكم المذكور لا اثبات الضد على الاظهر ووجوب الاخفات
بناء على انصراف المفهوم في المقام اليه وان كان اعم من التخيير وتعيين الاخفات من باب انصراف الطلق
الى بعض الافراد بناء على ان الحق في باب المفهوم على ان المدار فيه على مجرد نفي الحكم المذكور لا اثبات
بعض الاضداد لكنه قد ينصرف في بعض الموارد الى بعض الاضداد من باب انصراف المطلق الى بعض
الافراد وتفصيل الحال موكول الى محله ثم انه ليشبه الكلام في المقام الكلام في تعليق الحكم على الاسم
كما لو قيل الكلب نجس حيث انه يأتي الكلام في مداخلة الاسم في تعلق الحكم بكون متعلق الحكم هو مسمى
الاسم فيختص الحكم بصورة صدق الاسم فينتفي الحكم في صورة الاستحالة كما لو وقع الكلب في المملحة
فصار ملحا بناء على ثبوت المفهوم للاسم والا فينطرد الحكم بحكم الاستصحاب في عدم المداخلة بتعلق
الحكم الى الماهية النافية بعد الاستحالة الى الجسم المخصوص فيطرد الحكم في صورة الاستحالة اجماعا
او الامر مشكوك فيه فيجري الاستصحاب على الاظهر وتمام الكلام موكول الى محله هذا وثمرة المداخلة
نفيا واثباتا هنا تظهر في جانب الطول واما في اصل العنوان فيظهر الثمرة في جانب العرض كما يظهر مما
لا الطول لكن الطول في اصل العنوان والطول في المقام ليسا من نوع واحد ثم ان اعتبار ظهور
مداخلة خصوصية الفرد انما يمنع عن اعتبار فرد آخر من باب اعتبار الطبيعة لو كان اعتبار الفرد لا

وجانب عرض اعتبار الفرد الاول كما في حجية الظنون الخاصة والقياس المنصوص العلة للزوم التناقض
لولا ذلك ويعرف ذلك انه لا مجال للقول بحجية مطلق الظن بناء على حجية الظنون الخاصة من حيث الخصوص
الا على القول بعدم كفاية الظنون الخاصة اذ المفروض انه لا خصوصية في الفرد الاخر واعتبار [illegible]
اعتبار نفس الطبيعة فمقتضى اعتبار الفرد الاخر اعتبار نفس الطبيعة وهو خلاف المفروض اشبه هذا
بوجه اخر مقتضى اعتبار الفرد الاخر اعتبار الفرد الاول من حيث الطبيعة وهو خلاف المفروض وانا اقول
اعتبار الفرد الاخر في جانب طول اعتبار الفرد الاول اي بعد تعذر الفرد الاول فلا مجال للممانعة لا
الحال تعيين بل اهنا اشتراط التناقض بوحدة الحال مضافا الى انه قد ذكر في المنطق اشتراط التناقض
بوحدات ثمانية وعلمها وحدة الحال نعم مقتضى اعتبار الفرد الاخر بعد تعذر الفرد الاول اعتبار
الطبيعة في كل من حال امكان الفرد الاول وحال امتناعه بعبارة اخرى في كل من حال الاختيار و
الاضطرار لكن لا بد في الفرد الاخر من خصوصية تقتضي اعتبار الفرد الاخر في حال تعذر الفرد الاول
والا لما اوجب الفرد الاخر عند تعذر الفرد الاول من جهة الغفلة عن الفرق بين العرض والطول
القول بعدم كفاية التيمم بدلا من غسل الجنابة للصوم من صاحب المدارك والذخيرة نظرا الى
مدخلية خصوص الغسل في اباحة الصوم كيف لا والتيمم يكفي بدلا عن الوضوء وغسل الجنابة في
اباحة الصلوة مع اناطة اباحة الصلوة تارة بالوضوء كما هو الغالب واخرى بغسل الجنابة في الجنب
وثالثة بالوضوء مع الغسل كما فيمن مس الميت بناء على اشتراط صحة الصلوة في من مس الميت بالغسل كما هو المشهور
فكفاية التيمم عن غسل الجنابة للصوم تثبت بعموم البدلية ولا يمانع اعتبار الغسل عن كفاية التيمم
عن الصوم قضية كون كفاية التيمم عند الاضطرار اعتبار الغسل للصوم حال امتناع كفاية التيمم في
حال الاختيار اعني امكان الغسل للصوم كما هو الحال في كفاية التيمم بدلا عن الوضوء والغسل للصلوة
اللهم الا ان يدعى انصراف عمومات البدلية الى التيمم بدلا عن الوضوء والغسل للصلوة الواجبة
فالبدلية في الوضوء للطواف الواجب بالاجماع ولا يشمل عمومات البدلية مثل التيمم بدلا عن غسل
الجنابة للصوم ونحوه لكن يمكن ان يقال ان الاجماع يكشف عن شمول عمومات البدلية للوضوء
للطواف الواجب اذ الظاهر ان مدرك الاجماع هو شمول المطلق للتيمم بدلا عن الوضوء للطواف
الواجب ومن البعيد غاية البعد ثبوت البدل المشترك بين الوضوء والغسل للصلوة الواجبة والوضوء

في خصائص الطول من اعتبار اسباب الفرقية شتى العرض

للطواف الواجب بل البدل المشترك بلا شبهة مفقود الاثر نظيره او ثبت دخول بعض الافراد النادرة
في المطلق بالاستثناء فان مقتضاه شمول المطلق لسائر الافراد النادرة لدلالة الاستثناء على شمول
المطلق للافراد النادرة وانقطاع الاستثناء وكون الاول اظهر فيشمل عمومات البدلية لمثل التيمم
بدلا عن غسل الجنابة للصوم قضية فقد البدل المشترك بين التيمم بدلا عن الوضوء والغسل
للصلوة الواجبة والتيمم بدلا عن الوضوء للطواف الواجب ويمكن ان يقال ان ظهور محل الاجماع
في المقام هو الشمول المذكور محل المنع فلا يتم عموم البدلية لمثل التيمم المذكور نظير عدم ثبوت
بالاجماع لسائر الافراد النادرة
شمول المطلق لو ثبت اطراد حكمه في بعض الافراد النادرة كما جريت عليه سابقا وفاقا لبعض [illegible] نعم
ما في الاشكال في بدلية الوضوء عن التيمم والغسل بناء على كونه غير رافع للحدث كما هو المشهور
الا انه لا بد من حمل البدلية فيما ورد في خصوص الوضوء والغسل على البدلية في الاثر لبعد اعتبار
اباحة الصلوة حيث انها اثر رفع الحدث في الوضوء والغسل لكن الاثر الشيء فاباحة الصلوة اثر
الوضوء والغسل واما اذا ادعى البدلية على سبيل الاطلاق فالعبد من حمل على البدلية في مطلق
الاثر الاعم من الاثر القريب كما في التيمم بدلا عن الوضوء والغسل بناء على كونه رافعا للحدث والا
البعيد كما في التيمم بدلا عن الوضوء والغسل بناء على كونه غير رافع للحدث فيطرد التيمم بدلا عن
الوضوء في الصلوة المستحبة والصوم الواجب بالنذر او الكفارة او التحمل بالاستئجار والطواف [illegible]
بناء على الاجماع على كفايته في الطواف الواجب وقراءة القران وحمل العزائم ومس كتابة القران والكون
في المسجد [illegible] اللبث في سائر المساجد ووضوء الحائض والنفساء والمستحاضة ووضوء المحتلم للجماع وغسل
مس الميت لكن الظاهر قيام الاتفاق على عدم كفاية التيمم في باب الذاهب للصلوة قضية الاتفاق
على عدم جوازه قبل الوقت مضافا الى اشتراط ضيق الوقت فيه مطلقا كما عن المشهور من القدماء
وعن جماعة نقل الاجماع عليه وعن بعض التفصيل بين الطمع في امكان الماء وعدمه لكن عن الصدوق
وجماعة القول بجوازه في السعة على الاطلاق فقد ظهر ضعف ما قيل من عدم مشروعية التيمم بدلا
عن الغسل يمنع للصلوة من الوضوء او مع الاغسال المندوبات الا ما ورد به النص او اقتضته بالخصوص
فيعمل بما فيها في ادلة السنن وكذا ضعف ما نقل عن بعض من ان الجواز انما ورد فيه النص على البدلية
التيمم فيه او ذكره من يوثق به كالتيمم بدلا عن وضوء الحائض بصار الية وفا غاية فيعلى المنع الا ان

اقول

بحث بدليل مضافا الى ان كفاية ذكر البدلية ممن يوثق به مبنية على كفاية ذلك في المسائل
اللغوية بان تعبد بثبوت للشارع فيها فقياسا على الاشكال في صورة الظن بعدم مداخلة خصوصية
الفرد بناء على كونها من باب حكم العقل لا دلالة للفظ برجوع الامر الى القياس لكن يمكن الذب
بان الظاهر من اخبار القياس انما هو حرمة الحاق الفرد بالفرد من دون استخراج حكم الطبيعة بكون
حكمها حكم الفرد اعني الحاق الكلي بالفرد وان ثبت ان الحاق الفرد بالفرد الحاق الكلي بالفرد نظير ان
بعض التعبيرات عن بعض المطالب في العرف من باب الاستهجان دون بعض آخر من التعبيرات بالاخرى
العبارات المتناسبة ومن ذلك عدم شمول اخبار القياس للاستقراء مضافا الى ان المدار في القياس
ملاحظة الجامع اعني استنباط المناط والبناء على الجامع الملحوظ في المقام كما هو الحال في الاستقراء
فضلا عن انه لو كان المدار في المقام على القياس لاطرد القول بعدم مداخلة خصوصية الفرد ولم
نقل بظهور المداخلة في بعض الموارد واشتباه الحال في بعض الحال اذا عرفت ما تقدم فنقول ان
النزاع في المقام اعني مقام الاجتهاد يرجع الى ان الله سبحانه هل جعل ظنا من الظنون الخاصة طريقا
تعبديا للاحكام بحيث ينفتح باب الانسداد العلم باختصاصه بحال الانسداد او عمومه لحال الانفتاح
الظاهر او في باب الظنون الخصوصية يدعون الاول وبه صرح بعضهم وارباب مطلق الاطلاق ينكرونه
ويقولون بالثاني في القول الاول لا يتم الا باقامة ما يفيد حجية الظنون المخصوصة عملية بخبر الواحد
من حيث انها هي بعبارة اخرى من حيث الخصوصية والا فلو دل الدليل على حجية خبر الواحد في الجملة
على وجه التردد بين حجيته من حيث الخصوصية وحجيته من حيث مطلق الظن لا يثبت كون الظن المحصل بخبر
الواحد ظنا مخصوصا تعبد به الشارع في الطريق للاحكام قضية التردد بما المعرض وافاطة ثبوت جعل
الطريق بثبوت كون الحجية من حيث الخصوصية فلا باس بان يكون مطلق الظن طريقا للاحكام لكن نص
الشارع على حجية بعض افراد الظن لا من حيث الخصوصية بل من حيث اعتبار النوع الا ان الاطلاق الشا[illegible]
الشيء عن الاطلاق الذي يقول به القائل بحجية مطلق الظن انما الاول من باب الدليل الاجتهادي الواقع
الاولى المنجز والثاني من باب الدليل العقلي اذ مقتضاه حجية الظن بالنسبة الى الجاهل بالطريق ومن هنا
انه لو ثبت جعل الطريق فلا مجال للقول بذلك بخلاف الاول فان المدار فيه على حجية الظن من باب الظن
الواقعي الاولي المنجز اي لغير المعلق على شيء وان امكن دعوى دلالة مفهوم ابنا البناء على حجية خبر العدل

في تحرير محل النزاع في مقام الاجتهاد

من حيث كونه فردا من افراد الظن كما او على المحقق القمي في بعض كلماته كما مر لكن لا مجال للتمسك بذلك على
حجية مطلق الظن الراجح العقد كيف لا وفي الاستقراء سواء كان في موارد الاخبار او في مواضع الاجماع
يحصل الظن بكلية الحكم وكون تعلق الحكم بالموضوع انما هو لخاصة لا من حيث الخصوصية بل قد يحصل العلم
بكلية الحكم في الاستقراء الناقص على ما حررناه في محله من حصول العلم بالاستقراء لو تفاوت المحصل الى
الاتمام بل قد يحصل العلم بالتتبع والتصفح في موارد كثيرة كثرة متكثرة بل ربما يحصل العلم بالاولوية
بواسطة الاطلاع على فتوى ارباب الكتب اللغوية وكيف لا وقد جرى ارباب القول بعموم العلة على ان
العلة في حق مثل الخمر الاسكار هنا اعتمادا على كون العلة هي مجرد الاسكار من دون مداخلة خصوصية الخمرية
مع اضافة الاسكار الى الخمر بل جعل العلامة في النهاية النزاع في عموم العلة مخصوصا بمثل ذلك
الخروج نعم ما ذكر بعد او نقه مقام التعليل وعلى ما ذكر تجري الامور العرفية مثلا لو ظهر تعلق محبوبية
الى نفس العالم فهنا يمكن ان يكون من جهة خصوصية في العالم المشار اليه بل من جهة علم محبة غيره من
العلم لبعض الغير او مجرد علم الحب ام انه يمكن ان يتعلق خصوصية اخرى في عالم اخر يقتضي بطلها والمحبة
ويمكن ان يكون الاظهار والمحبة المذكورة من جهة مجرد مطلق العالم [illegible] او المحبة بالنسبة الى العالم
المشار اليه من باب اظهار المحبة بالنسبة الى نوع العالم فلا [illegible] على محبة العالم المشار
من حيث الخصوصية وايضا قد يركب شخص مركوبا مع جماعة من الخدام [illegible] بعض من جهة خصوصية
في مركب المشار اليه وهذا البعض لا يعظم احدا غير الراكب المشار اليه [illegible] اخرى
يعظم بعض الراكب المشار اليه وهذا البعض لا [illegible] من جهة مركوب [illegible] بالخدام
يعظم كل شخص غير الراكب المشار اليه موصوف بالركوب [illegible] بالخدام [illegible]
في تعظيمه على الاحتمال او بالاختصاص ونظير ما ذكر [illegible] دليل حجية خبر الواحد [illegible] الكلب [illegible]
وصار ملحا [illegible] النجاسة [illegible] على نجاسة الكلب يمكن ان يكون هو [illegible]
ان يكون المعروض المذكور هو الاجزاء الباقية في الاستحالة الى الكلب [illegible] المعروض [illegible] من باب
الانقلاب لا الايجاد بعد الانعدام بل ان نسلب في الظاهر [illegible] لا يقتضي [illegible]
ما عداه في جانب الطول كما لا يقتضي نفي ما عداه في جانب العرض [illegible] عدم اعتبار عموم اللفظ [illegible]
هذا جريان الاستصحاب في باب الاستحالة [illegible] النجاسة في استحالة الكلب الى الملح [illegible]

تحرير موضع الاشكال في مورد النزاع

رسالة مختصرة

المتلوة نعم القول بعموم الموضوع يكون مفروض النجاسة هو الاجزاء الباقية في حال الاستحالة لا خلاف
الظاهر فاطراد النجاسة بحكم الاصل العملي اعني الاستصحاب الا بالدليل الاجتهادي وقد حررنا الكلام
في الباب في بحث الاستصحاب كذا في الرسالة المعمولة في بقاء الموضوع في الاستصحاب في مقامنا
يمكن اطراد حجية الظن حجيا بالعرض كما يمكن اطراد النجاسة في باب الاستحالة في جانب الطول وكما لا
يكون دليل نجاسة الكلب كافيا بعدم اطراد النجاسة في الملح الذي يستحيل اليه الكلب كذا لا يكون دليل
حجية خبر الواحد كافيا في عدم اطراد حجية الظن الا على عدم اطراده كما لا يكون كافيا في اطراد حجية الظن
دالا على اطراده نظير ما قيل انه لو شك في ان هذه الصورة لا يدل على حجية الربع نعم بناء على كون حجية
خبر الواحد من حيث الخصوصية يكون مفروض الحجية هو الفرد اما بناء على كون الحجية من جهة مطلق الظن
يكون مفروض الحجية هو نفس الطبيعة ولهذا يختلف موضوع الحجية ولا يكون الظنون المخصوصة هي الظن
المنفصل في الحجية كما يتوهم كيف لا ومن جوز اجتماع الامر والنهي يقول باختلاف موضوع كل من الوجوب
والحرمة بان موضوع الوجوب هو الماهية والفرد غير موصوف بالوجوب ولا الحرمة دون ما ذكرنا ان
المحقق القمي قد منع في طائفة من كلماته عن حجية بعض الظنون المخصوصة من حيث الخصوصية واحتمل كون
كون الحجية من جهة مطلق الظن حيث ان مقتضاه انه يلزم على القول بحجية الظنون الخاصة اثبات حجيتها من
حيث الخصوصية و ما ذكرنا من احتمال الوجهين في حجية خبر الواحد اعني الحجية من حيث الخصوصية والحجية
من حيث مطلق الظن وبعبارة اخرى عدم منافاة قيام الدليل على حجية بعض الظنون مع حجية مطلق
الظن ان صاحب المعالم مع الاستدلال بآية النبأ وغيرها على حجية مطلق الظن كما هو مقتضى كلامه
في جواب الاستدلال بالسنة على عدم حجية خبر الواحد بل هو مقتضى استدلاله بدليل الانسداد بناء على
اقتضائه القول بحجية مطلق الظن كما هو المعروف بل ربما يمكن استفادة كون ظاهره حجية خبر الواحد من جهة
حجية مطلق الظن كما هو المعروف من الخارج كما انه يمكن استفادة كون ظاهره الحجية من دليله بالنسبة
الى العالم في المثال المتقدم من جهة الحجية بمطلق العالم من الخارج فعلى هذا لا اجمال في الباب لفرض
ظهور حجية مطلق الظن وكذا ظهور حجية مطلق العالم من الخارج بخلاف الحال فيما سبق على ما ذكر من فرض
الاستفادة فان الامر في مجال الاجمال عرضا كما ان الحال في باب الكلب المستحال الى الملح في مجال الاجمال
طولا ومع هذا حكم المحقق القمي عند الكلام في جواز تقليد الميت كما ترى بانه لو قال الشارع اذا قال اعمل بخبر الواحد

في حجية المظنة

انما اراد العمل بالظن لا بالظن الحاصل من خبر الواحد لانه حجة وهذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة واستقامة
تم قاصد ومقتضاه انه لا اجمال في دليل حجية خبر الواحد مثل آية النبأ من جهة التردد بين كون الحجية لخبر
الواحد من حيث الخصوصية وكون حجيته من حيث حجية مطلق الظن بل الدليل ظاهر في كون حجيته من حيث
حجية مطلق الظن الا انه لا يمكن اتمام هذا المرام واستفادة هذا الوجه في المقام من نفس الكلام بل
لابد من اعانة الخارج وقد اتضح الحال وضح الانشراح في باب عدم دلالة الدليل على حجية خبر الواحد
على حجيته من حيث الخصوصية بما تقدم في المقدمة هذا ما كتبته في سوابق الاحوال لكن الذي يختلج
بالبال في الحال انه يمكن القول بان الظاهر مما دل على حجية خبر الواحد من الدليل اللفظي بعد الدلالة
على عدم مداخلة الخصوصية وكون الحجية من حيث مطلق الظن واما لو كان الدليل على حجية خبر الواحد غير
لفظي كطريقة الصحابة مثلا فعدم مداخلة الخصوصية في غاية الظهور لكون التعويل على الطريقة وهي الدالة
في اثبات الحجية بالطريقة لا يثبت بها انه من خصوص خبر الواحد بل يمكن القول بالقطع بعدم الفرق
بين خبر الواحد بعد دلالة الدليل على حجيته والظنون المشكوك فيها والقول الثاني اعني القول
بحجية مطلق الظن مما تمسك به في انكار دلالة مثل آية النبأ على حجية خبر الواحد اساسا كما لو قيل من ان
خروج المورد في آية النبأ وهي قضية الوليد في باب ارتداد بني المصطلق وعدم اعتبار خبر الواحد في
الارتداد يوجب عدم صحة التمسك بعموم الحجية لخبر الواحد او بانكار الدلالة على حجية خبر الواحد
من حيث الخصوصية او بانكار الاول والثاني على فرض تسليم الاول من باب المماشاة ولا اخفاء
في انه لا يجدي في المقام في اثبات حجية خبر الواحد تعبدا كونه ذا رجحان من جهة كونه هو الفرد المتيقن
في الحجية اذ كونه فردا متيقنا في الحجية لا يمكن من اثبات رجحانه في الدليل لجعله طريقا مخصوصا
لاولوية التمسك بالفرد المتيقن في جميع الموارد بعد التوقف في مقام الاجتهاد مثلا في باب انصراف
المطلق الى الفرد الشائع فلا اختلاف على القول بالانصراف اي الظهور الاجتهادي في الفرد الشائع
والقول بلزوم الاخذ بالفرد الشائع احتياطا من باب التيقن في الارادة وان ذهب اليه بعض كما انه
التيقن في الارادة في الاحتياط واستلزامه الاحتياط التيقن في الامتثال نعم يمكن الترجيح بقوة
الظن لو ثبت كونها ملحوظة عند الشارع لكن حيث لم يثبت انه اعتبر الشارع بالظن الاضعف وطرح
الاقوى في موارد كثيرة بل الترجيح بل لا دلالة للحجية على الحجية من حيث الخصوصية من المرجح الاجتهادي

للمحقق الكامل ... [illegible]
... [illegible]

رسالة مختصرة

بلا شبهة لو ثبت لنا لا لا لرفض برد المرجحات في باب ترجيح الظنون الخاصة وقد عرفت مما سمعت ان
المرجحات اشاروا اليها بين المرجح الاجتهادي والمرجح العملي وهي مبنية على الخلط بين المرجح الاجتهادي والمرجح
العملي لو ثبت ذكر جميعها من ارباب الظنون الخاصة والمشاهد انهم ان اصل المقصود والخلط فيه وان تلك
ان الظاهر من ادلة النبأ منطوقا ومفهوما مثلا اعتبار خبر الواحد من حيث الخصوصية فيثبت جعل في الطريق
قلنا او لا ان الظهور ممنوع بل لو فرضنا ثبوت عدم اعتبار ما عدا خبر الواحد تعبدا بعبارة اخرى لا يثبت
كون اعتبار خبر الواحد من حيث اشتراط الطبيعة بالخصوصية وجود الشرط في خبر الواحد وبعبارة اخرى
لا يثبت كون اعتبار خبر الواحد من حيث الخصوصية الا لاحتمال كون عدم اعتبار ما عدا خبر الواحد من جهة
وجود المانع لا انتفاء الشرط اعني خصوصية خبر الواحد فيحتمل ان يكون اعتبار خبر الواحد من
جهة اعتبار طبيعة الظن وان يكون اعتباره من جهة وجود الشرط المضاف الى الطبيعة اعني الخصوصية
فعلى من يقول بثبوت جعل الطريق اثبات كون اعتبار خبر الواحد من جهة وجود الشرط في الفرض
المذكور والا فنظيره ذلك في باب التقليد وان قلنا ان الظاهر في الفرض المذكور كون اعتبار خبر الواحد
من جهة وجود الشرط قلنا ان الظهور ممنوع مضافا الى ان ظهورها اي وثانيا انه يمكن دعوى ان
الظاهر كون الغرض اعتبار خبر الواحد من حيث الطبيعة كما سمعت من المحقق المحشي وقد سمعت موارد
ما علق فيها الحكم على الفرد والمراد على الطبيعة وكذا سمعت الحال في القياس المنصوص العلة و
الاستقراء وثالثا ان ظاهر اطلاقات الكتاب لا اعتبار بخصوصية وقد عدها مورد الاجمال لعدم
اعتبار ظهورها بعد الوقوف مورد الاجمال مضافا الى عدم اعتبار شمولها في دفع الجزئية والشرطية
والمانعية للواجب وكذا دفع اشتراط الوجوب بشيء بناء على عدم وجوب الواجب المشروط قبل تحقق
الشرط من ذلك عدم دلالة الوضوء على كون وجوبه نفسيا وكذا عدم اعتبار تلك الاطلاقات في اثبات
التخيير ورابعا ان التمسك بالآية ونحوها على اعتبار اصل حجية خبر الواحد في الاحكام الشرعية مبني
على جواز التمسك باطلاقات الكتاب وقد سمعت حالها وخامسا ان التمسك بآية النبأ ونحوها موقوف
على الايراد كما حقق في محله فلا يتم التمسك بها ونحوها وسادسا ان التمسك بالآية ونحوها في مقام الاحتجاج
فلا يتم من اثبات حجية الظهور المذكور بظن ثبت حجيته بالخصوص من حيث الخصوصية او بالعلم ولا سيما مع
نقل الاتفاق من بعض المحققين على حجية مطلق الظن ونقل كونها من ارجحيا الفقهاء من المحققين الخ لا

في حجية المظنة

يمكن اثبات حجية الظن المذكور بظن ثبت حجيته في الجملة وسابعا ان العمدة في اثبات حجية خبر الواحد انما
هي طريقة الصحابة كما ذكره السيد السند المحشي مع اصراره في حجية الظنون الخاصة وليس طريقة الصحابة
الا من باب الجبلة واستقرار طريقة الناس بالعمل بالظن فلا اجازة في دعوى ظهور المذكور وثامنا
انه كيف يجعل الله سبحانه طريقا لاستخراج الاحكام ويحيل الحال الى ابن النبأ الواردة في خالعته
بين المصطلق مع عدم حجيتها في موردها وهو الاخبار بالارتداد وكذا الحال في اظهار الطريق من
الائمة في باب الرجوع في الاحكام الى بعض الرواة وايم الله سبحانه وانه لقسم لو تعلمون عظيم انه لو جعل
طريق لاستخراج الاحكام لاشتهر غاية الاشتهار وظهر ظهور الشمس في رابعة النهار وتاسعا ان
من المقطوع به انه لم يجعل طريق لاستخراج الاحكام من الاعتقادات وغيرها في سائر الشرائع ايضا و
ان كنت في ريب من ذلك فاسئل علماء اليهود والنصارى وعاشرا انه لم يجعل احد من بدو الخلقة
الى يومنا هذا ولا يجعل الى يوم القيمة احد من الموالي للعبيد ولا احد من المطاعين للمطيعين
طريقا من الاعتقادات وغيرها لاستخراج المقاصد ولو كان الاطاعة مقتضية لجعل الطريق لجعل
الموالي والمطاعون طريقا للعبيد والمطيعين بل اختلفا الطريقا المجعول من الموالي والمطاعين
على حسب اختلاف المداق والسليقة ثم من ذلك ينكشف ان طريق الله سبحانه ايضا لم يكن على جعل الطريق
كيف لا ولا يرضى العقلاء بجعل امر الله سبحانه بجعل الطريق في مقام الاطاعة مخالفا للطريقة المعتادة
من عبيده ولا استماع قوله سبحانه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه حيث ان مقتضاه كون طريقة
الله سبحانه مع الناس هو المماشاة معهم بطريقتهم وحادي عشر انه لو كان النبأ من جانب الله سبحانه
في هذه الشريعة او سائر الشرائع على جعل الطريق من باب الاعتقادات وغيرها لامر النبي صم وكذا سائر
الانبياء على نبينا واله وعليهم السلم اممهم بالامساك عن العمل بالاحكام حتى يبين لهم الطريق ومن
سواد سوداء حيا لجعل الى اعظكم ان تقوموا لله ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة وثاني عشر انه لو جعل الطريق
الطريق في هذه الشريعة او في سائر الشرائع يقتضي الاعتماد عن الواقع وهو يشبه التصويب وهو
مقطوع العدم في هذه الشريعة وكذا في سائر الشرائع وكذا جعل الطريق من المطاعين للمطيعين
يقتضي اغماض المطاعين عن الواقع وهو ايضا مقطوع العدم وبالجملة ليس طريقة الشريعة في استخراج
الاحكام الا الطريقة المعتادة بين الناس من بدو الخلقة الى يوم القيمة في استخراج المطيعين مقاصد

رسالة مختصرة

المطاعين وان قلنا ان مفهوم اية النباء مثلا لا بد من حمله على كون الغرض اعتبار خبر الواحد من حيث
الخصوصية لوجهين احدهما نقل الاجماع من العلامة على عدم جواز العمل بالظن مع امكان العلم مع حصول
الاجماع واقع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم والاخر ترجيح المرجوح على الراجح فلكل من
الوجهين مورد الايراد اما الاول فنقول انه يظهر مما مر فاولا لان نقل الاجماع من العلامة بعد اعتبار الا
المنقول وبعد حضور العبارة المذكورة لظهور العلم في العلم بالفعل ولا مضى لدعوى عدم جواز العمل
بالظن مع قيام العلم بما يخالف الظن كما هو المقصود لاستحالة الظن مع قيام العلم بما يخالف الظن اذ هيأ
العلم بما يخالف الظن او الاعم وكذا الحال في نقل الاجماع على ذلك فلا بد من حمل العلم بالقوة اى امكان العلم
مع تخصيص العلم بالعلم بما يخالف الظن معارض بما نقله المدقق الشيرازي من ان الظاهر من ان الاصحاب
وغيرهم من الاصوليين جواز اتباع الظن في الفرعيات وان لم يحصل اليأس من اليقين ولو ظن امكانه و
ثانيا الانتهاء ولم ينقل الى الفتاوى فالنسبة فضلا عن نقلها الى الفتاوى واما الثاني فاولا لان
العمل بالظن مع امكان العلم بالخلاف من ترجيح المرجوح على الراجح اذا المدار في ذلك على ترجيح المرجوح
مع وجود الراجح فعلا لا ترجيح المرجوح مع امكان الراجح وثانيا لان امكان العلم بالخلاف غير مراد اذ
ربما نعلم الظان بعدم نظر في العلم بالخلاف له بمزيد الفحص او التتبع حتى عما نعلم بنظر في العلم بمؤدى الظن
فامكان العلم بالخلاف انما يتم في صورة احتمال المجتهد الظان نظر في العلم بالخلاف واما بمجرد عدم الظان
امكان العلم بالخلاف لا الظان في عموم الموارد فلا عبرة به الى اقول وحتى متى فلما اسفر الصبح واد تقطع
الظلام بعون الله الملك العلام وتبين الخيط الابيض من الخيط الاسود من فجر الحق في المقام بعون الله
الملك العلام وبعد ما مر اقول ان القائل بحجية الظنون الخاصة والقائل بحجية مطلق الظن متفقان على
حجية الظنون الخاصة فالدليل على حجية الظنون الخاصة بعد الدلالة يكون دالا على ما بنى الاشتراك دلالة
فيه على ما بنى الامتياز ولا شك في ان الاشتراك في باب الظنون الخاصة في جهة الخصوصية والاطلاق فان القائل
بحجية الظنون الخاصة انما يقول بحجيتها من حيث حجية مطلق الظن فالدليل المشار اليه من باب الدليل الاعم
فبمجرد قيام الدليل على حجية الظنون الخاصة لا يكفي في القول بحجية الظنون الخاصة في مقام الاجتهاد ولا بد
فيه من الدلالة على الحجية من حيث الخصوصية وبوجه اخر لا بد من احد امرين اما اختصاص القائل بحجية مطلق
الظن فمن انكر دلالة مثل اية النباء على حجية خبر الواحد فالنزاع في دلالة مثل اية النباء على حجية خبر الواحد

او لزوم

في حجية المظنة

او لزوم اثبات الحجية من حيث الخصوصية بناء على اطراد القول بحجية مطلق الظن بينهم فلا بد لا لزم مثل اية
النباء على حجية خبر الواحد لا مجال للقول بالاول اذ بعد القول بالاغماض عن وقوع القول بحجية مطلق
الظن مع القول بدلالة مثل اية النباء على حجية خبر الواحد لا مكان القول بان المدلول هو الحجية في
الجملة ولا باس باحتمال كون الغرض بعض افراد العام حتى لم يثبت نصب الطريق باظهار حجية خبر الواحد
لم يثبت نصب خبر الواحد طريقا الى الاحكام فلا بد من التوقف في مقام الاجتهاد في نصب الطريق
نصب خبر الواحد طريقا الى الاحكام والحجية في مقام العمل وبوجه ثالث لو اعطى السلطان بعض العلماء
دنانير واحتمل كون الاعطاء من جهة ميل السلطان الى نوع العالم لكن قال بعض مخلصيه ان الاعطاء
من جهة ميل السلطان الى خصوص البعض المشار اليه فلا اخفاء في انه لا بد للمخلص المشار اليه من
اقامة الدليل على كون الاعطاء من جهة ميل السلطان الى البعض المشار اليه بالخصوص ولا مجال للاستدلال
بمجرد الغرض كهذا ثم لغرض احتمال كونه من جهة الميل الى نوع العالم وكونه بعد الميل في حق البعض المشار
اليه من باب البحث والاتفاق فلا محيص ولا مناص للقائل بحجية الظنون الخاصة من اقامة الدليل على ما
يدل على كون حجية تلك الظنون من حيث الخصوصية ولا تدل على مجرد حجية تلك الظنون كيف لا والقائل
بحجية مطلق الظن يقول ايضا بحجية تلك الظنون بناء على سراية حجية طبيعة الظن الى الافراد ولا بد الا
مما يدل على حجية تلك الظنون الاشد للاستدلال من المخلص المتقدم على كون الاعطاء من جهة ميل
السلطان الى خصوص البعض الذي وقع في حقه الاعطاء وبوجه رابع او خامس لا بد للقائل بحجية الظنون
الخاصة من اقامة الدليل على حجية خبر الواحد وغيره من الظنون الخاصة ومثل اية النباء انما يدل على
جواز العمل بخبر الواحد فابن هذا من اثبات الحجية لوضوح اختلاف العمل مع الحجية مع وضوح الاشتراك
القائل بحجية مطلق الظن مع القائل بحجية الظنون الخاصة في العمل بها وبعد ما مر اقول انه لا اشكال
في ان جعل الطريق عن حجية مطلق الظن بمعنى ثبوت حجية شيء طريقا للاحكام من حيث الخصوصية انما
هو جعل الطريق الوافي بجميع التكاليف بحيث لا يبقى علم اجمالي بالتكليف في الموارد الخالية عن الطريق
المجعول ولا اشكال ايضا في ان الطريق لا يقتضي بمجرده كونه الى جميع التكاليف او الاحكام او المقصود
بالطريق ما هو المثبت للحكم كلا او بعضا كيف كان فالجزء الاخير من المانع عن حجية مطلق الظن انما هو
ثبوت الحجية من جهة الخصوصية وبناء الكلام تارة في تحرير حال الجهة المشار اليها واخرى في ان ما نعلم

رسالة مختصرة

عن حجية مطلق الظن من جهة المنطوق او المفهوم اما الاول فالجهة المشار اليها لا مجال لكونها عنوانا للذات نحو ما يقال الماهية من حيث هى هى لو كان الغرض اطلاقا لقيد لا التقييد بالاطلاق اى الكلى الطبيعى لا الكلى العقلى اذ لو كانت عنوانا للذات فوجودها كالعدم فلا وجه للقول بلزوم كون حجية الظن الخاص من حيث الخصوصية ولا مجال لكون الجهة تقييدية للزوم تقييد الشىء بنفسه وهو غير جائز فتعين كونها تعليلية بمعنى ان علة الحجية فى الظن الخاص هو نفس الخصوصية لا الطبيعة الموجودة فى ضمنه وان قلت انه كما لا يجوز تقييد الشىء بنفسه كذا لا يجوز تعليل الشىء بنفسه فلا يجوز كون الجهة تعليلية قلت ان فى باب الجهة التعليلية انما يعلل الحكم بالذات لا الذات بالذات بخلاف التقييدية فانه فيها يلزم ان يقيد الذات بنفس الذات فى المقام واما الثانى فلا ريب ان الممانعة ناشئة من جهة المنطوق قضية لانتفاء حكم بحجية مطلق الظن من باب انسداد باب العلم على عدم جعل الطريق من الظن الخاص او غيره فلو ثبت جعل الطريق اى قام الدليل على حجية الظن الخاص من حيث الخصوصية حيث ان الطريق المدعى جعله هو الظن المخصوص فهو بنفسه يمانع عن حجية مطلق الظن ونظير هذا ان معارضة المقيد مع الاطلاق المطلق انما هو من جهة منطوق المقيد بعد ثبوت وحدة المطلوب من الخارج ولذا لا يحمل المطلق على المقيد فى المستحبات لعدم ثبوت وحدة المستحب وامكان كون الامر من باب المستحب فى المستحب او لقضاء العرف بالوحدة من دون حاجة الى ثبوت الوحدة من الخارج فبناء حمل المطلق على المقيد خلافا لمن زعم ان المعارضة ناشئة من مفهوم المقيد ولذا بنى على ان القول بعدم حجية مفهوم الوصف انما هو فيما اذا لم يكن مفهوم الوصف فى مقابل المطلق وقد حررنا تفصيل الحال فى محله بل التحرير الاشبه بما نحن فيه وجود الدليل على التكليف عن جريان اصل البراءة نعم لو ثبت دلالة الجهة المشار اليها على عدم حجية مطلق الظن من باب المفهوم فهذا امر زائد على ما هو الحاجة ولما انحصر الجهة فى كونها تعليلية فالمفهوم من باب مفهوم العلة الا انه بالى الكلام تارة فى اقتضاء الجهة عدم حجية الظن الخاص من حيث مطلق الظن واخرى فى اقتضائها عدم حجية مطلق الظن وتارة فى اقتضائها عدم اعتبار طريق اخر من جهة خصوصية اخرى اما الاول فغاية ما تقتضيه التعليل عدم اعتبار طريق اخر من جهة خصوصية الطريق المجعول اعنى الظن المخصوص من جهة الظن ولا يقتضى عدم حجية مطلق الظن لكن لو كان التعليل فى مورد الاجمال فلا يقتضى عدم اعتبار الظن الخاص من جهة مطلق الظن ولا منافاة بين اعتبار ظن خاص من حيث الخصوصية ومن حيث مطلق الظن وان قلت كيف قد ذكر ان جعل الطريق يمانع عن حجية

فى حجية المظنة

مطلق الظن وهل ان قلت انه بعد ذكر جعل الطريق يمانع عن حجية مطلق الظن كيف نقول هنا بجواز كون الظن الخاص حجة من جهة الخصوصية وكذا من جهة مطلق الظن قلت ان ما ذكرت من ان جعل الطريق يمانع عن حجية مطلق الظن فالغرض منه الممانعة عن حجية مطلق الظن بحكم العقل من باب انسداد باب العلم من قبيل اصل البراءة وما ذكرت هنا انما هو امكان كون الظن الخاص حجة فى متن الواقع من جهتين كما هو الحال فى دعوى امكان كون ما دل على حجية الظن المستفاد من خبر الواحد من باب الظهور او بعض افراد العام صدق بان حال الثانى لكن يمكن ان يقال ان عدم اعتبار الظن المخصوص من جهة الظن يستلزم عدم اعتبار مطلق الظن وان لم يكن عدم اعتبار مطلق الظن مستفادا بغير المفهوم ويشهد له انه لو كان لزيد ابناء وقال قائل لبعض الابناء اخلاصك ناش من ذلك لا من جهة كونك ابن زيد يحكم اهل العرف بمنافاة ذلك الكلام مع الاخلاص لسائر الابناء من جهة البنوة لزيد الا ان يقال انه لا بأس بكون البنوة لزيد مقتضية للاخلاص فى ابن دون ابن نظير ان الفقر يوجب الاحسان دون لا يوجب قال السيد المرتضى فى عبارته المعروفة فى باب القياس المنصوص العلة وهذا باب فى الاجماع معروف فلا بأس بوجود المانع فى البعض المشار اليه من الابناء يمانع عن اقتضاء البنوة لزيد للاخلاص واما الثالث فلا يقتضى مفهوم التعليل عدم اعتبار طريق اخر من الظن او غيره من جهة خصوصية اخرى كما لا يقتضى عدم اعتبار حجية مطلق الظن فيمكن ان يكون كل واحد من الظنون التى لم يقم دليل على اعتبارها نفيا او اثباتا طريقا مجعولا من جهة خصوصية اخرى فالحال مع حجية مطلق الظن الا ان الاختلاف على كلا انه لا ثمرة فى حجية طريق اخر من الظن وغيره من جهة خصوصية اخرى بعد فرض وفاء الطريق المجعول او الظن الخاص لجميع التكاليف لا بتقدير الدليل كما انه لو فرض ثبوت حجية مطلق الظن فالحال على هذا المنوال الا انه لا جدوى فى مجرد امكان حجية طريق اخر من الظن او غيره اللازم قيام الحجة على الحجية بل على تقدير عدم اعتبار اصالة الحجية فلا يجدى هذا فى المقام اذ الكلام فى المقام فى مقام الاحتياج وعدم حجية طريق اخر من الظن او غيره من جهة خصوصية اخرى انما هى بقيد الدليل او لم يقم الدليل على حجية طريق اخر من الظن او غيره من جهة خصوصية اخرى لا يكون الطريق الاخر فى عرض الطريق المجعول حتى يكون الامر من باب تعدد الدليل بل ان مقتضى مفهوم التعليل عدم اعتبار طريق اخر من الظن او غيره من جهة خصوصية اخرى وهو مدفوع بان مفهوم العلة انما ينشأ من جهة التعليل

رسالة مختصرة

في محتملا العلة بخلافها لعموم فانه يثبت من اصل التعليل ولا ريب في ان نفس حرمة الخمر لاسكارها
يكون الظاهر من التعليل اختصاص علة الحكم في مورد التعليل في العلة المذكورة ولا يقتضي التعليل
اختصاص علة الحكم في غير مورد التعليل في العلة المذكورة فمقتضى عموم التعليل في المثال المذكور حرمة
الخمر الغير المسكر ولا ينفي المفهوم حلية النبيذ الغير المسكر اذ لا يقتضي عموم التعليل حرمة النبيذ
المسكر فغاية الامر في المقام دلالة حجية الظن الخاص من جهة الخصوصية على عدم حجية الظن الخاص من
جهة مطلق الظن من باب مفهوم التعليل على حسب فرض كون الجهة علة فلا دلالة فيه على عدم اعتبار
طريق من الظن او غيره من جهة خصوصية اخرى هذا اذا كان التعليل بالحرف وقد من قبيل الامر في المقام
لو قيل خبر الواحد حجة من جهة الخصوصية واما لو كان استفادة التعليل من المشتق فالعدد المسلم من
ظهور اختصاص العلة انما هو ظهور اختصاص العلة في محل الوصف حال انتفاء الوصف في الوصف ومن
هذا لا يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف في محل الوصف حال انتفاء الوصف فضلا عن انتفاء الحكم
في غير محل الوصف حال انتفاء الوصف مثلا لو قيل الخمر المسكر حرام او المسكر حرام فالظاهر اختصاص علة
حرمة الخمر المسكر او علة حرمة المسكر حال الاسكار في الاسكار ولا يقتضي هذا حلية الخمر الغير المسكر
او المسكر حرام فالظاهر اختصار علة في المثال الاول فضلا عن النبيذ الغير المسكر ولا يقتضي حلية الغير
المسكر في المثال الثاني فظهور اختصار علة الحكم في محل الوصف في الوصف مع ان ظهور اختصاص علة
الحكم في الوصف غير ثابت في غير الامر الى حد حجية مفهوم العلة لو كان استفادة العلية من الاشتقاق
بل لهاذكرنا انما هو لو كان التعليل في المنطوق واما لو كان التعليل في المفهوم فالامر اشكل اذ القيد المعتبر
للمفهوم غير مقيد المفهوم على ما حررناه في محل نعم لو ظهر من الخارج اختصار علة الحكم في محل الوصف الموجب
اذ المفهوم
او ظهر اختصاص علة الحكم في الوصف فعلى الاول يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف في محل الوصف ومن ذلك
انه لو علق الحكم على احد الوصفين المتضادين فالوصف المعلق عليه الحكم له مناسبة مع الحكم بحيث لولا
عليه الحكم لبعد تعليق الحكم عليه بل علق الحكم على محل الوصف الاعم فالظاهر اختصاص علة الحكم في محل الوصفين
في الوصف المعلق عليه الحكم فينتفي الحكم بانتفاء الوصف المعلق عليه الحكم ومن هذا ان ما يقتضيه مفهوم
الفاسق في اية النبأ من باب مفهوم العلة حجية خبر العادل الا ان يقال ان مناسبة الوصف لا يمكن من
الفاسق انتفاء الحكم بانتفاء الوصف غاية الامر في الاطلاق ثبوت الحكم في ثبوت الوصف المقتضي لا

في حجية المظنة

الحكم بانتفاء الوصف هو ما ذكر من بعد تعليق الحكم على احد الوصفين المتضادين دون محل الوصف
الاعم لولا عليه ذلك لاعتنى عليه احد الوصفين المتضادين للحكم والبعد المذكور يتاتى في صورة عدم منافات
الوصف ايضا لتعليق الحكم على احد الوصفين المتضادين بل الوصف مطلق يقتضي اختصار علة الحكم
في محل الوصف في الوصف الذي علق عليه الحكم وعلى الثاني يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف مطلقا
ولو في غير محل الوصف ولا يذهب عليك ان حجية الخصوصية في مفهوم اية النبأ انما هي الحجية مع
العدالة الا العدالة ومقتضاه عدم اعتبار خبر الفاسق الا انه لا بد من تقييده بصورة عدم التبين
وبعد ما مر اقول انه ظهر مما مر انه يمكن تقرير عدم الدليل على حجية خبر الواحد من حيث الخصوصية طريقا
الى الاحكام بوجوه احدها انه لو قيل الظن المستفاد من خبر الواحد حجة فهو مردد بين كون حجية
الظن المستفاد من خبر الواحد حجة من حيث هو وكون حجيته من حيث حجية مطلق الظن فالامر من باب
اظهار بعض افراد العام فلم يثبت جعل الظن المستفاد من خبر الواحد طريقا للتكاليف اذ معنى جعله
طريقا للتكاليف هو كونه حجة من حيث الخصوصية وثانيها ان مفهوم اية النبأ انما يقتضي جواز
العمل بالظن المستفاد من خبر العادل ولا دلالة فيه على حجية الظن المستفاد منه والكلام في مقام الحجية
ثالثها ان ما يدل على حجية الظن المستفاد من خبر الواحد لا مفهوم له فلا يقتضي عدم حجية مثل الظن
ولا عدم حجية نفس الظن لكن هذا التقرير مبني على كون جعل الطريق مبنيا على دلالته على عدم حجية غيره
بالمفهوم واما لو كان المدار في جعل الطريق على مجرد جانب المنطوق كما هو الحق فلا اجدوى في ذلك
الوجه ويمكن الايراد على الفرد الوجه الاول بان الفرد قد يطلق على الكلي بالاعتبار مزية او خساسة فيصح
تعليق الحكم على الفرد بملاحظة المزية او الخساسة ولو فرضنا خلو الكلي عن الحكم وكذا يصح تعليق حكم
مضاد لحكم من جهة كون المزية او الخساسة فاهم على حكم الكلي فيصح تردد الامر في بعض الموارد هل
علق الحكم على الفرد بين استناده الى الكلي او الامر المقترن بالكلي فلا يكون الفرد عنوانا على الكلي
الا في الوجود فلا مجال لتعليق الحكم على الفرد بملاحظة ذاته لو فرضنا خلو الكلي عن الحكم فضلا عن
تعليق حكم مضاد لحكم الكلي والامر في الظن المستفاد من خبر الواحد من قبيل القسم الاخير لعدم
الفرد انه شيئا مضافا الى طبيعة الظن غير الوجود فلا مجال للتردد في حجيته بين الاستناد الى الخصوصية
والاستناد الى طبيعة الظن وتبادر بان الامر المقترن بالفرد فلا يكون من باب الداخل وقد يكون من باب

ويتفرع على ذلك عدم ثبوت اعتبار خبر الواحد من حيث الخصوصية طريقا الى الاحكام الشرعية لعدم ثبوت اعتباره

الخارج والامر في المقام من باب الضم لا الجزء اي الاقتران بالامر الخارج وهو كون المفيد هو خبر الواحد
فيصح الحجية الى طبيعة الظن وكذا يصح استنادها الى الفرد باعتبار الامر الخارج اعني المفيد للظن فيصح استناد
الترديد في الفرد الموصوف بالحجية ونعيد ما قررناه اولا تتميما للكلام وتوضيحا للمرام ان المدار في كون الظن
المستفاد من خبر الواحد حجة لا من جهة حجية مطلق الظن على مداخلة الخصوصية في الاقتضاء اعني اقتضاء
الحجية فلو ثبت حجية الظن المذكور لا يثبت كون الحجية باقتضاء ما به الاشتراك فقط او بمداخلة ما به الامتياز
والامر في مورد الاجمال فلا يثبت حجية خبر الواحد لا من جهة الخصوصية ولا من جهة حجية مطلق الظن
بل لو ثبت عدم اعتبار سائر الظنون غير الظن المذكور لا يثبت كون حجية الظن المذكور من غير جهة حجية
مطلق الظن لاحتمال كون عدم حجية سائر الظنون من جهة وجود المانع لا انتفاء الشرط باشتراط
خصوصية الظن المذكور في الحجية ومداخلتها ومن هذا ان التقليد لا يثبت كون اعتباره هذا من جهة
الخصوصية بواسطة عدم اعتبار ما عدا التقليد لاحتمال كون عدم اعتبار ما عدا التقليد من جهة
وجود المانع لا انتفاء الشرط باشتراط خصوصية التقليد في الحجية نظرا الى انه لو انعطف ذيلا الى عالم
من العلماء وانحرف عمن عداهم لا يثبت كون الانعطاف الى المنعطف اليه من جهة مداخلة الخصوصية
الثابتة في المنعطف اليه في الانعطاف لاحتمال كون الانحراف من غير المنعطف اليه من جهة وجود المانع في
الغير لا انتفاء الشرط اعني الخصوصية الثابتة في المنعطف اليه في الغير وان امكن ان يكون الانحراف من جهة
انتفاء الشرط بمداخلة خصوصية المنعطف اليه في الانعطاف فالامر في الانعطاف في معرض الاجمال فان قلت
ان الظاهر كون الامر في الفرض المذكور اعني ما لو ثبت عدم اعتبار ما عدا الظن المستفاد من خبر الواحد
من باب وجود المانع لا انتفاء الشرط اذ يلزم على الاول استناد عدم الاعتبار الى منقصة واحدة اعني
انتفاء الشرط او نقائص متعددة اعني وجود المانع والظاهر عند العقل هو الاول قلت انه لا يلزم
استناد عدم الاعتبار في موارد متعددة الى وجود الموانع لاحتمال اشتراك الكل في منقصة واحدة اعني
وجود المانع الواحد عن اعتبار الظن مضافا الى ان الظهور المزبور لا اعتبار به لا يثبت اعتباره الا على اعتبار
مطلق الظن وبما مر يظهر الكلام فيما يمكن ان يقال ان ظن المجتهد المطلق وان لم يثبت اعتباره في حق المتجزي من
حيث الخصوصية لو فرضنا تمام الدليل على حجية ظن المجتهد المطلق في حق المتجزي لدار الامر بين ظن
المجتهد المطلق وظن نفس المتجزي لكن المقلد يحصل الظن المعتبر في حقه في ظن المجتهد المطلق فاعتباره من

بحجة

من حيث الخصوصية ولو كان الدليل على اعتباره هو السيرة مع انه يمكن القول بان السيرة من جهة
مقارنة رجوع العامي الى المجتهد المطلق والا فالمتيقن رجوع الجاهل الى مطلق العالم والعامي لا يفرق بين
المجتهد المطلق والمتجزي بل لو تعارف تحصيل الاحكام الشرعية بالرمل لاخذ العامي الاحكام الشرعية
من الرمال فلو فرضنا تمام الدليل على اعتبار ظن المجتهد المطلق في حق العامي نقول انه يمكن ان يكون من
من جهة اعتبار مطلق ظن المجتهد الاعم من المتجزي هذا كله ما كتبته في سوابق الايام ويختلج بالبال
في الحال ان كون النزاع في مقام الاجتهاد في حجية خبر الواحد مثلا من حيث الخصوصية وحجيته من حيث
مطلق الظن انما يتم بناء على كون الحيثية التقييدية موجبة لكثرة ذات الموضوع في تحليل الجزئي الى
كليين كتحليل الصلوة في الدار المغصوبة الى الصلوة والغصب في تحليل الكلي الى كليين كما توجب
الكثرة في ذات الموضوع في تفصيل الكلي الى جزئيين كتفصيل الضرب الى ما كان للتأديب وما كان للاذى
اذ بناء على عدمه لا حجية خبر الواحد يتأتى النزاع في خبر الواحد في كون حجيته من حيث الخصوصية او من
حيث مطلق الظن وجواز اجتماع الحجية وعدم الحجية في خبر الواحد بتوسط هاتين الجهتين التقييديتين مبني
على جواز اجتماع الحكمين المتضادين في الكلي بواسطة تحليله الى كليين بالحيثيتين التقييديتين والحق
ان الحيثية التقييدية لا توجب الكثرة في ذات الموضوع في تحليل الجزئي الى كليين ومن هذا ان الحق عدم
جواز اجتماع الامر والنهي وعلى ذلك المنوال الحال في تحليل الكلي الى كليين وقد حررنا الحال فيما ذكرنا
في الرسالة المعمولة في الحيثية التقييدية والتعليلية فلا مجال لكون النزاع في حجية خبر الواحد من حيث
الخصوصية او من حيث مطلق الظن حقيقة ان كلا من المتنازعين في عموم الموارد لا يقول بصحة مقالة
وبطلان مقالة الاخر فلابد ان يقول القائل بحجية الظنون الخاصة بان خبر الواحد حجة من حيث الخصوصية
ولا يكون حجة من حيث مطلق الظن ويقول القائل بحجية مطلق الظن بعكس ذلك اي لابد من جواز اجتماع
الحجية وعدم الحجية في خبر الواحد من باب اختلاف الحيثية والمفروض عدم صحة الحكم بالحجية اثباتا ونفيا
باختلاف الحيثية لعدم جواز اجتماع الحجية وعدم الحجية في خبر الواحد باختلاف الحيثية وان قلت ان مبنى
القول بكون الامر في باب خبر الواحد من قبيل تحليل الكلي الى كليين اذ لا يمكن القول بكون الامر فيه من باب
تفصيل الكلي الى جزئيين قلت ان المدار في تفصيل الكلي الى جزئيين على تعدد الحيثيتين او تباينهما
كما في الضرب بالنسبة الى التأديب والاذية فان الامر فيهما من باب التباين والمدار في تحليل الكلي الى

رسالة مختصرة

كليين على عدم انفكاك الحيثيتين على محل البحث كما في المقام فان خبر الواحد لا ينفك عنه جهة الخصوصية
والاطلاق ومع ما ذكر نقول ان الحيثية التقييدية انما توجب الكثرة في ذات الموضوع لو كان النسبة
بين الحيثيتين من باب التباين اما لو كان النسبة في البين من باب العموم والخصوص المطلق فلا توجب
الكثرة في ذات الموضوع والامر في المقام من باب العموم والخصوص المطلق فلا مجال للنزاع في كون حجية
خبر الواحد من حيث الخصوصية او من حيث مطلق الظن وقضيته ما سمعت من ان كلام المتنازعين في عموم
الموارد لا بد ان يقول بصحة مطلق التعلق او مطلق الطرفين المقابل والمفروض عدم صحة الحكم بحجية الخبر
الواحد من حيث الخصوصية وعدم حجيته من حيث مطلق الظن من القائل بحجية الظنون الخاصة وعكس ذلك
من القائل بحجية مطلق الظن لعدم جواز اجتماع الحجية وعدم الحجية في خبر الواحد من باب اختلاف
الحيثية ويمكن ان يقال ان حيثية الخصوصية تنافي حيثية العموم تنافي الجنس للفصل مثلا الناطقية
تنافي الحيوانية كيف لا والمحقق القمي صرح بجواز اجتماع الامر والنهي في العموم والخصوص المطلق
الاختلافي مع قطع النظر عن فهم التخصيص في العرف والخاص عين حيثية الخصوصية حيث ان الخاص
مركب من الجنس والفصل وحيثية الخصوصية مختصة بالفصل وما ذكر ظاهر في مباينة خصوصية النوع
مع الجنس وما في نظيره في خصوصية الفرد والنوع لكن نقول ان مباينة حيثية الخصوصية لحيثية العموم
لا تكفي في جواز اجتماع الحجية وعدم الحجية في خبر الواحد كما يظهر مما سمعت والذي يخطر في الخاطر ان يقال
ان النزاع في حجية خبر الواحد مثلا بالاصالة وحجيته من باب سراية الحجية من طبيعة الظن وبعبارة اخرى
حجيته بالعرض بناء على كون الحجية قابلة للسراية من الطبيعة الى الفرد كما هو الاظهر بل لا اشكال فيه فانه
لم ادلة حجية خبر الواحد لا بد على القول بحجية الظنون الخاصة من اقامة الدليل على كون حجيته بالاصالة لا
بالسراية يكون الامر من باب الحيثية واعتبار بعض افراد العام ويمكن ان يقال انه لا فرق في عدم جواز اجتماع
الحكمين المتضادين بناء على عدم كفاية الحيثية التقييدية في تحليل الجزئي الى كليين بين ما لو كان الحكمين
اصليا وما لو كان احد الحكمين اصليا والاخر تبعيا فلا مجال لحجية خبر الواحد بالاصالة وعدم حجيته
بالتبع بناء على القول بحجية الظنون الخاصة وبالعكس بناء على القول بحجية مطلق الظن فلا وجه لان
يقال ان ما لا يجوز فيه الاجتماع انما هو الحكمان الاجتهاديان المتضادان وبعبارة اخرى ما لا يجوز
فيه الاجتماع انما هو ثبوت حكم مع ثبوت حكم اخر مضاد له مع عدم اعتبار الحيثية او عدم نفعها في

في حجية المظنة

الكثرة والمدار في القول بالظنون الخاصة على ثبوت حجية الخبر من حيث الخصوصية وعدم ثبوتها الحجية من
حيث الطبيعة فالبناء على عدم الحجية من حيث الطبيعة من باب عدم ثبوت الحجية من حيث الطبيعة والبناء
على عدم الحجية من باب الحكم العقلي اي مع ملاحظة عدم الحجية لا القول بعدم الحجية لامكان اجتماع الحجية
من حيث الطبيعة والحجية من حيث الخصوصية والثمرة مع قطع النظر عن جواز التعدي عن خبر الواحد
بناء على الحجية من حيث الطبيعة وعدمه بناء على العدم جواز الفتوى بحجية خبر الواحد من حيث الطبيعة
بناء على حجيته من هذه الجهة وعدمه بناء على العدم ولا منافاة بين ثبوت الحجية من حيث الخصوصية
وعدم ثبوت الحجية من حيث الطبيعة بناء على القول بحجية الظنون الخاصة وبالعكس بناء على القول
بحجية مطلق الظن وربما يشبه ما نحن فيه ما ذكر في باب صلوة الجمعة من ان الاحتياط في الجمع بين صلوة
الجمعة وصلوة الظهر مع وجود القول بحرمة صلوة الجمعة حيث ان الغرض من القول بالحرمة انما هو
الحرمة من باب التشريع لا الحرمة الذاتية ولا سيما في التشريع في الاحتياط وقد حررنا الحال في الرسالة
المعمولة في تردد الواجب بين المتباينين نعم لو ثبت وجوب العمل بخبر الواحد من حيث الخصوصية
وحرمة العمل بها من حيث الطبيعة او بالعكس لا بد من حمل على قصد الخصوصية او الطبيعة بكون الواجب
العمل بخبر الواحد بقصد الخصوصية وكون الحرام العمل به بقصد الطبيعة او بالعكس بناء على كفاية
الحيثية التقييدية في تحليل الجزئي الى كليين وبوجه اخر لا منافاة بين اجتماع ثبوت المقتضي للثبوت
وعدم ثبوت المقتضي له من جهتين نظير ما في الواحد الشخصي تحليلا للجزئي الى كليين ومن هذا
ما اجيب عن الاشكال في الجمع بين التخصيص بالصفة والقول بعدم حجية مفهوم الوصف كما وقع
من جمع من ان المدار في التخصيص بالصفة على النقل النحوي والمدار في القول بعدم حجية مفهوم
الوصف على المشتق فهي نحوي في الغنم السائمة زكوة يجتمع جهتان يكون احدهما حجة دون الاخرى اذ لا
باس بحجية مفهوم النعت من جهة مفهوم القيد وعدم حجية مفهومه من جهة الاشتقاق فلا باس بحجية
خبر الواحد من حيث الخصوصية وعدم حجيته من حيث الطبيعة او بالعكس كيف لا ولا محيص عن كون حجية
الواحد في نفس الواقع حجة من احد الجهتين دون الجهة الاخرى فالقول بحجية القول بالحجية من احد
الجهتين دون الاخرى لا يجوز الحجية من احد الجهتين دون الاخرى في نفس الواقع وهو خلاف
الواقع فرضا ويمكن ان يقال انه كما لا يجوز اجتماع الاقتضاء وعدم الاقتضاء وكذا الحجية وعدم

رسالة مختصرة

الحجية من جهة واحدة فكذا الحال في الجهتين في الباب الواحد الشخصي بناء على عدم تكثير الجهة التقييدية لذات الموضوع في تحليل الجزئي الى كليين فالصواب في الباب ان يقال ان النزاع في حجية الظنون الخاصة وحجية مطلق الظن والفرق بين حجية الطبيعة وحجية الفرد ظاهر كيف لا والفرد مركب من الطبيعة والخصوصية فلو قام مفهوم ايه النبأ مثلا على جواز العمل بخبر العدل فغايته الامر دلالته على جواز العمل بخبر العدل وهذا لا يفيد حجية خبر العدل لعدم منافاة حجية مطلق الظن لجواز العمل بخبر العدل بل حجية مطلق الظن يقتضي جواز العمل بخبر العدل بلا شبهة فمن يقول بحجية خبر العدل اجمالا من باب جعل الطريق لا بد له من اثبات كون تجويز العمل بخبر العدل من باب حجية خبر العدل لا حجية مطلق الظن لكن نقول ان ما ذكر انما يتم بناء على كون الحجية من باب الاحكام الوضعية والا فالنزاع في حجية الظنون الخاصة وحجية مطلق الظن يرجع الى النزاع في جواز العمل بالظنون الخاصة وجواز العمل بمطلق الظن لكن مجرد قيام مفهوم ايه النبأ على جواز العمل بخبر العدل لا يفيد كون جواز العمل من باب جعل طريقيته اجمالا اذ هذا انما يتم لو كان جواز العمل بخبر العدل من باب قيام حكمة فيه تختص به وهو غير ثابت لاحتمال كون جواز العمل به من باب قيام حكمة في مطلق الظن فقيام الظن يقتضي جواز العمل به اذ جواز العمل بمطلق الظن يقتضي جواز العمل بخبر العدل كما سمعت فمن يقول بجواز العمل بخبر العدل من باب كونه طريقا مجعولا اجمالا لا بد له من اثبات قيام حكمة في خبر العدل تختص به ونظيره جواز العمل به نظير انه لو ثبت وجوب الطهارة من الحدث لا يثبت بمجرد الوجوب كون الوجوب نفسيا لا غيريا اي لا لاجل الصلاة مثلا الا بعد اثبات كون الحكمة في نفسها لا في الصلاة ولو با قامة كون وجوبها نفسيا او لا وجدان يوجد الا يجوز انما هو توارد الحكمين المتضادين او النفي او الاثبات في الواحد الشخصي تحليلا له الى كليين لكن لا باس بتوارد الاعتبار وعدم الاعتبار على نفس الجهتين بل يجوز توارد الحكمين المتضادين على نفس الجهتين الا انه لا بد من تخلل التنبه في البين فلا باس باعتبار جهة الخصوصية في خبر الواحد دون جهة الطبيعة وبالعكس وكذا اعتبار جهة التعبد دون جهة الاشتغال وبالجملة لا مجال للاشكال في جواز اجتماع الاعتبار وعدم الاعتبار بتوسط الجهتين وتحليل الفرد الى كليين في الواحد الشخصي ولا علاج غير ما ذكر ونظير ذلك جواز اعتبار الجنس مع عدم اعتبار الفصل وان امتنع بقاء الجنس بدون الفصل كما في نظرية الامانة الشرعية مع بطلان الامانة المالكية بالموت او الجنون او لا وكذا علم بطلان الوقف لو كان الوقف على ما لا ينقرض غالبا لكن يطرء الانقراض كما لو وقف على القناطر

في الاشكال الذي في تحرير محل النزاع على الوجه الرابع

في تحرير محل النزاع بوجه خامس

في حجية المظنة

ثم انقطع الماء اليها عنها ولزوم التصرف في جزء البر بكذا الحال في جهات التصرف في البيع المعاطاة مع بطلان التمليك اعتبارا باباحة التصرف وان كان الاباحة مقيدة بالملكية على ما حررناه في الرسالة المعمولة في المعاطاة وكذا الحال في صحة العقد مع فساد الشرط كما حررناه في الرسالة المعمولة فيه بعد ما ذكر اقول انه لا معنى لاجتماع الحكمين المتضادين في الفرد من حيث الخصوصية ومن حيث الطبيعة اذ الفرد مركب من الطبيعة والخصوصية ولا معنى لكون الكل محكوما بحكم من حيث نفسه ومحكوما بحكم اخر مضاد له من حيث جزئه اعني الطبيعة للزوم اجتماع الضدين في محل واحد مع ان كل موضوع يجري فيه حكم نفسه ولا يجري فيه حكم غيره فلا مجال لان يجري في الكل حكم الجزء مثلا لا مجال لان يكون السكنجبين معتدلا من حيث المجموع وباردا من حيث الخل بل لا بد من كون المجموع معتدلا لا فعلا وكون الخل باردا كالانسان بمعنى ان جهة المجموع غير التركيب صارت قاهرة على جهة الجزئية لكونها الطارية عليها فهي بمنزلة الناسخ لها والا فلو كان جهة الجزئية قاهرة على جهة الكلية لصار المجموع معتدلا لا اصلا وهو خلاف المفروض فالمرجع في المقام الى كون الكل محكوما بحكم وكون جزئه اي الطبيعة محكوما بحكم اخر متميز ولحكم الكل كحجية خبر العدل من حيث الخصوصية بمعنى حجية المجموع المركب من الطبيعة والخصوصية وحجية من حيث الطبيعة بمعنى حجية الطبيعة ومنه يظهر حال العكس فنورد الحجية وعدم ورود عدم الحجية لكن الحجية بمقتضى ترتيب الاثر اعني جواز العمل عليهما واما عدم الحجية فلا يمانع عن ترتيب الاثر اعني جواز العمل عليهما واما عدم الحجية فلا يمانع عن ترتيب الاثر اعني جواز العمل الا على تقدير كون العمل بقصد الحجية العبر الحجة مثلا حجية مطلق الظن لا يمانع عن العمل بخبر الواحد الا على تقدير كون العمل بقصد حجية خبر الواحد من حيث الخصوصية لنظر في التبدع بناء على جواز التبدع في فعل الشخص بنفسه مع العلم بجزء عن الذمة والا فيختص التبدع في اظهار حجية خبر الواحد من حيث الخصوصية بناء على حجية مطلق الظن كما هو المفروض ويمكن ان يقال ان حجية مطلق الظن تسري الى حجية خبر الواحد تقضية سراية الحكم المتعلق بالطبيعة من حيث هي الى الافراد ومن هذا عموم المفرد المعرف باللام لو كان متعلق الاباحة او الحرمة او الكراهة او الحكم الوضعي على ما حررناه في محله ايضا فيلزم اجتماع الحجية وعدم الحجية في الفرد لكن نقول ان الحكم المتعلق بالطبيعة انما يسري الى الحصة الموجودة في الفرد ولا مجال للسراية الى مجموع الحصة والخصوصية مثلا بناء على كون علة حرمة الخمر هي مطلق الاسكار لا يكون العلة هي مجموع الطبيعة والخصوصية اعني اسكار الخمر كيف لا ومقتضى الاول اطراد الحرمة في غير الخمر

في الاشكال الذي في تحرير محل النزاع على الوجه الخامس

في الاشكال الذي في تحرير محل النزاع على الوجه السادس

في الجواب عن الاشكال المذكور

من الشكران ومقتضى الثاني اختصاص الحرمة في الشكران من جهة الاسكار بالجزء انضمّا لو كان حكم متعلقا بالحيوان لا بعنوان مجموع الحيوان الناطق اعني الانسان مثلا متعلقا الحكم كيف لا ومقتضى كون متعلق الحكم هو طبيعة الحيوان اطراد الحكم في غير الانسان من انواع الحيوان وكون المتعلق هو مجموع الطبيعة والنطق اختصاص الحكم بالانسان وبما ذكرنا يظهر جواز اختلاف حكم الجنس اى الكلى والفرد وجواز اختلاف حكم الجنس والفصل واما الحكمان المتضادان فلو كان اقتضاء الطبيعة واقتضاء الخصوصية متضادين فلا مجال لثبوت شيء من الحكمين المتضادين والا فالمدار على الاقتضاء القاهر وعلى القدير كون الجهة القبيحة موجبة لكثرة ذات الموضوع في تحليل الجزئي الى كليين فلا مجال للسؤال عن الامر والنهي الا ان الظاهر انه من جهة ان الظاهر كون الحجية من جهة الامر والنهي لا مثل المامور به والمنهي عنه لكن لا باس باجتماع المحبوبية والمبغوضية الا انه لا يساوى جهة المحبوبية والمبغوضية فلا حب ولا بغض فعلا والا فالفرد تابع للجهة القاهرة وعلى هذا المنوال الحال في تعدد جهة الحب على المبغوض بالذات وتعدد جهة البغض على المحبوب بالذات

المقام الثاني

في مقام العمل اعني مقام التوقف في مقام الاجتهاد اعني ثبوت اعتبار الظنون الخاصة والعمدة خبر الواحد طريقا الى الاحكام الشرعية ومن الظاهر ان كل مسئلة لها في مقام الاجتهاد ومقام العمل ولا اختصاص لتعدد المقام بالمسئلة المبحوث عنها كما لا يخفى وكلمات المعترضين لهذه المسئلة خالية عن تحرير الحال اعلم لم يسبقني الى تحرير محل النزاع وتشخيص تعدد المقام سابق في الاعلام ومن ذلك اعني خلو الكلمات عن تحرير محل النزاع وتشخيص تعدد المقام القول بحجية الظنون الخاصة والافلا اظن ان يصير احد الى ذلك القول بعد تشخيص محل النزاع والتفطن بتعدد المقام وبمثل المسئلة كان في عنفوان الشباب اشتغالي بالدرس عند مدرس شرح اللمعة وغيرها وكان ياتيني بعض المحققين مصرا على حجية الظنون الخاصة وذكرت معه الكلام في حجية مطلق الظن في مجالس متعددة بعد بعض ازمنة من الفراغ عن التحصيل عنده وهو لا يعدل عن طريقته الى ان تفطن بما كنا نقول واحس من نفسه العجز عن اثبات الحجية لعدم دلالة مفهوم اية النبأ مثلا على حجية خبر العدل من حيث الخصوصية فقال لم يتفكر بهذه الوتيرة وكان غرضنا ان هذه الشبهة موجبة لاضمحلال الشريعة بالكلية اذ لا طريق الى الجواب عنها مع فساد المقدمة وهي ضرورة ما استقر عليه اضمحلال الشريعة المطهرة لوضوح فساد حيث تعلق الغاية بخلاف هذه الشبهة فانها موجبة لاضمحلال الشريعة بالكلية اذ لا طريق الى الجواب عنها مع فسادها بالاستهجان

بالجملة

في جواز اختلاف الاحكام الجنس لاحكام الكل والفرد
وجواز اختلاف الجنس والفصل
في ان مقتضى القاعدة حجية مطلق الظن او حجية الظنون الخاصة

بالجملة القائل بحجية الظنون الخاصة اما ان يقول بحجية خبر العدل مثلا اجتهادا اى كونه طريقا الى الاحكام الشرعية ثبت اعتبارها بالخصوص من حيث الخصوصية فبال اعتباره من باب عدم اعتبار الظن او يقول بالموثق وحجية خبر العدل اجتهادا لكنه يقول بحجيته عملا اعني لزوم العمل به من باب قيام المرجح العملي اعني كونه من باب العمل بالمتيقن ودلالة الاشمل مفهوم اية النبأ بعد الدلالة على اعتباره في الجملة مع اصالة عدم حجية ما عداه من باب اصالة عدم حجية الظن فانحصاره في العمل بخبر العدل مثلا شبيه بالقول بحجية الظنون الخاصة ونظيره انه قد يحمل المطلق على المقيد من باب الظن بالتقييد وقد يؤخذ بالمقيد من باب شبهة التقييد لكون المقيد متيقنا والاطلاق غير صالح للتقييد فيؤخذ بالمقيد من باب الاخذ بالمتيقن بل كما كان الحكم العملي قطعا فالحكم الاجتهادي فالحكم العملي شبيه بالحكم الاجتهادي اما القائل الاول فلا يمكن من اثباتها القائل بحجية الظنون الخاصة حتى يلج الجمل في سم الخياط نعم غاية ما يمكن اثباته القول الثاني في المقالة الثانية فتمام مسرح النظر ومطرح الكلام اتمام المقام الثاني فنقول لا كلام في عموم حجية الظن لو تساوت الظنون والكلام في ثبوت المرجح ممن يقول بحجية مطلق الظن لا بد له من اثبات انتفاء المرجح فانه يتوهم الترجيح به الترجيح بالمرجحات ممن يقول بحجية مطلق الظن المذكور في كلام ارباب الظنون الخاصة من باب المرجح في مقام العمل وبعضها يمكن الترجيح به في مقام الاجتهاد كالموافقة للظن في جانب خبر الواحد والمقام نظير تعارض الخبرين ومن هنا يتوهم كفاية المرجح الظني في المقام من باب جمع بعد ثبوت حجيته لكن الامر في تعارض الخبرين من باب الجمع والامر في المقام من باب منع الخلو ومن هنا الجهد وغيرها عدم كفاية المرجح الظني بعد ثبوته في المقام فالعلاج البحث عن ثبوت المرجح فان ثبوته ينفع في القول بحجية الظنون الخاصة على مازعمه القائلون به بناء على اصالة الحجية الظن وعدمه ينفع في القول بعموم حجية الظن لكن قد استدل على عدم حجية الظن بوجوه اخرى غير مسئلة الظن لكنها لا تتم كما حررناه في الرسالة الاخرى المبسوطة المعمولة في حجية الظن واما البحث عن سد باب العلم وبقاء التكليف فلا حاجة اليه لوضوح سد باب العلم وقضاء الضرورة ببقاء التكليف وان كان الامر فيه صعبا مستصعبا لكن لا منافاة بين كون الشيء ضروريا وتطرق الاشكال فيه وتمام الكلام في شبهة الاستلزام وقد حررناه الذخيرة كالعلامة الشيرازي والعلامة الخوانساري بل الثابت بالحس قابل للتشكيك فيه حيث ان الحكم الحاسة الباصرة بثبوته يمكن التشكيك في ثبوته بان يقال

هذا حكم الحس

رسالة مختصرة

والحق فيه بحيث وعلى اي حال فما استند اليه ارباب الظنون الخاصة في باب الرجحان الى وجوه احدها ان الظنون المخصوصة هي القدر المتيقن في الحجية ثانيها ان تلك الظنون اقوى مما عداها ثالثها ان تلك الظنون مظنون الحجية وقد يناقش في هذا الوجه تارة بان الشهرة قائمة على حجية تلك الظنون وان الشهرة اعظم المرجحات واخرى بانه لا دلالة لحجية تلك الظنون على حجيتها من حيث الخصوصية لكن لا اقل من الدلالة على الحجية في الجملة وهذا الكفاية في الرجحان ولا يذهب عليك انه لا اشكال في انه لا يتم القول بلزوم الاقتصار على الظنون الخاصة على الوجه الاخير من الوجه الاخير بعد انضمام اصالة عدم حجية الظن واصالة الحرمة العمل به وعلى هذا السؤال الحال في الوجه الاول من الوجه الاخير لعدم المفهوم لحجية الخصوصية بناء على عدم ثبوت المفهوم للقضية الغير المعنونة ومن ذلك ان المطلق على القول بانصرافه الى الفرد الشائع لو كان في مقام الامر لا يتم القول بعدم كفاية الفرد النادر بناء على عدم ثبوت المفهوم للانصراف الا بالقول بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به لو لم يكن الفرد النادر موجبا للتيقن بالامتثال كما لو كان اعلى شانا من الفرد الشائع على تقدير وجود الفرد الشائع والفرد النادر واما على تقدير وجود الفرد النادر فيبتني على اصالة البراءة لكون الشك من باب الشك في التكليف بناء على كون المدار في الشك في التكليف والشك في المكلف به على الواقعة الابتلائية واما بناء على كون المدار على تعلق الحكم بالموضوع فيجب الاتيان بالفرد النادر واما على القول بحكومة اصالة البراءة في باب الشك في المكلف به فيبتني على كفاية الفرد النادر من باب التخيير على تقدير وجود الفردين واما على تقدير وجود الفرد النادر فيبتني على اصالة البراءة هذا كله لو كان الاطلاق في باب الوجوب النفسي واما لو كان الاطلاق في باب الوجوب الغيري فيبتني على عدم كفاية الفرد النادر مطلقا على القول بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به واما على القول بحكومة اصل البراءة فيبتني على الكفاية ومزيد الكلام موكول الى ما حررناه في الرسالة المعمولة في باب الشك في الشرطية والجزئية والمانعية للواجب والرسالة المعمولة في الصلوة في اللباس المشكوك وبالجملة فالوجوه المذكورة مورد للايراد اما الاول فنقول ان المدار فيه على الترجيح لكن يتم الاستدلال به بل الاستدلال بالقدر المتيقن من الاستدلال الاتي المتعارف كما ربما يقال ان خلافة مولانا امير المؤمنين عليه السلام هي القدر المتيقن والمتفق عليها بين الخاصة والعامة فعلى العامة اثبات خلافة خلفائهم ومن ذلك تمسك صاحب الجامع الكبير في محضر مولانا الرضا عليه السلام على نادرية الصلوة

في الجمع

في حجية المظنة

في العيون في باب عقائد الجواب الرضا عليه السلام عن سؤال ابي قرة قال يعني ادعينا ان عيسى روح الله و كلمته قد وافقنا على ذلك المسلمون وادعى المسلمون ان محمدا نبي الله فلم نتابعهم عليه وما اجمعنا عليه خير مما افترقنا فيه وان كان هذا الاستدلال فاسدا لحال الا ان المتفق عليه هو حدوث نبوة عيسى ولا اختلاف فيه بين المسلمين والنصارى في بقاء النبوة ولا ارتباط للاستدلال بالمدعى وربما توهم ان مدار الاستدلال المشار اليه على الاستدلال المشار اليه بالاستصحاب لعيسى وربما توهم ان الاستدلال من بعض اهل الكتاب بالاستصحاب في مناظرة مع السيد السند المحقق حيث تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا عيسى ونحن وهم متفقون على حقيته ... الامر على المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه شيئا اشار اليهما الجامع ... على اثبات نبوة عيسى في مجلس المأمون ومحمد ... في التمهيد حيث ان وقعه الجامع ... يرويه الصدوق في العيون في حديث طويل في باب مجلس الرضا عليه السلام مع اهل الاديان الا ان لكنهما خالية عن الاستدلال بالقدر المتيقن الا انهما خارجان عن الاستدلال بالقدر المتيقن بالاشارة و من ذلك ايضا الاستدلال من القائلين بان العموم صيغة تخصه بالاتفاق على الاستعمال في العموم بدون القرينة فالقائل بالاشتراك يلزمه اثبات الاستعمال في الخصوص بدون القرينة قال السيد المرتضى وقد مثل اصحابنا لما نحن فيه في هذه المسألة بمن ادعى ان زيدا في الدار وخصمه ادعى ان زيدا وعمروا فيها فالواجب ان ادعى ان عمروا مع زيد بينة فقد اتفق على ان زيدا فيها وادعى امرا زائدا على ما اتفق خصمه عليه فالمدار الدلالة على ما لا زمه له دون خصمه بل من ذلك القول بالوضع للاخص في الاختلاف المشترك البين وعلى اي حال فان كان المقصود من كون الظنون المخصوصة هي القدر المتيقن في الحجية هو كون تلك الظنون هي القدر المجمع عليه اي المتفق عليه بالاتفاق الحقيقي فلا يخفى ان القدر المتفق عليه بالاتفاق الحقيقي هو الصحيح المزكى بتزكية العدلين بعد الاغماض عن مخالفة القائلين بعدم اعتبار خبر الواحد مع ان الصحيح المشار اليه يكون مخصصات لعموماته ومقيدات لاطلاقاته في سائر اقسام الخبر فضلا عن خبر الواحد المجرد ولا اعتبار بالعمومات والاطلاقات المشار اليهما بلا اشكال ولا سيما بناء على الظن الشخصي للعلم بمطابقة بعض المخصصات والمقيدات بل كثير منها بل اكثرها للواقع فيرتفع الظن بالعموم والاطلاق لكون الامر من قبيل العام المخصص بالمجمل مضافا الى ان اعتبار تزكية العدلين منوط بثبوت عدالة العدلين مما يلزم الدور او التسلسل وكذا منوط باعتبار كتابة الشهادة حتى في المكتوب عن المكتوب بمراتب

عنه

رسالة مختصرة

عدفيه ولا سيما بعد موت الشاهد وكذا منوط باعتبار شهادة العدلين في غير فصل الخصومات حجة

بتمام تيسند الى الحس فضلا عن اختلاف الاقوال في باب العدالة وكذا في الصغر والكبر وكذا في باب كاشف

العدالة فلعل مراد المزكي غير مذهب المجتهد بعد ثبوت علمهما الاطلاع عليهما على الخلاف في المراحل المذكورة

تطبيقهما يرد من الاشكال الصعب المستصعب في اعتبار الجرح بناء على اعتبار العدالة في اعتباره من اختلاف

الاقوال في المراحل المذكورة لاحتمال كون مراد المزكي بعد ثبوت اطلاعه على الاختلاف المذكور غير مذهب

المجتهد وكذا في تصحيح الجرح اصطلاحا لا ابتناء صحة الجرح بحسب الاصطلاح على عدالة الرجال الشاهد الا

ان يرى انه لا يشترط في الشهادة ظهور موافقة مراد الشاهد لمذهب المشهود عنده فضية التعديل ان

لا يشترط ظهور موافقة مراد المزكي لمذهب المجتهد بناء على كون التزكية من باب الخبر فضية اشتراط اعتبار

الخبر بافادة الظن سواء كان اعتباره من باب الظن او بشرط الظن فضلا عن كونه من باب الظنون الاجتهادية

لكن نقول ان الاظهر عدم ثبوت اعتبار الشهادة في صورة عدم اعتبار وافادة الظن بل قد ادعى بعض الاعلام

قيام الاجماع على اختصاص اعتباره بصورة الظن وقد حررنا الحال في مبحث اشتراط الجرح والتعديل بذكر

السبب ومع ما ذكر نقول ان الصحيح المشار اليه لا يكفي بناء على عدم كفاية الظنون الخاصة وسيأتي الكلام

في الباب بان كان المقصود هو العدل المشترك ايضا في اي المتفق عليه بين المذهبين اعني مذهب حجية

الظنون الخاصة ومذهب حجية الظن مطلقا ولا يخفى ان اتفاق المخاصمين لا يوجب الترجيح بعد تمام القول

به بكون امكان ان يقال ان الظنون الخاصة لا تكون مشتركا متفقا عليه في الحجية بناء على الظنون الخاصة

يكون الحجية عارضة لكل نوع من انواع الظنون الخاصة وبناء على حجية مطلق الظن يكون الحجية عارضة الطبيعة

الظن فلا يحصل هناك مشترك في الحجية نعم لو كان الحجية بناء على حجية مطلق الظن عارضة لجميع انواع الظن يكون

الظنون الخاصة موردا للاتفاق على الحجية نظير انه لو تعلق الوجوب بشيء من جهتين لا يتأتى فيه مشترك

واجب مثلا لو امر بحفظ بضربه بضربة مثلا تأديبا وامر آخر بضربه بطلما لا يكون مطلق الضرب واجبا فلا

يتأتى فيه متفق عليه في الوجوب نظير انه على القول بوضع اسامي العبادات للصحيح لا يتأتى في الصلاة

مثلا قدر مشترك صحيح ويلزم القول بالقهقهة كما ذكره المحقق القمي بل الامر في المقام لا يكون من باب

اختلاف الموضوع باختلاف الجهة كما في وجوب الضرب تأديبا وحرمته ظلما بل من باب اختلاف الموضوع

بالكلية لكون متعلق الحجية على القول بحجية مطلق الظن هو الطبيعة وكون المتعلق على القول بحجية

الظنون

في حجية المظنة

الظنون الخاصة هو الانواع نظير ان الفرد الشائع بناء على اجمال المطلق لا يكون متفقا عليه في تعلق الحكم

لوضوح ان متعلق الامر بناء على انصراف المطلق الى الفرد الشائع انما هو الخاص واما بناء على العموم فالفرد

النادر فالمتعلق هو الاعم ونظير انه لو كان شخص مائلا الى الاشكيجبين وكان شخص آخر مائلا الى السكر

لا يكون الاشكيجبين متفقا عليه بين الاثنين كما لا يخفى ثم ان الظنون الخصوصة تكون من باب العدل المشترك

في الحجية الاجمالية اي الاعم من حجية الانواع بانفسها وحجية غيرها لكن هذا لا يرجع عند التحصيل الى

محصل في تحصيل العدل المتيقن في الحجية من الظنون المخصوصة متيقنة في العمل لو وردنا العمل الى الفرد

بناء على حجية مطلق الظن وكذا بناء على حجية الظنون المخصوصة بل انواع الظنون المخصوصة متيقنة في

العمل ايضا لو وردنا العمل عليها باعتبار وجودها في ضمن الافراد لكن نقول ان حجية طبيعة الظن كما هي مقتضى

حجية مطلق الظن يقتضي حجية الانواع بل افراد الانواع من باب العموم السرياني على ما نظيره في ما حررناه في بحث

الفرد المعرف باللام بناء على كون الحجية من باب الاحكام الوضعية فالظنون المخصوصة هي العدل المتيقن

في الحجية نظير ما حررناه في بحث اجتماع الامر والنهي من ان مقتضى النهي عن الطبيعة سراية الحرمة الى جميع

الافراد ومقتضى الاطلاق في الامر بالطبيعة التخيير بين جميع الافراد فيرتفع الى الامر من جهة التمسك

بالاطلاق في موارد الامر والنهي فتعلق الامر والنهي على الطبيعة المأمور بها والطبيعة المنهي عنها

يستلزم تعلق الواحد الشخصي والمنع عنه الا ان يقال ان سراية الحجية عن الطبيعة الى الظنون المخصوصة

لا يجدي في حصول العدل المتيقن لاختلاف المتعلق ايضا بحسب اختلاف الجهة حيث ان حجية الظنون

الخاصة على القول بحجيتها من جهة الخصوصية وعلى القول بحجية مطلق الظن من جهة الظن لكن ينبغي

ان الحجيتين المذكورتين حلتا الثاني لا يقيد بيان لوضوح ان مع حجية الظن المستفاد من الجزم من

جهة الظن هو كون علة حجية الظن المشار اليه مستندة الى ذلك الحال الا الاستناد الى طبيعة الظن على

القول بحجية مطلق الظن فلم يخالف متعلق الحجية وبناء في العدل المتيقن في الحجية فالحق في الكلام

في كون حجية الخصوصية بعد البناء فيما تقدم او غيرها ان في تلك الحال مبني على طبيعة الظن من حيث انها

هي ولا مجال لها الا دليل الانسداد وهو المركون الشرط لشكوى من يقول بحجية مطلق الظن بدليل

ملاحظة بالنسبة الى جميع الوقائع فينتهي حجية عموم افراد الظن بلا واسطة وملاحظة بالنسبة الى

مجموع الوقائع فغايته الامر الحجية في الجملة الا الانسداد في الامر وينتهي الى حجية عموم الانواع وافراد

الانواع

الانواع بتوسط المقائمة العقيمة الا ان حجية الافراد بتوسط حجية الانواع اذ مقتضى المقدمة الثانية
اليهما حجية الانواع فلا مجال لحجية طبيعة الظن على شيء من الوجهين فلا مجال لحجيتها راسا بل مقتضى
دليل لزوم دفع الضرر المظنون وقبح ترجيح المرجوح على الراجح لزوم عموم حجية افراد الظن فلا مجال لحجية
طبيعة الظن بملاحظة شيء من ذلك لانه حجية مطلق الظن فلا مجال له لان المقال بملاحظة شيء من ذلك حجية
مطلق الظن لكنه يندفع بان دليل الانسداد على تقدير بملاحظة بالنسبة الى جميع الوقائع لا يلزم
ان يتادى الامر الى العموم اذ المقصود بالعموم في بيان مفاد دليل الانسداد على التقدير المذكور
انما هو ما يقابل الاجمال لا ما يقابل الاطلاق بل اطلاق العموم في قبال الاجمال نظير ما ... هو
غير نادر ومنه عموم الحكمة وعموم المنزلة وغيرهما بل منه عموم المقتضي الا ان العموم فيه وان كان
في قبال الاجمال لكن المقصود بالعموم فيه هو التعدد بناء على كون الكلام في باب عموم المقتضي في
عموم التعدد بل عموم التعدد كما حرّرناه في محله فلا باس بكون مفاد دليل الانسداد على التقدير
المذكور هو حجية طبيعة الظن وايضا لو كان مقتضى دليل الانسداد هو حجية افراد الظن بلا واسطة كما
في ملاحظة بالنسبة الى جميع الوقائع فلا اشكال في حصول العدد المتيقن ولو كان مقتضاه حجية
عموم الافراد بالاخرة كما في ملاحظة بالنسبة الى مجموع الوقائع فحجية افراد الظنون الخاصة من باب العدد
المتيقن ايضا بحجية الافراد المشار اليها من باب العدد المتيقن على الوجهين الا ان يقال انه كلما دار الامر
بين الاقل والاكثر اي الاخص والاعم بالعموم والخصوص الاصولي لا يكون الاقل من باب العدد المتيقن
اذ القائل بالاقل انما يدعي الاقل بشرط لا والقائل بالاكثر انما يدعي الاقل بشرط شيء اي مع وجود
الغير فلو اختلف في كون زيد في الدار وكون عمرو في الدار يكون من يدعي الاول هو كون زيد بشرط
لا اي مع عدم الغير في الدار ومدعي من يدعي الثاني هو كونه زيد بشرط شيء اي مع وجود الغير في الدار
نعم ذكره السيد المرتضى في بحث العموم عند الكلام في وضع اللفظ المخصوص للعموم في ... يدعي
كون العموم هو العدد المتيقن ولا مجال لحصول العدد المتيقن التفصيلي اي ما يعتمد عليه تمام نقاط
ما من القائل بالاقل والقائل بالاكثر عند وجود زيد في الدار مثلا من باب العدد المتيقن الاجمالي بوجود
زيد وعمرو كما لا يخفى وكذا نصف مقالة القائل اي مقالة كل من القائل بوجود زيد في الدار والقائل
بوجود زيد وعمرو في الدار في الجملة حيث انه نصف مقالة القائل بوجود زيد وعمرو كما لا يخفى وكذا

نصف مقالة القائل بوجود زيد لانه يدعي وجود زيد مع قيد الوحدة وقس ذكرنا نظر الى الاختلاف بين
القائلين وان قلنا انه لو وقع التخاصم بين الدلالتين والمدعيين في الخمسة والعشرة يكون الخمسة من باب العدد
المتيقن ولا يدل مدعي العشرة من افادة البينة على الخمسة الاخرى مع وجودها والا يصغى قول من ينكرها
مع البينة ولا مجال لذلك على ما ذكرت قلنا ان الخمسة هي العدد المتيقن الاجمالي لا العدد المتيقن التفصيلي
بمعنى ما يقول به كل من المتداعيين اذ مقالة من يدعي الخمسة انما هي الانحصار في الخمسة ومقالة من يدعي
العشرة انما هي عدم الانحصار فالخمسة بمجردها لا تكون تمام مقالة من يدعي الخمسة نعم الخمسة من باب
العدد المتيقن في الجملة فلا يلتجئ الى الرابعة عليها من الرجوع الى البينة واليمين ضمن بان فساد ما لو
توهم منافاة ما ذكرناه مع ما ذكره في باب التداعي في نصف ما في ايديهما المتداعيين وكل من انه يقسم
نصفين ويعطي احد النصفين لمدعي النصف ويرجع في النصف الاخر الى البينة واليمين ومما ذكرنا
يظهر انه لو اختلف في كلام اللغويين في كون اللفظ محلا للمعنى او من باب المشترك لا يكون المعنى الواحد
من باب العدد المتيقن التفصيلي بل من باب العدد المشترك الاجمالي فيبنى على الاشتراك من باب تغليب
الاثبات على النفي الا انه يعارض بغلبة المجاز على الاشتراك ويبنى على المجاز لكون الظن المستفاد من
الغلبة من باب الظن المحقق بالاضافة الى الظن المستفاد من الاثبات في تعارض مع النفي كما انه لو
اختلف في كون اللفظ موضوعا للاخص او الاعم لا يكون الاخص هو العدد المتيقن بل لا يجوز لا خفاء
الحال لوضوح ابتنائه على الوضع للاعم لا يكون الاخص موضوعا له بل هو داخل في الموضوع له
العدد المتيقن هنا لا بد ان يكون متيقنا في كونه موضوعا له وفيه اقول انه يمكن ان يقال ان
الترجيح للعدد المتيقن معارض بتقديم الاثبات على النفي كما هو من الاحاديث المشهورة والمنشأ
ان الاثبات انما في الظن لكونه ابعد عن الاشتباه اذ احتمال الوجود في المقام ابعد عن الاشتباه
من احتمال العدم في الوجود كما يستفاد من كلام الفضلاء في بحث الاستصحاب بل الخطأ في
الوجود اغلب من الخطأ في العدم بمراتب كثيرة اذ اكثر ما يقع انما هو الغفلة عن الوجود واما
الغفلة عن العدم فهي نادرة ومن ذلك القول بالاشتراك في اختلاف كلمات اللغويين لولم يعارض
غلبة المجاز وكذا القول بالوضع للاعم او الاخص في اختلاف كلمات اللغويين بالعموم والخصوص
المطلق او العموم والخصوص من وجه لعين ما لوحظ لان المقصود وان كان القول بالوضع للاعمين

رسالة مختصرة

في الاختلاف بالعموم والخصوص من وجه لنبين بالوجه لان المعتمد دينا الوضع على سبيل الاشتراك
المعنوي كان نظير القصيد موضوع لمطلق وجه الارض وهذا الوجه فيما لو كان بين الاثنين علاقة مشترك
ذاتي كما في المثال المذكور لكنه لا يتم فيما يلزم جعل الموضوع له هو ما اشتمل على احد الامرين كان نظير
الغناء موضوع للصوت المطرب المرجع او جعل الموضوع له احد الامرين نظير جعل مادة الامر
موضوعة للقدر المشترك بين القول والفعل حيث جعل الموضوع له مفهوم احدهما كما هو المصرح
به في الاستدلال عليه على ما في كلام العضدي اذ كل من الوجهين ولا سيما الاخير خلاف الظاهر بل
فاقد المثال وكذا ما تقدم لتعليم الزيادة على النقيصة في تعارض الخبرين من ان الواحد او الراوي
المتعدد وان لا يتم هذا على الاطلاق اذ لو كان الزيادة من باب التكرار فالظاهر تقديم النقيصة لندرة
التكرار وقد حكم العلامة في المنتهى عند الكلام في نجاسة محل الاستنجاء بالوارد في باب المستحاضة
تقديم الزيادة انما يتم اذا لم تكن موجبة لتغيير سائر الالفاظ كلا او بعضا وحكم باطراد التقديم فيما لو
كانت الزيادة من باب التفسير لاحتمال ان التفسير من المفسر واستحسن كلامه شيخنا البهائي في الحبل
المتين وجرى عليه في المشارق لكنك خبير بان مقتضى ما ذكره الظن الحاصل بالاثبات تقديمه ولو كان
الزيادة موجبة لتغيير المعنى وادعى كونه خلاف الظاهر وان التفسير من باب التغيير لو كان من باب بيان
خلاف الظاهر كما هو المفروض لا بيان الاجمال كيف لا والقرينة القائمة معروفة والقرينة من باب
التفسير والمدار في الصرف على التفسير الا ان يقال ان تقديم الاثبات على النفي انما يتاتى فيما يحتاج
الى التفحص والاستقراء ومن هذا تقديم القول بالاشتراك على القول باتحاد المعنى لو لم يكن غلبة المجاز
لرجوع الامر الى الاختلاف بالنفي والاثبات في احد المعنيين وكذا تقديم القول بالوضع للاعم على
القول بالوضع للاخص لرجوع الاختلاف الى الاختلاف في مقالتنا القول بالوضع للاعم والقول
بالوضع للاخص ينفي الاستعمال في الاخص الآخر واثبات الاستعمال فيه على ما حررناه في بعض فوائدنا
بل يتاتى تقديم الاثبات على النفي في كل مورد كان الاثبات فيه ابعد عن الاشتباه ومن لم يحتج الى التفحص
والاستقراء كما لو قال القائل جلس فلان الظهر ونفاه آخر على ما يرجع في النظر في الحال لكن كان الراجح في
النظر في سوابق الاحوال عدم تقديم الاثبات على النفي في هذه الصورة ومن قبيل ذلك تقديم الزيادة
على النقيصة لكن لا عبرة بالظن المستفاد من الاثبات في المقام لعرض عدم ثبوت اعتباره فلا وجه لتقديم

في حجية المظنة

الاثبات على النفي هنا بل ولا ذاك تقديم الاثبات على النفي اعني كون الاثبات ادخل في الظن وابعد
من الاشتباه يختص بما لا يدخل فيه الحس ولو في الجملة فالمدرك المذكور غير واف بتقديم الاثبات في
المسائل الاجتهادية الاصولية كما في المقام او الفقهية وكذا في المسائل اللغوية فليس كون المدرك في
حجية مطلق الظن على حجية ما عدا الظنون المخصوصة مما لم يثبت عدم اعتباره موجبا لترجيح القول
بحجية مطلق الظن وان قلت يعلى ذلك لاتيان تقديم الاثبات على النفي في باب الاوضاع لابتناء معرفتها
على الاجتهاد قلت ان كان معرفة الموضوع وان يكون بالاجتهاد الا انه مبني على الاستعمال والحس وحينئذ
في معرفة الاستعمال ولو في الجملة لابتناء المعرفة على سماع الالفاظ او مشاهدتها في الاوراق بخلاف
المسائل الاصولية والفقهية واللغوية فانها لا مدخل فيها للحس اصلا فلا اثر في تقديم الاثبات
فيها على النفي واما الثاني فنقول ان الظنون المخصوصة لا يلزم كونها اقوى لا شخصا بل ولا نوعا
الا ان يقال انه لا يتم الامر بعدم القول بالفصل لو كان الغرض كونها اقوى شخصا اذ المفروض اقتضاء
الدليل اعني قوة الظن جواز العمل بالظن الاقوى وعلى ذلك المنوال الحال في جميع موارده لا يتم
الامر بعدم القول بالفصل حيث انه يكون بعض الافراد موردا للدليل على الحكم فيبنى فيه على الحكم الثابت
فيه وسائر الافراد يكون خاليا عن الدليل على خلاف ذلك الحكم فيبنى على اطراد ذلك الحكم فيه ولا
مجال لالحاق الفرد الحاوي للدليل بالفرد الخالي عن الدليل كما في امثال المقام نعم لو كان بعض الافراد
مورد دليل على حكم وكان بعض آخر من الافراد مورد دليل على حكم مضاد ولذلك الحكم فلا مجال لالحاق
احد الفردين بالآخر وان قلت انه يمكن قلب عدم القول بالفصل بان يقال انه يبنى في الخبر المفيد للظن الغير
الاقوى على عدم اعتباره عملا بالاصل وهو الدليل على عدم اعتبار ذلك فيلحق به ذلك الخبر المفيد
للظن الاقوى قلت ان الاصل بعد اصالة من قبيل العام المخصص بالمجمل فلا يجزم به بوجه آخر لا مجال
للقلب لان عدم جواز العمل بخبر الواحد المفيد للظن الغير الاقوى يستلزم عدم جواز العمل بسائر
افراد الظن لعدم القول في الامة بجواز العمل بالشهرة مثلا دون خبر الواحد فمقتضى ثبوت حجية الظن
في الجملة جواز العمل بخبر الواحد المفيد للظن الاقوى فيلحق به الخبر الواحد المفيد للظن الغير الاقوى
لعدم القول بالفصل لكن نقول انه لا اعتبار بالنسبة الى الفتاوى عند غلبة الظن فكيف الحال في عدم

من تصنيف حجة الظنون
العالم الكامل ... ابن ...
الفضل الاوحد

رسالة مختصرة

القول بالفصل ولا شبهة مع اختصاص التعرض لحجية الظن الا ان مرضاها الى ان عدم القول بالفصل
لا يجري فيما نحن فيه لتمانع الفضلاء الان بحيث عدم القول بالفصل لكنه يندرج بما سمعت نعم يمكن دعوى
عدمها اقوى من الخبر المفيد للظن الاقوى في الخبر المفيد للظن الغير الاقوى وكذا عدم الفرق بين ما
يحصل فيه التعادي فيما بعده لكن عدم الفرق في الاخر غير ثابت فلا تدرج الاخر محل المنع ومع ذلك يمكن
ان يتوهم ان يختص افراد الشهرة المفيد للظن الاقوى فيكون حجة ويلحق بها ما يفيد الظن الغير الاقوى
من افرادها الشهرة وكذا سائر افراد الظنون المشكوكة الاعتبار بناء على عدم ثبوت ما يفيد الظن الاقوى
فيها او لا فيما يفيد الظن الاقوى من بعض الانواع يكون حجة ويلحق به ما يفيد الظن الغير الاقوى من
هذا النوع فلا يثبت حجية الظنون الخاصة لكنه يندفع بما سمعت من عدم القول في الامر بجواز العمل
بالشهرة ونحوها ومع ذلك لو دفع التعارض بين خبر الواحد والشهرة مثلا لا مجال لكون الظن المستفاد
من خبر الواحد اقوى من الظن الحاصل من الشهرة ولو كان المقصود بكون الظنون الخاصة اقوى ظنا هو
الاقوائية الشخصية اذ مقتضى الاقوائية شركة غير الظنون الخاصة معها في افادة الظن قضية ان تعتبر
الشيء على الشيء في الشيء يقتضي شركة الشيئين في اصل الشيء ولا خفاء في امتناع الظن بطرفي النقيض
فلا يخلو الحال اما ان يحصل الظن القوي او الغير القوي من خبر الواحد او يحصل الظن من الشهرة وعلى
الاول ... ينطرق الشك في القائل بحجية الظنون الخاصة معا انصور بين الاخيرين ولا كلام هنا معه
لكنه يعمل بالظن المستفاد من خبر الواحد في الصورة الاولى ولا يبالي فيها الترجيح ما في اقوائية الظن يكون
الامر من باب اجتماع الظنون في الموهوم لا اجتماع الظن الاقوى مع الظن الاضعف لامتناع الظن بطرفي
النقيض كما سمعت نعم يجري المذكور في صورة خلو الظن المستفاد من خبر الواحد عن معارضة مثل الشهرة
اللهم الا ان يتمسك في دفع المحذور المذكور بعدم القول بالفصل في حجية الظن المستفاد من خبر الواحد
بين صورة الخلو عن المعارضة مثل الشهرة وصورة المعارضة مثلها لكن يظهر ضعفها بما سمعت
القول بالفصل بما تقدم ومع ذلك نقول ان تم ذلك لو تم في ضرب دليل الانسداد وهو عام ... حجية
مطلق الظن لو كان المدار في القول بحجية مطلق الظن على انسداد باب العلم واما لو كان المدار على كشف العقل
عن حجية مطلق الظن في الواقع وهو الظاهر من الفرق بين الوجهين بالرجوع الى ما حررناه في الرسالة المعمولة
المبسوطة في دليل الانسداد فقضية الامر الاولوية لا اللزوم فلا يتم ضرب الاخبار العلم ثبوت ما

في حجية المظنة

يقتضيه الظن الاقوى من الشارع المقدس في الشريعة بل ثبوت العلم بناء على حجية الظنون الخاصة
كيف لا ولا الاستقراء مثلا في مواضع الاجماع وكذا في موارد الاخبار بناء على الابتناء على حجية الاستقراء
في موارد الاخبار كالاستقراء في مواضع الاجماع على حجية مطلق الظن بعد عدم انتهاض الاستقراء
في موارد الاخبار في ذلك لذا الظن الاشارة يكون الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من خبر
الواحد مع عدم اعتباره كما انه لا اعتبار لشهادة الفاسقين ولو كان الظن الحاصل من شهادتهما
اقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين بان كان الوثوق الى شهادتهما ازيد بملاحظة شدة
ظن انتهما اللهم الا ان يقال ان الاولوية يكفي في العرف ولا يلزم اللزوم بل لا معنى للزوم اذ المقصود
باللزوم لا بد ان يكون هو لزوم الاقتصار والا فلزوم العمل بالظن في الجملة بحيث بدليل الانسداد
فرضا هو يكفي في لزوم العمل بالظنون الخاصة في الجملة لعدم احتمال لزوم العمل بما عدا الظنون
الخاصة دون الظنون الخاصة والرجحان لا معنى له بعد فرض لزوم الاقتصار فلا مجال لتحقق اللزوم
ومع ذلك نقول ان القوة قد تندفع بمعارضة مشكوك الاعتبار على وجه التخصيص او التقييد او
المباينة او العموم والخصوص من وجه بل قد يندفع اصل الظن بواسطة المعارضة المذكورة فينتهي
الامر الى الشك او يكون القوة في جانب المعارض المذكور الا ان يقال ان الغرض الاقوائية في النوع
لكن نقول انه لا جدوى في الاقوائية في النوع بعد تسليم ... في الخبر الصحيح على الاصح ... غيره بلا
اشكال الا ان يكفي احدهما الظن النوعي في الخبر الموثق او الحسن او القوي بكفاية منطوق اية النبأ
عن مؤنة الدلالة على حجيتها الا ان يقال ان اختصاص اعتبار الظن النوعي على القول بالخبر الصحيح انما يتم في الظن
بالصدور واما الظن بالدلالة فلا يختص اعتباره نوعا على القول به بالخبر الصحيح بل يعم اخبار
المذكورة كما انه يعم لظاهر الكتاب بلا ارتياب اما الثالث فلا يتم في شيء من جهتيه اما الاول فبعد
علم الوثوق بالشهرة عند ... لعدم ثبوت شهرة القول بحجية الظنون الخاصة وان علم السيد
السند المحقق القول بحجية مطلق الظن خارجا عن المذهب كما قيل كيف لا وقد حكى العلامة البهبهاني
في رسالته الاستصحابية الاجماع على القول بحجية مطلق الظن وان حكي في بعض تحقيقاته ان اجماع
المسلمين على ان الظن في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بحجية ظن يقول بدليل فان تم والا فينكرون
ونظرا لعدم الحجية وذكر بعض اخر من تحقيقاته ان الاصل عدم حجية الظن وهو محل اتفاق جميع ارباب

الخاصة اشبه بكلام صاحب ... ويضعف ترجيح الظنون

العقول

المعقول والمنقول اذ كل من قال بحجية الظن قال بدليل الانسداد ونسب المحقق القمي في بحث اخبار الاحاد من
القوانين القول بحجية مطلق الظن الى طريقة الاصحاب وننسبه في بحث الاجتهاد الى جل العلماء والمحقق
وذكر في بحث الاجتهاد ايضا ان المستفاد من الاخبار والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بالاخبار
لاجل انها مجرد عن الامام وكاشفة عن اراء الملك العلام اخبار الطب وكشفها اذا حجيا ونسبه بعض
المحقق الى طريقة الاصحاب ان كان قبله من كلماتهم ما يأبى ذلك واما الثاني ففيه دعويان منه وجهان
اما الدعوى الاولى فهي لو ثبت غايته مقصود ان نهاية الظنون الخاصة لكنها لا تثبت ولا تتم الا بالنسبة
الى ما كان مدرك حجيته الاجماع كحجية ظواهر الكتاب فكيف لا ولا باس بانظهار حجية بعض افراد الظن مع كون
الحجية من جهة حجية مطلق الظن لا من جهة الخصوصية فان اكن كون الحجية من جهة الخصوصية نظير انه لو
قيل اكرم زيدا وقيل اكرم عمرا مع كون زيد وعمرو من العلماء يمكن ان يكون الامر باكرام زيد وعمرو
من جهة الخصوصية ويمكن ان يكون الامر بالاكرام من جهة العلم ولا باس بالثاني ومن هذا الباب الاله
الاستقراء التام على ان استقراء الناقص ظنا او علما لو كان مناطا للاستقراء التام بل مناط الاعتبار
بالوجدان وقد حررنا الحال في محله على عموم الحكم والغاء الخصوصية ويتفرع على الاول وجوب اكرام
من عدا زيد وعمرو من العلماء ويتفرع على الثاني اختصاص وجوب الاكرام بزيد وعمرو كما انه يتفرع
على كون مفاد ما دل على حجية الظنون الخاصة هو الحجية من جهة الظن فانه يتفرع عليه حجية سائر افراد الظن
من مشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار ويرشد اليه ما ذكره ارباب القول بالحجية منصوص العلة نحو
حرمة الخمر لاسكارها من ان العلة هي مجرد الاسكار من دون مدخلية لخصوصية الخمرية مع كون المنزل
هنا هو الاسكار الى الخمر وان كان من هذا البحث وان كان المقام التعليل لجعل العلة في النهاية مثل المثل
المشار اليه مورد النزاع في باب منصوص العلة واخرج مثل حرمة الخمر للاسكار عن مورد النزاع بدعوى
الاتفاق على عمومه ونظير ما ذكرناه هنا ما حررناه في بحث الاستصحاب من جريان الاستصحاب في باب
الاستحالة نظرا الى انه لو قيل الكلب نجس فغاية الامر هنا الدلالة على نجاسة الجسم المخصوص الباقية حال
انقلاب الكلب الى الملح بالوقوع في المملحة وبعبارة اخرى غاية الامر الدلالة على كون النجاسة حال
صدق الاسم واما كونه لشرط صدق الاسم فلا دلالة في العبارة عليه وبعبارة ثالثة لا مفهوم للعبارة
المذكورة ولو كانت دالة على كون النجاسة من جهة صدق الاسم لكان مقتضى مفهومه عدم استناد النجاسة

الى الحجية الخاصة فمقتضاه طهارة الملح الغالب انه من باب اقتضاء المفهوم الحكم المخالف في جانب
الطول فنقول ما لو كان ادلة حجية خبر الواحد دالة على كون حجيتها من حيث الخصوصية لكان مقتضاه
عدم الحجية من جهة حجية مطلق الظن فيقتضي عدم حجية ما عدا خبر الواحد من الظنون التي لم يثبت عدم
حجيتها واقتضاء عدم الحجية من جهة مطلق الظن من باب مفهوم الغاية بناء على دلالة الغير الملفوظ
على المفهوم وقد حررنا الكلام فيه في محله نعم لو قيل خبر الواحد حجة من حيث خصوصية يكون حيثية
الخصوصية من باب القيد الملفوظ وربما يتوهم انه يقتضي عدم حجية ما عدا خبر الواحد من الظنون
الخاصة ولا بد من اخراجها الا انه مدفوع بانه لا منافاة بين اشتمال خبر الواحد على خصوصية مقتضية
للحجية واشتمال ظن اخر ايضا على خصوصية مقتضية للحجية والدلالة على عدم حجية ظن اخر من حيث
خصوصية اخرى من باب مفهوم اللقب حيث انه لو قيل خبر الواحد حجة من حيث خصوصية يكون الدلالة
على عدم حجية ظن اخر من حيث خصوصية اخرى ناشئة من اضافة الخصوصية الى خبر الواحد وخبر الواحد
من باب اللقب فان قلت انه لو اقتضى ما دل على حجية خبر الواحد لبناء على دلالته على الحجية من حيث الخصوصية
عدم حجية الظنون التي لم يثبت عدم اعتبارها لما كان مشكوك الاعتبار بل كان عدم اعتبارها
مظنونا قلت ان الشك مع قطع النظر عن مفهوم دليل حجية خبر الواحد بناء على ما ذكرناه فالافرج
الامر الى الظن بعدم الحجية بالاخرة والامر من قبيل ما يقال المشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب كذا
دفع الجزئية والمانعية المشكوك فيهما بظاهر الاطلاق لرجوع الامر في كل من الجزئين الى الظن
وقد تقدم الكلام كثيرا فيما ذكرناه لكن لا اعادة من جهة تمام الاهتمام بالابرام في المرام في المقام واما الدعوى
الاخيرة فهو مردود بوجوه من الكلام فان لا اولا بان الظنون الخاصة لم يستدل بها على اعتبار خبر الواحد وهو
عمدة الظنون الخاصة لا يتم الاستدلال بها على اعتبار خبر الواحد فاما الاخبار فلا يتم الاستدلال
بها على ذلك لما لم يكن متواترة وعلى تقدير التواتر لا تكون قاضية باعتبار جميع الاخبار المحتملة المرقومة
اعني الصحيح والموثق والحسن والقوي والضعيف المنجبر بالشهرة اذ غاية الامر الدلالة على حجية خبر
الواحد في الجملة على وجه السلب الكلي من القائلين بعدم حجية خبر الواحد فالقدر المتيقن منها
الصحيح مع ان الصحيح يكون مختصا بالصحيح عند القدماء ومقتضى الاطلاقات في اخبار الفضلاء عن عرض الخبر
لا اعتبار بالعموم في الاطلاقات المشار اليها كما تعلم على ان الصحيح لا يكفي بناء على عدم كفاية

رسالة مختصرة

الظنون الخاصة وقد حررنا الحال في الرسالة المبسوطة واما الاجماع فمن الواضح عدم قيام الاجماع
المحقق على اعتبار ما عدا الصحيح بعد قيام الاجماع على اعتبار الصحيح واما الاجماع المنقول فبعد عدم
الوثوق بنقل الاجماع عند بعض غالبا وعدم اعتباره في المقام فالم يبلغ حد التواتر انما وقع على اعتبار
الخبر الواحد في الجملة او وقع على اعتبار بعض اقسام الخبر من بعض الرجال كنقل اجماع الاصحاب من جماعة
من العلماء مراسيل البزنطي او على اعتبار بعض رجال بعض اقسام الخبر كنقل اجماع الطائفة من الشيخ على
العمل باخبار الفطحية وغيرهم وان كان الظاهر ان المقصود بالطائفة هو اصحابنا المعاصرون للائمة
عليهم السلام اذ لم يعهد قبل الشيخ من الفقهاء حال معتد به يجدي في نقل الاجماع وثانيا لان الحجية الاجمالية
انما تنفع في الترجيح لو ثبت لها المفهوم اذ المدار في الترجيح على التعيين كما ياتي حريها ولا ينافي التخيير
بل قد ينفي التخيير اذ من الواضح انه لا مفهوم للحجية الاجمالية لامكان حجية خبر الواحد من حيث الطبيعة
بناء على سراية الحجية من الطبيعة الى الفرد ويمكن حجية الظنون المشكوك اعتبارها هنا قلنا لو سلمنا الترجيح
فلا يتاتي التساوي بين الظنون فيتاتي حجية مطلق الظن الا ان يقال غاية ما يتاتي مما ذكر عدم وجود
المرجح الاجتهادي وهو لا يكفي في اعتبار الظن بل لا بد من عدم الترجيح في مقام العمل والترجيح في مقام
العمل انما يتاتي بعد اصالة عدم حجية الظن او اصالة حرمة العمل به فاعتبار حجية مطلق الظن مبني
على عدم تمامية اصالة عدم الحجية او اصالة حرمة العمل بالظن في الظنون المشكوك فيها لكن نقول انه لا
مفهوم للترجيح فرضا والحق عدم اعتبار اصالة العدم كما حررناه في البشارات وفي الرسالة المبسوطة
وكذا عدم اعتبار اصالة حرمة العمل بالظن فلزوم الاقتصار على الظنون الخاصة يحتاج الى الدليل
ولا دليل بالفرض في لزوم الاقتصار على الظنون الخاصة فالقضية تأتي اعتبار مطلق الظن الا ان يقال
ان لزوم الاقتصار على الظنون الخاصة وان لا دليل عليها لكن لا دليل ايضا على جواز العمل بالظنون
المشكوك فيها والاصل براءة الذمة لكن جواز العمل بالظن بمعنى تساوي الطرفين بحيث يكون المجتهد
مختارا بحسب الميل في الفتوى بالوجوب او الاباحة مثلا في غاية البعد بل خلاف الاجماع الا ان يقال
انه لا بعد في ذلك كيف لا وفي تعارض الخبرين يكون المجتهد بالخيار على المشهور نقلا اختيارا بحسب
الميل في الجزاء على احد الخبرين الا ان يقال ان في تعارض الخبرين يكون الاختيار بين الحجتين واما في المقام
فيكون الحجية منوطة باختيار المجتهد مع ان الامر في تعارض الخبرين من باب الوجوب التخييري ولا تعدد

في حجية المظنة

والامر في المقام من باب صرف الجواز والتعلق بشائبة في ان يقال بالاغماض عن ابقاء دعوى كون
الاختيار في تعارض الخبرين بين الحجتين على اعتبار الظنون الخاصة من باب الظن النوعي انه لا باس بكون
الاختيار في المقام بين الحجتين ايضا بان يكون كل من الظنين بالاصل حجة لكن لا يجوز للمجتهد الا ابتناء
العمل باحدهما كيف لا ولو اناطة الحجية باختيار المجتهد لاستلزم التصويب وهو غير معقول بل يمكن ان
يقال ان مقتضى اصل البراءة عدم الوجوب التعييني والتخيير التعييني في العمل بالظن في الظن وجوبه كقصد
وحكمه حكم الشك في موارد الشك في التكليف والشك في المكلف به فمن تقدم دعوى الاقتصار على
الظنون الخاصة بحكم اصل البراءة لا ينافي جواز القناعة بالسلوك في هذا المقام المشهور يلي في وجوب
بناء على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به وثانيا ان حجية الاجماع الباطل انما تنفع لو لم نقل بانفتاح
احتمال الحجية من حيث الخصوصية كيف لا وقد تقدم ان المحقق الغائب قد ادعى انه اذا قال الشارع اعمل
بخبر الواحد فكانه قال اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من خبر الواحد لانه خبر الواحد بل الظاهر بل
بلا اشكال انه لم يجعل طريق لاستفادة الاحكام الشرعية لا في هذه الشريعة ولا في سائر الشرائع
كما تقدم بل جعل الطريق خلاف طريقة عموم العقلاء بالنسبة الى المطيعين من حيث احكام الموالي
لم يجعل من بدو الخلقة ولا يجعل الى يوم القيامة طريق للمطيعين في باب استنباط المقاصد من العلم
او الظن او غيرهما واما الطرق العادية كطريق اشتراء اللحم من السوق مثلا فليس الا علام به
من الطائع للاحكام من باب جعل الطريق كما لا يخفى بل لو جعل الطريق في هذه الشريعة لاشتهر غاية
الاشتهار بل لا يجوز عاقل ان يكون خبر الواحد طريقا مجعولا للاحكام بتوسط ابن البناء وشيخا
لاظهار الغرض المتعلق بواقعه في المطلوب مع خروج مورد الاية عن منطوق الاية ومفهومها
بل جعل الطريق يقتضي الاغماض عن الواقع وهو يشبه التصويب بحصر امر الحجية في كونه من باب الظن
تقصير ارادة العام ولا سيما لو كان نزول الحجية هو الاجماع اذ لا يتصور ان يجعل الطريق ولم يكن اثر
من الجعل في الكتاب ولا في السنة وتقدما لجعل بالاجماع وثانيا ان الحجية الاجمالية لا تنفع لو
قلنا بعدم كفاية الظنون الخاصة مع شرح الحال فليذكر الى ما حررناه في الرسالة المبسوطة وقد ظهر
مما ذكر ان الدعوى المشار اليها لا تتم الا بمقتضى الوجه الاول الثالث او لا تنفع كما هو مقتضى
الوجهين الباقيين ويمكن ان يقال ان خبر الواحد قد استقر بعد الناس على العمل به فيكون من باب الحيلة

لكن تقريره يمكن ان يكون من جهة اعتباره بالخصوص في نفس الواقع وان لم يثبت اعتباره بالخصوص البتة
فيثبت اعتبار خبر الواحد في الجملة فلا بد من الاقتصار عليه لاصالة عدم حجية سائر الظنون بناء
على اعتبار اصالة العدم او اصالة البرائة عن مقتضى تلك الظنون لكن نقول ان احتمال كون التقرير
من جهة اعتبار خبر الواحد بالخصوص بعد كونه في غاية البعد بما تقدم من الاشكال لا يبدل السؤال
وبعد ما تقدم في تقريبنا احتمال كون اعتبار خبر الواحد من حيث الخصوصية ممنوع بان مقتضى ما يثبت
انما هو اعتبار الخبر الصحيح وكذا الموثق لو ثبت التقرير فيه بعد الاغماض عن العلم بوجود مخصصات في
مقيدات لعمومات الخبر الصحيح واطلاقاته في سائر اقسام الخبر بل غير الخبر لانتفاء الظن بالعموم والاطلاق
ح قضية العلم بمطابقة بعض المخصصات والمقيدات بل كثير منها بل اكثرها للواقع وحينئذ على الخبر الصحيح
الخبر الموثق لو ثبت التقرير فيه والتقرير من الخبر المنجبر بالشهرة وان ثبت تم يثبت اعتبار الخبر الحسن والقوي
والضعيف المنجبر بالشهرة بالقطع بعدم الفرق بين ما ذكر والقطع بعدم الفرق مع ثبوت الخلاف في اعتبار
الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة بعد القول باعتبار الخبر الصحيح مع انه لو اقتضى القطع بعدم الفرق القول
بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة فكيف لا يقتضي حجية ظهور الاجماع مثلا ومع جميع ما ذكر نقول ان عدم
كفاية الظن بالترجيح كلام اخر محاله ولا زاد لذلك الى الكلام فيه ومع هذا ما يقوى ان الظنون المخصوصة
على القول بحجيتها معلومة الحجية تفصيلا وغيرها مشكوك الحجية والاصل عدم الحجية فلا مجال لاطلاق الترجيح
والمرجح في المقام ويضعف بانه لا بد في العلم التفصيلي من احراز جميع الجهات والمفروض في المقام عدم
ثبوت الحجية الاجمالي لو فيه المردد بين حجية الظنون المشار اليها من حيث انها هي وحجيتها من حيث حجية
مطلق الظن ومن اين يأتي العلم التفصيلي بالحجية نعم لو ثبت حجية تلك الظنون من حيث انها هي لتم الدعوى
بحجيتها تفصيلا لكنه خلاف المفروض اذ الكلام بعد فرض عدم ثبوت حجية تلك الظنون من حيث انها هي
مع انه لو ثبت حجيتها من حيث انها هي لا يكون حجيتها من حيث انها هي معلومة الحال بل هي مظنونة وحجيتها
من حيث انها هي بحث لو ثبت بظاهر اية النبأ ونحوها وبعد ما عرفت نقول ان ترجيح احد الشيئين على الآخر
لا بد فيه من اقتضاء التعليم فلا بد فيه من اقتضاء التعيين اذا التعليم بمقتضى التعيين ولا فرق في
ذلك بين كون الامر من باب منع الجمع كما في الخبرين المتعارضين وكون الامر من باب منع الخلو كما في باب
الظنون لدوران الامر بين الاخذ بالاقل والاكثر لكن يأتي الكلام في باب الظنون الخاصة تارة في ثبوت

بحجيتها

حجيتها من حيث الخصوصية بدليل خاص يكفل مؤنة افادة الحجية من حيث الخصوصية كاية النبأ ونحوها واخرى
في ثبوت حجيتها من حيث الخصوصية ايضا بواسطة المرجح كما في الخبرين المتعارضين مع رجحان احدهما فانه يوجب
حجية الراجح من حيث الخصوصية بناء على اعتبار الظن المخصوص وثالثة في ثبوت المرجح العملي للظنون الخاصة
اي ما يعين مورد جواز العمل في الظنون الخاصة بانضمام جريان اصالة عدم حجية الظن واصالة الحرمة العمل
بنفي الظنون المشكوك فيها اما الاول فقد تقدم الكلام فيه واما الثاني فالحق ان ما عدا الشهرة من
المرجحات المتقدمة اعني كون الظنون الخاصة هي القدر المتيقن او اقوى ظنا او ثابت الاعتبار في الجملة
لا يليق بكفالة مؤنة افادة الحجية من حيث الخصوصية اذ لا مفهوم للترجيح الا كونه مقتضيا للترجيح لا
يتم بدون التعيين والمدار في التعيين على النفي والاثبات فلا ينافي التعيين والترجيح بمجرد الاثبات
واما الشهرة فان يليق بالكفالة المشار اليها لاقتضائها النفي والاثبات لكنها لا اعتبار بها في الاثبات
فضلا عن النفي لفرض عدم ثبوت حجية الظن المستفاد من الشهرة كما ثبت في الاصول وان قلنا ان الشهرة
غير قابلة ايضا للكفالة المشار اليها حيث انها اعم من كون العمل بالظنون الخاصة من حيث الخصوصية وكونها
من حيث حجية مطلق الظن لاحتمال كون عدم العمل بما عدا الظنون الخاصة من جهة وجود المانع وان
كان المقتضي للعمل بالظنون الخاصة هو نفس الظن فالمدار المقصود من جهة الخصوصية ليس خصوص خصوص
الاقتضاء بل ما يعم خصوصية انتفاء المانع وبعبارة اخرى المقصود من جهة الخصوصية كون حجية الظن
المستفاد من خبر الواحد مثلا منفية سواء كان هذا لاختصاص الظن المشار اليه بالاقتضاء بان كان
المقتضي للحجية هو الظن المعلوم بخبر الواحد فكان الحجية المشار اليها لانتفاء المانع في الظن المستفاد
من خبر الواحد نظير ان نقول بعدم عموم العلة في حرمة الخمر للاسكار وهنا انما بدعوى ظهور التعليل
في اختصاص الخمر بالاقتضاء فيكون علة حرمة الخمر هي خصوص الاسكار المتقوم بالخمر او بدعوى احتمال
المانع في غير الخمر بعد تسليم عموم الاقتضاء فيكون علة الحرمة هي مطلق الاسكار واما الثالث فالحق
ان ما يكفل مؤنة الثالث المشار اليه منحصر في كون الظنون الخاصة هي القدر المتيقن في الحجية — بيان الحجية
ومبنى نفي الحجية في غير القدر المتيقن بالاصل فيأتي الترجيح والتعيين بمجموع التيقن والاصل واما
الشهرة وان كان مثبت فنافية لكن لا عبرة بها اثباتا فضلا عن النفي لجريان الاصل في مورد الاثبات
على حاله والجريان في مورد النفي لفرض عدم حجية الظن المستفاد من الشهرة في الحال بلا اشكال واما

الظاهر

رسالة مختصرة

اقوائية الظن فلا يجري فيها القياس في الاثبات فضلا عن النفي بناء على كون المدار في دليل الانسداد
على الكشف لا نسلم ثبوت اعتبار الظن الاقوى على جميع التقادير لكن بناء على كون المدار في دليل الانسداد
على الاشتغال فلا اشكال في حكم العقل بجواز العمل بالظن الاقوى ويجري الاصل في الظن الغير الاقوى
لكن الفرض في محله فساد دعوى كون المدار في دليل الانسداد على الاشتغال واما الحجية الاجمالية فيقدح
القدح في الترجيح بها في المقام بما تقدم قريبا هذا ولا يذهب عليك ان الترجيح بانتظام الاصل في
المقام مبني على اعتبار اصل العدم واما الرجوع الى العمل بالظن وقد تقدم انه في محله وبعد ما ذكر اقول
ان الظن بالترجيح محقق لموضوع الحكم بالتعيين ولا يرجع الى التعيين ولا دليل في التعيين من دليل
ولا دليل غير الاصل وهو بالنسبة الى جميع الظنون على السواء لفرض عدم دليل على التعيين فوجود
الظن بالحجية في جانب خبر الواحد كعدمه وان قلنا انه لا يحكم العقل بالعموم مع وجود الظن بالحجية في
جانب خبر الواحد فلا نقول بعدم دليل على التعيين ووجود الظن المذكور كعدمه كما انه لو ثبت التعيين
بدليل ظني بناء على حكم العقل بالعموم لعدم اعتبار الدليل الظني يظهر انه يحمل على القول باعتبار
الظنون الخاصة بالاصل مع قيام الشهرة على خلافه ومع هذا لو قلنا بلزوم العمل بالراجح في تعارض
الخبرين لا يلزم منه القول بجواز الترجيح هنا لاختلاف محل الظن كيف لا والخبر الواحد في باب الظن
مثلا والشهرة في باب الصلوة بخلاف تعارض الخبرين فان الموضوع فيه متحد ومع هذا انما يكفي الظن
في الترجيح لو احتمل كون الحجية في الجملة من باب الحجية بالخصوص ولا منافي لهذا الاحتمال الا في صورة
احتمال نصب الطريق وقد تقدم عدم نصب الطريق اذا عرفت ما تقدم من المقامين تبين لك تبين
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ان الحق عدم حجية عموم الظن في نفس الاحكام ومرجع
ما تقدم الى اثبات حجية الظن في نفس الاحكام بالقطع بعدم جعل الطريق مع انضمام مساواة الظن
الظنون اعني عدم ترجيح الظنون الخاصة بعد القطع ببقاء التكليف على وجه الضرورة وان كان اثباته
صعبا في الغاية لكن لا منافاة بين الضرورة ونظرية الشبهة كما تقدم وقد حررنا في رسالة التكليف اعني
نفاة التكليف بالبسط التام في الرسالة المبسوطة بعون الله العزيز العلام وبعد القطع بانسداد
باب العلم بالنسبة الى مجموع كل واحد من العبادات تفصيلا كون التكليف تابعة للاختيار المتعلق بكل
ثبوت الانسداد المذكور بالضرورة وبعد القطع ببطلان قاعدة العمل بالظن الاعم من عموم الظن

في حجية المظنة

و الظنون الخاصة كالعمل باصل البراءة والاحتياط والبناء على التخيير والعمل بالظن الاقوى وغيرها
بل لقيام الضرورة على ذلك لما اعني عدا القول بالظن وقد يمنع ذلك بامكان دعوى مساواة الظنون ثابتة بالاجماع
المنقول على قيام الظن مقام العلم عند تعذر العلم واخرى بعدم وفاء الظنون الخاصة وقاعدة الاشتغال عدم
الاشتغال وثالثة بان حجية مطلق الظن مقتضى الجمع بين الاحتياط وقاعدة نفي العسر والحرج وخامسة
بطريق العقلاء في الامور العرفية حيث ان طريقة العقلاء مستقرة على العمل بالظن عند انسداد باب
العلم وعدم امكان الاحتياط والتوقف وسادسة بان مخالفة الظن اقرب الى الواقع وقد يتمسك على
حجية مطلق الظن بوجوه اخرى ايضا وترتيبها للكلام موكول الى الرسالة المبسوطة وانما لم نتعرض لها
بعدما اوردنا في هذه الرسالة الملحوظ فيها الاقتصار على ما هو اللازم في المسئلة واخترنا القول
بان ذلك اعني القول بحجية عموم الظن في نفس الاحكام ثلثة من الاواخر اسمهم العلامة البهبهاني و
عمدة كلامه في الباب كلامه في رسالته المعمولة في الاستصحاب قال ولا يخفى على المتدبر المتامل
ان فقهائنا اثنا عشرية بعد عن ظنونهم في فقههم اثبات الاحكام اي ظن يكون وان حصل
من دون ان يكون على ذلك الظن اجماع قطعي او اية او حديث من غير ان ينته منهم الى اخذ حجية الرجحان
نعم لا يعملون بالقياس فهو مثل ما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او اتفقوا على عدم اعتباره مثل
اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالها انتهى واستخبر بان كلامه هذا يعطي دعوى الاجماع على حجية مطلق
الظن ولا ينافي كلامه المذكور قوله في رسالة الاجتهادية ان الاصل عدم حجية الظن وهو محل اتفاق
جميع ارباب العقول اذ كل من قال بالحجية ظن في موضع قال بدليل اتى به كما لا يخفى على المطلع اذ كل من
يقول بحجية مطلق الظن انما يأتي بالاستناد الى الدليل فدعوى اتفاق اهل العقول والنقل لا تنافي
دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن مورد الاجماع فالاجماع قائم على اصالة حجية الظن وهذا ينافي
اتفاق اهل المعقول والمنقول على اصالة عدم حجية الظن فانه لو كان المقصود من دعوى الاتفاق على
اصالة عدم حجية الظن انما هو الاصل الاولي واصالة حجية الظن على القول بحجية مطلق الظن من باب
الاصل الثانوي فلا منافاة في البين لكن يمكن القول بان ظاهر الكلام الثاني دعوى الاتفاق على حجية الظن
وهذا دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن وبالجملة اول من شرح حديث اطلاق حجية الظن هو صاحب
المعالم الا ان دعوى كلامه في دليل الانسداد لا يوافق ذلك بل مقتضاه القول بحجية الظن الاقوى

بحجية الظن الاقوى نعم كلامه في جواب استدلال المرتضى على عدم حجية خبر الواحد يقتضي القول بذلك وقد حررنا الحال في الرسالة المبسوطة لكنه لم يجر في الفقه على حجية مطلق الظن اذ الظن الاقوى كيف لا وهو قد اعتبر في اعتبار الخبر تزكية العدلين في جميع رجال سنده وهو مقتضى كلام الشهيد في الذكرى بل نسب المحقق القمي في بحث اخبار الآحاد الى طريقة الاصحاب في بحث الاجماع الى جل العلماء او الفحول وذكر في بحث الاجتهاد ايضا ان المستفاد من الاخبار بطلان [illegible] هو ان العمل بالاخبار لاجل انها يخبر عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام [illegible] او اجمالا ونسبه بعض الفحول الى طريقة الاصحاب [illegible] من الاوائل القول بحجية الظنون الخاصة منهم السيد السند المحقق وكذا [illegible] في ترجيح هذا القول بحيث عد القول بحجية مطلق الظن خارجا عن المذهب [illegible] الا ان يكون مقصوده من مطلق الظن ما يعم القياس وامثاله لكن في ذلك استدلال [illegible] بالاستقراء على اصالة الفساد في المعاملة المنقوض [illegible] الخروج من هذا الاصل لكنه عنها وان خرج من هذا الاصل المنقوض عنه لغيره وعلى اصالة عدم تداخل الاسباب [illegible] الا ان يكون المذكور مبنيا على ارجاع الاستقراء في الاخبار الى دلالة الاشارة كما صرح من غير واحد منهم العلامة البهبهاني وهو ايضا بالغ في ذلك واغرب [illegible] قال في كشف الغطاء في البحث السادس من الاربعين من الفن الاول ينبغي للفقيه اذا حاول الاستدلال على مطلب من مطالب الفقهية ان يجعل الادلة الطبية من الاخبار وغيرها من الطرق الشرعية الطبية ذخيرة ليوم الاضطرار [illegible] غالبا غنى عنها بالآيات القرآنية والاخبار المتواترة المعنوية والسيرة القطعية المتلقاة خلفا بعد سلف من زمان الحضرة النبوية والامامية الى يومنا هذا [illegible] من مذهب الحنفية والشافعية والمالكية والزيدية والناووسية والواقفية وغيرهم فان لكل طائفة طريقة مستمرة يتوارثونها صاغرا عن كابر بل اهل الملل من غير المسلمين على بعد عهدهم عن ابائهم الماضين لهم طرائق وسير يمشون عليها على الاثر لا يصغون الى انكار من انكرها فما ادري وليت شعري علمت انه ما السبب [illegible] الباعث الى ان بعض اصحابنا رضوان الله عليهم لم يزالوا ساعين في محو موضوع الشريعة الغراء واثبات الخلل في مذهب الائمة [illegible] حتى فتحوا للاعداء اكبر الابواب فنسبوا الاكابر من فقهائنا الى الخطا وابعدهم عن الصواب [illegible] على الاطفال [illegible] العلماء الذين لولاهم لم يعرف الحرام من

من الحلال وذلك مصيبة عامة نسأل الله تعالى الوقاية منها قوله بعض اصحابنا ظاهره انفراد البعض كما هو الحال في عموم موارد استعمال البعض لكن مقتضى ارجاع ضمير الجمع الى البعض في قوله لم يزالوا وقوله فتحوا كون البعض جماعة فلبنية بدل البعض بالجماعة ولعله كان الغرض من التعبير بالبعض هو التنويه لكن المفروض [illegible] كون البعض جماعة لو عمل بضمير [illegible] الجمع [illegible] التناقض في كلامه لو لم يعمل بذلك وبالجملة فقد ذكر الوالد الماجد بعد الكلام المذكور الى قوله فما ادري الى الآخر تأييدا للقول بحجية الظنون الخاصة مع ان التأييد في قوله فما ادري الى الآخر بل على [illegible] ما ذكره في [illegible] مراتب وضوح الفساد كيف لا والاخبار المتواترة المعنوية والسيرة القطعية والآيات القرآنية على فرض كثرتها الى حد يوجب العلم انما تنفع في الضروريات وعلى هذا المنوال الحال فيما ادعي القطع من سائر المذاهب [illegible] من الامور الخفية الدقيقة التي يتوقف عليها العبادات فضلا عن كفاية واحد من تلك الامور في كل واحدة من العبادات لكون العبادات توقيفية [illegible] بل يكفي وقوع واحد منها في الصلاة التي هي عمدة العبادات وعمود الايمان ومع ذلك [illegible] هو الدليل والبرهان [illegible] عن مثل تلك العبادات [illegible] عبادات اخرى [illegible] عن الاقدام عليها لما اوجب على نفسه من رعاية الاحتياط بالنسبة الى العلماء كافة وقاطبة [illegible] فضلا عن [illegible] ومنهم الوالد الماجد وهو انما قد اتى بما استدل به على اعتبار الظنون الخاصة في رسالته المعمولة في عدم جواز تقليد الميت [illegible] عن المحقق القمي ان لاحظ ذلك فلاحظه وكتب حواشي في الحواشي وقال في فاتحة الحواشي انها الولد الافضل الحال الامثل قد اقتضيت مني ان يسرح النظر في هذا الكتاب وتمييز ما فيه من القشر واللباب ان اكتب ما يسنح في الحواشي وادفع عن وجوه مخدراته الغواشي فصرت اقدم رجلا واؤخر اخرى [illegible] على من المأمول ولانه لا يتمشى من الكليل العليل الا الخاطر المعلول ومع ذلك فالموانع شتى و[illegible] لا تعد ولا تحصى ونصب عينيك ما الاقيه من كسر القوى والبلبال [illegible] عن [illegible] والعيان يغني عن البيان مع ان الكلام في هذا المضمار متمادي الاقطار [illegible] هذا المضمار [illegible] فقد غارت مياهها [illegible] خواطري وانظاري [illegible] الى آخر كلماته [illegible] الكلمات

رسالة مختصرة

كلما انشد ونمى على الوالد الماجد رحمه الله فمنها قوله ايها العجب منك ايها الفطن الذكي كل العجب من هذا
التقرير المتساقط ومنها قوله الظاهر انه لا يشتبه بالك الشريف في التفكر في اطراف كلماتي حالا
لما يقع عليك شبهة ومنها قوله ولو شئت حققت فيه مبين ما وعدت عليك كما هو ايس ارجعت عن مقالا
ومنها قوله فان كان زمان الفوائت بما زاد على الف يقيم فيه اتمامه فكيف يمكن اتمامه في هذه الحاشية
ومنها قوله وبالجملة ما ذكره سلمه الله في هذا المقام عبارة مغلقة ومعنا فطموا اعرفك بالله تعالى
ايها الولد الاعز ان لا تعودوا الى مثل هذا التقرير والتحرير لعلك تقول ما طلبت دينو وكلامي يعتبر و
لكنك ما تنبهت وهذا التوجيه وجه قوله اعرفك اي اقسمك كما في قوله عليه السلام في دعاء سبعة
عشر المعروف بدعاء علقمة المروي في مصباح الشيخ في وداع زيارة عاشورا وقد حررناه في شرح
زيارة عاشورا وبحقهم استلك واقسم عليك الترجمة بالفصل خارج عن المقصود وفي المجمع ومن
عليكم اي اقسم عليكم ومنه الدعاء على الاسد عزمت عليك بعزيمة وربما ادى الوالد الماجد
ره في النوم فقال لا اشتغال بالرسالة المتعلقة افدى عزمه انه انشئ حدادا للكتب فحاولوا التبيح
فقال اذا سمعت لكنه اني فلا يخرج الراحلة من بلد دعمر سماع الاهتمام بانتشار القول بحجية مطلق
الظن من المحقق القمي لكونه راس العصر وكان الوالد الماجد ره يذهب الى المحقق القمي في كل سنة في
سنوات كثيرة في ايام التبريز استفادة منه وكان يهدي اليه في كل سنة شيئا من الحلوى والحامض
والمحقق القمي مكاتبات شريفة قال في بعضها بعد از شماراتم مغارقت تعالى بودن جاى شريف
دزدل دميده اين ضعيف بى بضاعت معروض راى شريف ميدارد وقال في بعض اخر منها معروض
راى ضيا انجيب عطوفت د نستود بركزيده لبيب شفقت ومهلاطفت موفور ميدارد
كه اكرچه از احوال باشيد شاهد حال اقصح ناطقين شرح شكستگى بال وملال ان ضعيف بر امر
اوضح شارحين از مجيبان حال انما اشكو بثي وحزني الى الله بر اكرده دهر الحزن كه اهى انداز بر قدد
رواوزم از مستمعان تعدى بر دم افراهم ود دهر محصل ما لا سردى او سينه محنت بودم كشيده
بالي از ندامت بروزي امانم كشور وانظر الى غايته تواضعه في المكاتبتين المذكورتين وانصحونا و
اعلم ان الله واعلم حيث يجعل رسالته وانظر ايضا والى اظهاره شدة الهم في المكاتبة الاخرى مع غاية
عزه واقطع النظر عن هذه الدار فانها دار الغرور ويعتبر ان الامر كما ذكره اذا قال الحمد لله صدقنا وعده فان

فى حجية المظنة

فان القول بالفاء للتعليم حيث انه لو ذكر المهموم للمهموم لبعض الذئاب بصورة المصورة لاحب
لزداد المهموم على المهموم ويبلغ المهموم عن مذاكرة المهموم كيف لا والسامع للمهموم من جنس
يشكي المهموم عنه ولو على وجه النكارة لكيد التحير في كتابه لغربه وسمعنا ان الوالد الماجد ره
كان يوصل اليه عنه ذهابا اليه من وجوه البر مع شدة عزه وغاية انتشار صيته لا خطب في طول
المدة على شدة المحنة ولا خطما اظهر من المهموم في ما نحن لعظائم وقال في بعض اخر من كلماته ولو
على ما مضى من التحصيل من كثرة الجوع والعرى غالبا العصب فيها العجب فيما الصبر ولا مثبتا مثل
ما ذكر الا بالله سبحانه قال سبحانه وما صبرك الا بالله فقال سبحانه ايضا ولولا فضل الله عليكم
ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا ولكن الله يزكي من يشاء وقال سبحانه ايضا بل الله يمن عليكم فلو تمم
ما كانوا يكسبون ولعمري اني لاحسب انه لم يتفق لاحد بعد العصمة من اهل العلم والفضيلة
ما اتفق لي من الشدائد وحمايات المشقة لكن لم يكن الصبر عليها الا من باب النعمة من جانب الله سبحانه
فالصبر على المشقة يحتاج الى الشكر شكرا على النعمة كما ان الشكر يحتاج الى الشكر مرة ثانية فالنعمة
منعمر فيها لا يحصى من النعمة ومع ذلك فالنعم على وجوه كانت في خارج العادة ولله الحمد على
كل نعمة بعد نعمة ما قامت النعمة للشكر مستحقة فالمشقة فهذه نعم صادرت في صعوبتها
مستفرة ولم تكن الا من جهة النصيحة المأمور بها في الشريعة لا لاقالة العثرات لما رأيت عليها امثالها
بل الفاضل الحاذق الذي حاله الذين والملة اصلح بالوعظ والنصيحة فكليها مستجيبين في رسالة
المعمولة في الجبر والحجر وان كانت في معرض الايراد والمؤاخذة كما حررناه في الرسالة المعمولة في
المسألة المذكورة ثم ان القائلين بذلك القول يتراءى فيما يعتبر من اشتراط حال الواحد فانهم
بين القول باشتراط تزكية العدلين للراوي كما اختاره المحقق في المعارج وصاحب المعالم لكن لم
يجرا على ذلك في الفقه وقد حررنا الكلام في طريقة صاحب المعالم في بعض الفوائد المرسومة
في ذيل الرسالة المعمولة في رواية الكليني عن محمد بن الحسن والقول باشتراط تزكية العدل الى
في الراوي كما هو المشهور والظاهر ان القائل بذلك يشترط الايمان فالقائل بهذا القول يحتج
ويقتصر على حجية خبر الواحد الصحيح فقط والقول باشتراط عدم ظهور الفسق كما هو مقتضى الاستدلال
على اعتبار خبر مجهول فالظاهر ان القائل بذلك يقول ايضا باشتراط الايمان فالقائل بذلك

رسالة مختصرة

يتجاوز عن حجية الخبر الصحيح الى حجية خبر مجهول الحال فالقول بحجية الخبر الصحيح والحسن والموثق والضعيف
المنجبر بالشهرة كما عن جماعة منهم المحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى والقول بحجية الخبر الصحيح والحسن
والموثق والقوى والضعيف المنجبر بالشهرة كغير واحد من الاواخر والقول بحجية الظن بالطريق كما جرى
عليه بعض المحققين لكن جرى بانه عليه من باب المماشاة والتنزل عن القول بحجية الظنون الخاصة كما يظهر
مما يأتي وظاهره اعتبار الظن الفعلى في الظن باعتبار الطريق اى الظن في المسئلة الاصولية
فالمدار على الطريق المظنون اعتباره فعلا لكنه لما كان ممن يقول باعتبار الظن النوعي في مدلول
الالفاظ فهو يجرى هنا على اعتبار الظن النوعي في الطريق ايضا في المسئلة الفرعية بالنسبة الى
الواقع لو كان الطريق من الكتاب والسنة ولو مع عدم حصول الظن بالحكم فعلا بمعارضة مثل
القياس او حصول الظن بالعدم والظاهر عدم خروج الظنون الخاصة من الادلة اللفظية الا ان الشهرة
ونحوها عنه من الظنون الخاصة ويجرى اعتبار الظن الشخصي والظن النوعي فيهما باعتبار دلالة كلام
المشهور على المقصود كما ان حجية الظن النوعي والظن الشخصي في الكتاب والسنة في العنوان المعروف
بحسب المقصود وفرع البعض المذكور من المحققين على القول بحجية الظن بالطريق ان المدار في الاعلم
على من كان اجود استنباطا من الطرق اقول انه انما ابحر الكلام في المقام الى الكلام في المدار في الاعلم عليه
فراى ان ما في هذا بقليل من الكلام وان كان خارجا عن النظام لكون ذلك من العظام والمهام مقبول
ان المدار في الاعلمية على القول المذكور على ما ذكره على هذا المنوال الحال بناء على حجية الظنون
الخاصة وحجية التقليد من باب التعبد واما بناء على حجية مطلق الظن فالمدار على من كان قوله اقرب
ظنا الى الواقع كما هو مقتضى الاستدلال المعروف على وجوب تقليد الاعلم من ان الظن في جانب
قول الاعلم واقوال المجتهدين بالنسبة الى المقلد نظير اخبار الاحاد بالنسبة الى المجتهد فيجب عليه
فيجب على المقلد من اتباع الظن الاقوى وجرى على القول بذلك سيدنا مع قوله بحجية الظنون الخاصة
وكون اعتبار التقليد من باب التعبد ويمكن ان يقال ان كون المدار على من كان اجود استنباطا لا يخالف
عن كون المدار على من كان قوله اقرب ظنا الى الواقع ولا يخالف معه فالمدار على جميع الاقوال المذكورة
على من كان اجود استنباطا ويختلف الزيادة في جودة الاستنباط بالثبوت الزيادة في القوة
الفكرية وتعمق النظر في نفس الفقه وما يتعلق به من الاصول والرجال والتتبع في الاخر وحسن

الاستقلال

فيه الكلام في وجوب تقليد الاعلم

في حجية المظنة

والاستقلال والاستقامة السليقة بل المواظبة على الاشتغال بل في زيادة ادراك التتبع ولا يكون اختلاف
الفتاوى وكذا استخراجها من الخصائص في المسائل الفقهية وكذا تسهيل المقدمات المسائل الفقهية
او الاصولية بعد ذكر الشبهات لها موجبا للاعلمية نعم هذه المذكورات من باب المرجح للقوة فلو كان
مجتهدان كان احدهما غالبا فيما ذكر وكان الاخر خاويا لم يمع التساوى في القوة لا يكون الاول اعلم من الثاني
بل ربما يكون الحال على ما ذكر اقوى قوة بمراتب كثيرة من الحاوي له فالخالي عنه اعلم من الحاوي له بمراتب كثيرة
وربما يتوهم مداخلة قوة التفريع فضلا عن قوة اكثار التفريع في الاعلمية ولعل على ما ينبغى ان التفريع
وكذا اكثاره لا يكون دخيلا في الاستنباط فكيف يكون دخيلا في اجودية الاستنباط ويوجب اختلاف المدار
في اجودية الاستنباط على الزيادة في العلوم والتحرى فيه وكذا اكثاره من باب الكمال وبعبارة اخرى
في اجودية الاستنباط على الزيادة في العلوم لا الزيادة على العلوم بمزية بحيث كمال على العلوم فلو اختلف
مجتهدان وكان احدهما مرجحا في استقصاء ما يتعلق بالمقصود من استيفاء الاقوال وربما اكثار الادلة
على المدعى والتتبع في استجماع ادلة الخصم وعددها ونقدها وحال الجرح عليها لو جرا الا كمال مع الاحاطة بما
يتعلق بالمقصود من الاصول لكن كان الاخر فاتقا بالتقليل او اقل من التقليل فيما يتعلق بالمقصود في المسائل
لكن كان له قوة التفريع او اكثاره فالاول اعلم من الاخر وبالجملة الاعلم بمعنى الاعرف حيث ان العلم قد
ياتي بمعنى المعرفة كما في قول ابن مالك ◦ لعلم عرفان وظن تهمه ◦ تعدية لواحد ملتزمه ◦
ولا مجال لكون المقصود بالاعلم هو الزيادة في الجزم بعد قبول الجزم للزيادة كما لا يخفى فالغرض من
الاعلم انما هو الاعرف بطريقة الاجتهاد وشهادة البحث عن وجوب تقليد الاعلم في الاصول في بحث
التقليد المقصود به تقليد المجتهد لشهادة البحث عنه بعد الفراغ عن بحث الاجتهاد فالمرجع في العرف
من الاعلم الى الاجود اجتهادا وهو نظير ما في الاقوال المذكورة ونظيره تعبير الاقراء في باب اختلاف
ائمة الجماعة من جماعة نقلا بالاجود قراءة في الاتقان للحروف واخراجها من مخارجها وربما فسر ايضا
بالاعرف بالقواعد والاصول المطردة بين القراء كما عن بعض اخر لكن الحال في قلنا في تفسير الاعلم
في باب الاختلاف المذكور بالافقه وربما فسر في حقيقة التقليد بعض فقهاء الاواخر وفسره بعض اخر
منهم بمن كان اصول ادلة ويبني بعض المحققين على حمله الحال الى العرف فهذه معه ما نظائر فتاوى
في باب الاعلم وعلى كل حال فالكلام في وجوب تقليد الاعلم انما هو في صورة اختلاف الفتوى لكن

فيه بيان ان المراد بالاعلم

فيه الكلام في وجوب تقليد الاعلم

في حجية الظنون ... الاختلاف

رسالة مختصرة

٥٣

لكن ما قال الوالد الماجد ره في وجوب تقليد الاعلم في صورة الاتفاق في الفتوى للشك في شمول العمومات للاطلاقات وجوب الاحتياط وعن بعض الفحول تنزيل ذلك عن الاشكال اقتضاء بسط الكلام في الباب لا يليق بالمقام ولا يذهب عليك ان كلامهم في وجوب تقليد الاعلم في صورة الاختلاف انما ينصرف الى المسائل الفقهية المتعارفة والى الصورة المتعارفة اعني صورة عدم اطلاع المقلد على منشأ الاختلاف فالاختلاف في المدارك الاعلمية انما ياتي فيما لو كان المسألة التي يريد المقلد ان يقلد فيها من المسائل المذكورة في الصورة المذكورة فلو كان المسألة التي يريد المقلد ان يقلد فيها اصولية كما لو اراد المقلد ان يقلد في مسألة البقاء على تقليد الميت واختلف مجتهدان في وجوب البقاء وحرمته فيجب تقليد من كان اعرف بعلم الاصول او في الاصول اعني من كان له حجية رجحان الارتباط بالاصول او مزية الارتباط بها بناء على كفاية مجرد الارتباط بالاصول او مزية الارتباط بها في الرجحان على فاقد الارتباط او مزية الارتباط بناء على جواز تقليد الاول بل الثاني اذ مجرد زيادة الارتباط وجوده كالعدم والظاهر الجواز كيف لا ولا يخلو من تمسك العامل مجتهدا كالاخشر في المنع عن تقليد العلامة المجلسي وصاحب الوسائل والحدائق ولا سيما الاول لما اداه من انطباق حال الشريعة بعد العصمة فضلا عمن كان له حجية ورجحان من جهة المهارة في الاصول او مزية المهارة فيها بناء على كل ما ذكر على كون المدار في الاعلمية على الزيادة في الاصول ان نظرنا الواقع والاصابة في التحرير وعلى ذلك المنوال الحال لو علم المقلد بكون منشأ اختلاف المجتهد هو الاختلاف في مسألة اصولية ولو علم المقلد بكون منشأ الاختلاف هو الاختلاف في اعتبار حديث وضعفه فيقلد من كان له المهارة في الرجال او مزية المهارة فيها بل يقلد من كان له الارتباط بالرجال او او مزية الارتباط بها بناء على كفاية مجرد الارتباط بالرجال او مزية الارتباط بها في الرجحان على فاقد الارتباط بها او مزية الارتباط بها بناء على جواز تقليد المجتهد الغير الماهر في الرجال ولا مجال للجواز الا على تقدير القول باعتبار الكتب الفقهية الاربعة مع القول بعدم لزوم ضعف رجال السند بين والعيب بناء على كفاية الظهور في استنباط الاحكام وعدم الحاجة الى غيره خصوصا الكافي او على تقدير القول بكفاية تصحيح الغير للحديث او الحكم بكون الحديث موثقا او حسنا او نحوهما كما جرى عليه القول بالكفاية بعض الفحول لكن تصحيح الغير ونحوه ونحوها فيما رسمه في الفقه مع كثرة ولم يتفق هذا من غيره وما اتفق مثل شوارع الوالد الماجد ره لابتنائه على الاصول الكامل واشتماله على شرح حال الرجال الغير وقعوا في اسانيد المسائل التي

فانظر الى كلامه قدس سره تعليلا بان الاعلم المسائل الفقهية المتعارفة والحق التعارض

في حجية المظنة

تعرض لها بعد الثناء على عموم النظر وقال بعض اصحابنا انه لم يتفق مثله ممن تقدم عليه ونحن نبابا في الاشكال في اجتهاد من لو كان كاملا في الفقه والاصول لكن كان فاقدا للرجال لكنه لم يجتهد فيما احتاج الى التمهر في الرجال ويرتفع الاشكال لو اجتهد فيما احتاج الى التمهر في الرجال بالنسبة الى ما اجتهد فيه بل لا مجال لاعتبار الاجتهاد في الصورة الاخيرة لنقصان الاجتهاد ولا سيما بناء على كون اعتبار التقليد من باب الظن بل الحال على ذلك المنوال في الصورة الاولى اذ المدار في الاجتهاد المطلق على التمكن من الاستنباط عند الارادة والمفروض القصور فيما احتاج الى التمهر في الرجال فيرجع الامر الى التجزي وربما يحكي بعض الاعلام من اهل عصرنا في الرجال على التصديق لمن كان كاملا في الفقه والاصول لكن كان قاصرا في الرجال عند استجازته منه ذلك من جهة القصور ويمكن ان يقال انه لو اشترط المهارة في الرجال في الاجتهاد فيلزم عدم اجتهاد اكثر الفقهاء بل بعض فقهاء الاواخر ممن كان بالغا منتهى معارج الفقه كان فاقدا للرجال واحتمال عدم اجتهاده من قبيل احتمال عدم العصمة في اهل العصمة سلام الله عليهم اجمعين ونحن نبابا في الاشكال في جواز التصديق لو قيل باشتراط المهارة في الرجال في الاجتهاد لو كان المستجيز قاصرا في الرجال لكنه يقول باعتبار تصحيح الغير ونحوه بخلاف المجيز لفرض عدم اعتبار اجتهاد المستجيز في باب تصحيح الغير ونحوه عند المجيز لكنه يندفع بان المفروض عدم اشتراط المهارة في الرجال لكون بناء على كفاية تصحيح الغير ونحوه فلا مجال لقول المجيز بعدم اعتبار القول باعتبار تصحيح الغير من المستجيز فيصح التصديق من المجيز للمستجيز في الفرض المذكور هذا والمدار في الاعلم من ينتفع في نيل التطبيع بحال الفقه فيمن يختلف في المواد اذ قد يكون الانفع في تقليد الاعلم حين الاجتهاد وقد يكون الانفع في تقليد الاعلم حين التقليد حيث انه لو اختلف الفتوى من مجتهدين كان احدهما اعلم حين الاجتهاد من الاخر وعرض للاخر الاعلمية بعد ذلك وكان اجتهاده قبل عروض الاعلمية له فالانفع بحال المقلد تقليد الاعلم حين التقليد اعني الاخر فيجب تقليده واما لو كان اجتهاده من عرض له الاعلمية قبل عروض الاعلمية له فالانفع بحال المقلد تقليد الاعلم حين الاجتهاد فيجب تقليده الا ان يقال ان ما ذكرنا انما يتم بناء على كون اعتبار التقليد من باب الظن والا ففي كل من الصورتين المذكورتين بناء على التخيير فيها نصا الظاهر بل بلا اشكال وجوب البقاء على تقليد الاعلم لو نزل الاعلم فصار غير الاعلم وصار غيره الاعلم بناء على وجوب البقاء على تقليد الميت فلو اختلف الفتوى من مجتهدين كان احدهما اعلم من الاخر

فتبين ان الكلام في التقليد الاجتهاد في الفقه

فائدة وجوب تقليد الاعلم علي الاعلم حين الاجتهاد او حين التقليد

رسالة مختصرة

في أن مقتضى الأصل وجوب تقليد الأعلم والمجتهد

لكن عرض التنزل للاعلم يجب تقليده الاول اعنى الاعلم حين الاجتهاد دائما ولو كان اجتهاده بعد عروض

التنزل ويجب تقليد الاخير اعنى الاعلم حين التقليد على حسب ما تقدم في عروض الاعلمية لغير الاعلم الا

ان يقوم الابتداء وذلك على كون اعتبار التقليد من باب الطريقية في التخيير وانصافه بما ذكر يطلب الاعلم في

باب قبلية التخيير ايضا من باب نقل التفصيل كما في الحكم برجوع المتحير الى الاعلم لو اختلف اجتهاده في واحد

اخرى من باب الاصل الوضعي كما في الحكم برجوع الوصف العامي والمكلفون الى الاعلم متهما وعن نحو التخيير

ايضا التخيير يكون الاصل في الاخير من باب الاصل الوضعي وايضا في الادعية فلا استعمل الاعلم تارة

كما في اللهم انا لا نعلم منه الاخير وانت اعلم به منا والاخرى اخرى كما في اللهم انى اسئلك بحق هذا القرآن

نحو من وسلته به ونحو كل مؤمن مدحته به بحيث يجعل عليهم فلا احد اعرف بحقك منك الحي لي وقد

يطلق الاسم على مفوق الشقة العليا خلاف الاعلى وهو مفوق الشفة والمجمع من ذلك على بن النعمان الاعلم المذكور في الرجال وكذا بعض النحاة وغرضه الكلام موكول الى ما حررناه في الرسالة المعمولة في

ثمة ثم ان مقتضى الاصل وجوب الاقتصار في التقليد على الاعلم لو كان النزاع في الحكم الوضعي كما جرى

عليه الوالد الماجد ره بناء على ثبوت الاحكام الوضعية وكون الحجية منها لاصالة عدم حجية قول الغير

قائلا الامر حينئذ قول الاعلم بالاجماع وبقى قول غير الاعلم تحت الاصل وكذا النزاع في الحكم التكليفي كما جرى

عليه المحقق القمي على القول بوجوب الاحتياط في الشك في المكلف به الا ان يقال لا اعتداد بالظن المجرد

الى الخطاب قول الاعلم بعد عدم اعتباره كما هو المفروض اذا المفروض الشك في وجوب تقليد الاعلم اذ المقتضى

بالاصل انما هو الاصل العملي الجاري في مقام الشك والشك انما يتاتى بناء على كون اعتبار التقليد

من باب التعبد لا يجب تقليد الاعلم ولا مجال للشك حيث ذكرنا احدا من العاملين بالظنون

الخاصة لا يقول بوجوب الاحتياط لو قامت الشهرة على وجوب شيء او ما تعبد مثلا للعبادة كما لو كان

النزاع في الحكم التكليفي مع القول بحكومة اصل البرائة في باب الشك في المكلف به فمقتضى الاصل في

التخيير في التقليد بين الاعلم وغير الاعلم وجرى بعض اصحابنا على القول المذكور اعنى القول بحجية

الظن بالطريق لكنه صرح باعتبار الظن النوعي بالنسبة الى الواقع وكذا بالنسبة الى اعتبار الظن الطريقي

حيث حكم باعتبار الطريق المظنون الاعتبار وكذا بالنسبة الى اعتبار الطريق المشكوك الاعتبار عند

فقد الطريق المظنون الاعتبار واعتبار الطريق الموهوم الاعتبار عند فقد الطريق المشكوك

في حجية المظنة

وان الواجب ... مطلق الظن او الظن الطريقي وفي بعض

الاعتبار فيما لو لم يحصل الظن بالاعتبار او يحصل الظن بعدم الاعتبار بمعارضة مثل القياس فهو

قد جرى على اعتبار الظن النوعي في كل من المسئلة الفرعية والمسئلة الاصولية وهو قد حكم في صورة

التعارض بالتخيير وقد شرحنا عبارته في الرسالة المبسوطة فان استخراج المقصود منها عسر واستدل

للقول المذكور بوجهين الاول انه لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف

بها في الجملة وان الواجب علينا اولا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ

ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم باداء الواقع او لا فانه العقل الذي يحكم

العقل بوجوبه ودلت الادلة على اعتباره ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل

بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الادلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك

بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام

الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة

طريقة السلف من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كفاية في ذلك اذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله على جميع من في بلده من

الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الاحكام او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى احاد

الاحكام او قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط في الفهم او في سماع اللفظ بل

لو سمعوه من الثقة اكتفوا به ولا يحصل العلم بقول الثقة فالعلم الذي هو مناط التكليف اولا

هو العلم بالاحكام الشرعية من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول اليها فالواجب بالنسبة الى العمل

هو اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في الشرع سواء حصل العلم باداء على طبق الواقع او على

طبق الطريق المقرر من الشارع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقته للواقع وبعبارة اخرى لا بد من معرفة المكلف

اداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منتهى الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما

ولو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع على حسب امكانه اذ هو طريق الى

الواقع بحكم العقل من غير توقف لايصاله الى الواقع الى بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة

وح فنقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول

البرائة وان انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبرائة في حكمه اذ هو الاقرب

الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع

رسالة مختصرة

بقاء التكاليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما
بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما نظن كونه حجة لقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل
منه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل اولا وفي الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع
اذ لا تستلزم حجية الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع
الظن فاذا تعين تحصيل ذلك ... حكم العقل بلزوم اعتبار امر اخر نظرا معه رضا المكلف بالعمل به لذلك
الا الدليل الدال على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه
ما تحرير وتحقيقه كما يظهر مما تقدم انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا تكليفا فعليا باحكام كثيرة فرعية
كذلك نقطع بان الشارع جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة ومرجع القطعين الى امر واحد
هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انسد لنا باب العلم بالاحكام الشرعية
اليها بالقطع او بالطريق الثابت اعتباره بالقطع او القطعي فلا ريب في ان العقل يحكم بان اللازم الرجوع
في تعيين الطريق المشار اليها الى الظن الفعلي الخالي من المدارك التي لم يثبت عدم اعتبارها وان لم يحصل
منها الظن بالحكم لمعارضة بعض الظنون التي ثبت عدم اعتبارها بقضية الاجماع على عموم الاعتبار واذا
تعذر الظن المشار اليه فلا بد من العمل بالطريق الذي دل عليه بعض من تلك المدارك لكن لم يحصل
منها الظن فعلا لمعارضة بعض الظنون التي ثبت عدم اعتبارها وان لم يحصل منها الظن بالحكم فكان
الطريق المذكور مشكوك الاعتبار واذا تعذر هذا الطريق فلا بد من العمل بالطريق الذي دل على اعتبار
بعض من تلك المدارك لكن كان الظن على خلافه لمعارضة بعض الظنون المشار اليها فان لم يحصل منها
الظن بالحكم فكان الطريق المذكور موهوم الاعتبار ولا مجال للعمل بالطريق المقطوع عدم اعتبارها
لان الحكم بالجواز هنا ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف الخلاف ومع ما ذكر من العمل بالاصناف الثلاثة
للطريق على الترتيب انما هو في صورة الانحصار واما في صورة التعدد فبناء التخيير الا انه لا بد من كون
المتعدد في جانب العرض كالطول بكونه من مظنون الاعتبار او مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار
والا فلو كان من مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار او من مشكوك الاعتبار وموهوم
الاعتبار فلا مجال للتخيير بل الترتيب لاناطة حجية مشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار بانتفاء
مشكوك الاعتبار ولا يذهب عليك ان الوجه الاول بعد خلوه عن صورة المعارض خال عن لزوم العمل

بالطريق

في حجية المظنة

بالطريق المشكوك بعد تعذر الطريق المظنون ولزوم العمل بالطريق الموهوم بعد تعذر الطريق المظنون
والمشكوك وهذا الوجه مشتمل على جميع ما ذكر بل الوجه الاول خال عن لزوم العمل بالطريق المظنون
ولو لم يفد الظن بالواقع فعلا لمعارضة بعض الظنون التي ثبت عدم اعتبارها وهذا الوجه مشتمل
عليه وعلى لزوم العمل بالطريق المشكوك والموهوم ولو لم يفد احد من الطريقين الظن بالواقع فعلا
للمعارضة المذكورة الا ان مقتضى اعتبار الطريق اعتبار الواقع فاعتبار الظن بالطريق يغني عن
اظهار العموم لصورة عدم افادة الظن بالواقع مضافا الى ان مقتضى ما هو المصرح به في الوجه
الاول من اعتبار الطريق المعلوم في زمان الحضور ولو لم يفد الظن بالواقع عموم اعتبار الطريق
المظنون في زمان انسداد باب العلم لصورة عدم افادة الظن بالواقع **اقول** انه يظهر فساد
القول بحجية الظن بالطريق بما تقدم من الوجوه الدالة على عدم جعل الطريق والمفيد للعلم
بمجموعها بل جميعها ولا سيما لو كان القول المذكور من باب التنزل عن القول باعتبار الظن
فلا حاجة في الايراد عليه الى مزيد كلام خصوصا مع كون الملحوظ في هذه الرسالة الاقتصار على القدر
اللازم مضافا الى ما اوردنا على ذلك بالبسط في الرسالة المبسوطة فمن اراد مزيد البصيرة فليرجع
الى تلك الرسالة بقي ان بعض اصحابنا قد مال الى التبعيض في الاحتياط بالاحتياط في التكاليف
المظنونة دون التكاليف المشكوكة والتكاليف الموهومة نظرا الى ان العسر يمنع عن اطراد الاحتياط
في التكاليف باصنافها الثلاثة المذكورة من المظنون والمشكوك والموهوم واما التبعيض في
الاحتياط عن الاحتياط في بعض الاصناف الثلاثة المذكورة فلا عسر فيه ولا ريب انه اذا تردد
الاحتياط بين الاصناف الثلاثة المشار اليها فالاولى الاهمال في الصنف الاخير اعني التكاليف
الموهومة فاذا اندفع العسر بهذا المقدار ينبغي وجوب الاحتياط في القسمين الاولين خاليا عن المانع
فلا يسقط وجوب الاحتياط بالكلية قضية ان الضرورة تتقدر في اباحة المحذور بقدرها وقدرها
ومقتضاها فالعسر انما هو في عموم الاحتياط لكنه لا يقتضي عموم السلب بل غاية ما هو يقتضيه
انما هو سلب العموم والفرق بين العمل بالظن في القسم الاول من باب الظن والعمل به من باب الاحتياط
انه على تقدير حجية الظن لا بد في الصنف الثاني من العمل بالاصول النافية من دون التفات الى العلم
الاجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات اذ حال الظن ح كحال العلم التفصيلي فتكون الوقائع

بين

رسالة مختصرة

بين معلومة الوجوب تفصيلا وما هو بمنزلة معلومة الوجوب في مشكوكة الوجوب في اما على تقدير
كون العمل بالظن من باب الاحتياط فيجب الاحتياط في الصنف الثاني ولا يضر به عدم وجوب الاحتياط
في الصنف الثالث ودعوى كون الاحتياط في الصنف الثاني مستلزما للعسر والحرج خلاف الانصاف
لقلة الانصاف الصنف المذكور واقول ان التبعيض في الاحتياط على الوجه المذكور خلاف طريقة
المجتهدين في الشك في الحرمة وخلاف الاجماع في الشك في الوجوب وكذا خلاف الاجماع في المظنونات
لان الاحتياط في المظنونات وان كان في العمل بالظن الا ان العمل بالظن من باب الاحتياط خلاف طريقة
فقهاء الطائفة في الاسلام بل خلاف طريقة من مال الى التبعيض في اصوله وفروعه حيث انه لم يقل في اصوله
باعتبار الظنون الخاصة والقول بحجية مطلق الظن مبني على بطلان الاحتياط وهو وان مال الى التبعيض
لكنه يجري في فروعه على الاحتياط في المشكوكات بلا شك بل ذلك خلاف ما جرى عليه الشرائع السابقة
بلا شبهة ومع هذا المفروض دلالة الدليل على وجوب الاحتياط والا فلا مجال للقول بالتبعيض بل لا
من ملاحظة النسبة بين ما دل على وجوب الاحتياط وما دل على نفي العسر والحرج اما دليل وجوب
الاحتياط فهو منحصر في المقام في العقل بعد دلالة واما ما دل على نفي العسر والحرج فهو اما من باب
العقل واما من باب الاية على استقلال العقل بنفي العسر والحرج مطلقا او في الجملة كما في صورة اختلال النظام
على تقدير ثبوت التكليف العسر بناء على استقلال العقل في المقام بنفي وجوب الاحتياط من باب
لزوم العسر والحرج او من باب دلالة الايات والاخبار بناء على عدم استقلال العقل بنفي العسر والحرج
مطلقا او في المقام وعلى التقديرين فالنسبة في البين هو من باب العموم والخصوص المطلق
لكون حكم العقل بوجوب الاحتياط في المقام اخص من دليل نفي العسر والحرج وعلى اي حال فلو كانت النسبة
من باب العموم والخصوص المطلق فالامر دائر بين عدم حكم العقل بوجوب الاحتياط بملاحظة حكمه
بانتفاء العسر والحرج او بملاحظة الايات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج وتخصيص حكم العقل
بقبح التكليف العسر باختصاص حكمه بذلك بما عدا الاحتياط المشار اليه بان يكون العقل حاكما بقبح
التكليف العسر الا في باب الاحتياط المشار اليه ولا ترجيح للاول على الثاني اما على الثاني فنقول اولا
ان اعتبار الظن المستفاد من الايات والاخبار اول الكلام على حسب الفرض لفرض عدم ثبوت اعتبار الظن
لا عموما ولا خصوصا وثانيا ان حكم العقل مقدم سواء كانت النسبة من باب العموم والخصوص المطلق

في حجية المظنة

او من وجه لقوة حكم العقل ولا ابتنائه على كون النسبة من باب العموم والخصوص المطلق وثالثا
ان الايات والاخبار المشار اليها انما تنصرف الى التكاليف النفسية ولا تشمل الوجوب الغيري
والحرمة الغيرية ووجوب الاحتياط من باب الوجوب الغيري لكونه من باب المقدمة العلمية نظير ان الامر
في قوله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن امره ينصرف الى الامر النفسي ولا يشمل الامر الغيري وكذا
العصيان في قوله سبحانه ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ينصرف الى العصيان النفسي بارتكاب
الحرام النفسي او ترك الواجب النفسي ولا يشمل العصيان الغيري بارتكاب الحرام الغيري او ترك
الواجب الغيري فلا يتم الاستدلال بالاية على ترتب العقاب على الواجب الغيري كما استدل
بها على الوجوب المقدمة ونظير ان الاطلاق والنهي في قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي ينصرف الى الاطلاق النفسي والنهي النفسي فلا يتم الاستدلال به من الصدوق نقلا على جواز
القنوت بالفارسية ونظير ان الحلال والحرام في قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك
حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ينصرف الى الحلية النفسية والحرمة النفسية ولا يشمل الحلية
الغيرية والحرمة الغيرية كما في المانع عن صحة الصلوة مثلا فان حرمته غيرية بعد تسليم الحرمة الغيرية والا
فالحرمة في المانعة بالصلوة المشتملة على المانع لا في الصلوة المشار اليها فلا يتم الاستدلال
به لك على جواز الصلوة فيما شك في كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه كما استدل به عليه المحقق القمي
كغيره ونظير ان الحرام في كلماتهم في باب الشبهة المحصورة ينصرف الى الحرام النفسي واما تردد الحرام
الغيري اعني المانع بين امور محصورة فهو خارج عن عنوان الشبهة المحصورة في كلماتهم والكلام
فيه مربوط بالكلام في الشك في المكلف به من جهة الشبهة الموضوعية وان امكن القول باطراد الكلام
في تردد الحرام النفسي بين امور محصورة في تردد المانع بين امور محصورة وان الحرمة في كلماتهم في
شبهة المحصورة الحرمة من الشك في التكليف تنصرف الى الحرمة النفسية واما الحرمة الغيرية اعني
المانعة فهي خارجة عن كلماتهم والكلام فيها موكول الى الكلام في الشك في المكلف به من باب الشبهة
الحكمية من جهة الجزئية او الشرطية او المانعية وان الحرمة في كلماتهم في الشبهة المنفردة من الشبهة
الموضوعية تنصرف الى الحرمة النفسية واما اشتباه الموضوع من جهة الحرمة الغيرية بان تردد شيء
بين كونه مانعا او غير مانع كما لو تردد شعر بين كونه من ماكول اللحم وغيره فهو خارج عن كلماتهم والكلام فيه

رسالة مختصرة في حجية المظنة

مربوطا بالكلام في الشك في المكلف به من جهة الشبهة الموضوعية وان الوجوب في كلماتهم في شبهة
الوجوب من الشك في التكليف ينصرف الى الوجوب النفسي واما الوجوب الغيري اعني الجزئية
والشرطية والمانعية بان شك في جزئية شيء او شرطيته فهو خارج عن كلماتهم والكلام فيه موكول
الى الكلام في الشك في المكلف به من جهة الشبهة الحكمية من حيث الجزئية او الشرطية والمانعية و
ان الوجوب في كلماتهم في شبهة الوجوب من الشك في المكلف به من الشبهة الحكمية اعني تردد الواجب
بين ماهيتين مختلفتين ينصرف الى الوجوب النفسي واما الوجوب الغيري بان ثبت جزئية شيء او
شرطيته وتردد الشيء بين شيئين فالكلام فيه مربوطا بالكلام في الشك في المكلف به من جهة الشبهة
الحكمية من حيث الجزئية او الشرطية او المانعية وقد بسطنا الكلام الاجزاء علينا بالبسط وجه في
الرسالة المبسوطة والله العالم هذا اخر ما اوردناه من الكلام ولله الحمد وله

الشكر التام فوق التمام على التوفيق للاقدام ثم اتمام التوفيق بتوفيق

الاتمام والسلام من السلام فوق كل سلام على نبيه سيد الانام

وعلى اله الغر الكرام سيما ابن عمه وكاشف

غمه شافع المذنبين في يوم القيام

ما دام السلام بين اهل

الاسلام حرره

بيده

الداثر ابن محمد ابراهيم ابو المعالي في العشر العاشر من الثلث الثالث من الربع الرابع من الثلث الثالث من العشر التاسع

من العشر الرابع من الالف الثاني من الهجرة النبوية على هاجرها الف سلام وتحية

رسالة فی البقاء علی تقلید المجتهد المیت من مصنفات الفقیه المحقق الماهر و علامة العلماء و مفخر المجتهدین و زبدة المحققین و قدوة العلماء و عمدة الفضلاء ... العالم الکامل ... النجفی ...

بسم الله الرحمن الرحیم و منه سبحانه الاستعانة للتتمیم

اما بعد فهذه رسالة فی باب البقاء علی تقلید المجتهد المیت بعد موته و قد جرت فیه الکلام فی المشاذرات فی سوالف الایام لکن لما اصبحت اصیب اهل الایمان فی هذه الازمان بقضاء من بعض الاعیان الرکن الرصین و رصیف الارکان زایغ و انسان العین من عین الانسان و تکرر و تکثر عن ذلک الاستبصار و السؤال فرایت فی الحال تجدید المقال مع قلة الفرصة و ضیق المجال علی حد الکمال و علی الله سبحانه التوکل فی کل حال و الیه المرجع فی المبدء و المآل فنقول انهم قد اختلفوا فی الباب علی اقوال احدها القول بوجوب البقاء و الیه ذهب الوالد الماجد ره و هو الظاهر من بعض الفحول و بعض الاجلة بل العلامة النجفی و اختاره سیدنا ثانیها عدم الجواز اعنی وجوب العدول و هو الظاهر من المحقق الثانی و نقل عن العلامة البهبهانی و السید السند النجفی و السید السند العلی و نصره بعض الاعلام و اصر فیه بل نقل شذوذ القول بعدم جواز تقلید المیت ابتداء مع القول بجواز البقاء علی تقلید المیت و ربما یری وقوع الاجماع علیه من الاحسائی فی قوله لا بد فی جواز العمل بقول المجتهد من بقائه فلو مات بطل العمل بقوله و وجب الرجوع الی غیره اذ المیت لا قول له و علی هذا انطبقت مصنفاتهم الاصولیة و الفروعیة لا اعلم فیه مخالفا منهم لکن یمکن القول بانصراف ذلک الی تقلید المجتهد المیت ابتداء الا ان یقال القول بالانصراف لعله خلاف الانصاف الا انه ...

و هو المنقول عن بعض الاواخر و بعض آخر و قال السید الصدر و ربما یعزی الی بعض المتأخرین الی عدم بطلان التقلید بموت المجتهد الذی قلده فی حیوته و عدم جواز التقلید ابتداء و هو قریب من حمل بعض الاعلام علی المیل الی جواز العدول من بعض المتأخرین القول به من السید الصدر قضیة للتعبیر بعدم البطلان و لذلک قد ادعی نفی جواز العدول مقطوع به ای مجمع علیه و کون النزاع فی وجوب العدول و فیه انه لو لم یکن الکلام المذکور ظاهرا فی المیل الی وجوب البقاء من بعض المتأخرین و القول به من السید الصدر فلا اقل من تردده بین وجوب البقاء و جوازه و الظاهر ان النزاع انما هو فیما لو کان فتوی المجتهد المیت و فتوی المجتهد الحی من باب الحکم التکلیفی کان کان فتوی المجتهد المیت هو الوجوب و فتوی المجتهد الحی هو الحرمة او الاستحباب و الکراهة او الاباحة او کان الامر بالعکس او کان فتوی المجتهد المیت الحرمة و فتوی المجتهد الحی هو الوجوب او الاستحباب او الکراهة او الاباحة او کان الامر بالعکس فهذه عشرون صورة لان العمدة و ما یلیق بالاهتمام فیه هو ما ذکر فینصرف کلماتهم فی المقام الی ذلک و علی هذا المنوال الحال فی عموم موارد النزاع فان مورد النزاع انما یکون ما هو المعهد و القابل لصرف الهمم و بذل الجهد فیه لانصراف کلماتهم الیه و اما لو کان فتوی کل من المجتهد الاول و المجتهد الثانی غیر الحکم التکلیفی مع الاختلاف فی النوع بان کان فتوی المجتهد المیت هو الاباحة او الاستحباب او الکراهة و فتوی المجتهد الحی احد من الحکمین الباقیین و هذه ست صور فهی خارجة عن مورد النزاع لکن یطرد النزاع فیها لکن یجیء وجوب البقاء او وجوب العدول فیها الی حرمة المخالفة بالفتوی علی الخلاف کما هو الحال فی وجوب متابعة دلیل الاستحباب و الکراهة او الاباحة و ایضا النزاع فی امثال المتعارف اما المجتهد فلو قلد مجتهدا فیما لم یجتهد فیه علی القول بجواز التقلید له کما اختاره بعض الفحول و سیدنا و لعله الاظهر ثم مات المجتهد فلا یدخل فی المتنازع فیه لعدم شمول کلماتهم له و انصرافها الی امثال المتعارف بالقطع و الیقین لو لم نقل بعدم صدق المقلد بقول مطلق و کذا عدم صدق التقلید بقول مطلق علی المجتهد المذکور و تقلیده لکن یطرد النزاع فی ذلک بلا شبهة و ایضا الکلام فی المقام فی صورة اعتبار التقلید الاول و اما لو کان التقلید الاول غیر معتبر بان کان من غیر القابل لفقدان الاجتهاد او لفقدان العدالة بناء علی اشتراط العدالة فی جواز التقلید او لفقدان غیر الاجتهاد و العدالة من شرائط جواز التقلید

ثم لا مجال للقول بوجوب البقاء او جوازه ويجب العدول بلا كلام ومنها ما لو قلد مجتهدا غير الاعلم ثم مات
المجتهد الحي يقول بوجوب البقاء او بوجوب تقليد الاعلم فيجب العدول سواء كان الاعلم في زمان
التقليد هو المجتهد الحي وكان المجتهد الاعلم في زمان التقليد غير المجتهد الحي لكنه قد مات وتنزل بالنسبة
الى الاعلم في زمان الموت حتى يموت المجتهد الذي قلده المقلد فكان كل من الاعلم وغير الاعلم موجودا
في زمان تقليد المقلد وزمان موت المجتهد لكن لو قال المجتهد الحي بعدم جواز العدول عن الاعلم
فيطرد النزاع وايضا النزاع فيما لو كان للمجتهد فتوى اجتهادا او عملا فيتاتى النزاع فيما لو توقف المجتهد
او لا فتوى في مقام العمل لا محالة لكن يمكن ان يقال ان النزاع انما هو فيما لو كان للمجتهد فتوى في مقام
الاجتهاد لا نصراف كلماتهم اليه نظرا الى الغلبة لكنه يطرد النزاع فيما لو توقف المجتهد ولا يكون المبت
الا ما فيه من باب عموم المتنازع فيه وايضا النزاع فيما لو قلد المقلد برأي المجتهد ثم مات المجتهد كما هو المتعارف
لكنه يطرد فيما لم يعمل فيه المقلد برأي المجتهد لكن عمله كان مطابقا لرأي المجتهد ثم بنى عمله السابق على رأي
المجتهد بناء على كون وجوب الاجتهاد والتقليد من باب الوجوب التوصلي بعد تقليد المجتهد كفاية
بناء العمل السابق على رأي المجتهد او لم يقلد المقلد فيه للمجتهد لكن كان عمله مطابقا لرأي المجتهد ولعل
الاظهر القول الاول نظرا الى انه يعد عمل المقلد بفتوى المجتهد بوجوب السورة مثلا كما هو المفروض
حيث ان الكلام في البقاء بعد العمل بقول المجتهد الميت بعينه بوجوب السورة حكما في حق المقلد فمقتضى
الاستصحاب بقاء الوجوب بعد موت المجتهد نظيرا ان المجتهد اذا ادى ظنه الى وجوب السورة
يصير الوجوب حكما في حقه وبعبارة اخرى مقتضى الاستصحاب بقاء الاحكام التي يصير ثابتا
بالتقليد اي بعمله بفتوى المجتهد بل بمجرد اخذ المقلد حكما من المجتهد الفتوى يوجب ان يصير حكم حكما
في حق المقلد لكن دفع الكلام اذ الحق ان التقليد كون اعتباره من باب الظن فمدرك اعتباره هو العقل فلا
يكون في الباب اطلاق يقتضي بعمومه ثبوت الحكم في حق المقلد بمجرد الاخذ للعمل واما بناء على كون اعتبار
التقليد من باب التعبد فلا ريب في ان الاطلاق مما دل على الاعتبار وارد مورد الاجمال والقدر المتيقن
منه صورة العمل وان قلت ان ثبوت وجوب السورة في حق المقلد في الفرض المذكور دائر بين التعيين
والتخيير اي وجوب البقاء عليه وجواز العدول عنه بخلاف ظن المجتهد فانه لو ادى الى حكم يصير الحكم متعينا
على المجتهد ولا مجال لا نصرافه وعدم عدم تمام الاستصحاب في الباب قلت غاية الامر كون الامر في

۴ المقام من باب الشك في اقتضاء المقتضي والاظهر جريان الاستصحاب في الشك في اقتضاء المقتضي ومن
هذا انه لو تردد الوجوب بين التعيين والتخيير فالاستصحاب يقتضي التعيين لكن لما كان اصل البراءة
يقتضي التخيير وجريانه في الزمان الاول فاصل البراءة يقدم على الاستصحاب حين كان الاستصحاب
معتضدا على البراءة في صورة التعارض باتحاد المورد ومن ذلك ان اصل البراءة يقدم على استصحاب
الاشتغال في باب الشك في الجزئية والشرطية في العبادات اذ اصل البراءة يجري في الزمان الاول قبل العمل
واستصحاب الاشتغال يجري بعد العمل وتفصيل الكلام موكول الى ما حررناه في الرسالة المعمولة في
المعمولة في باب الشك في الجزئية والشرطية والمانعية للعبادة وكذا يقدم اصالة عدم الجزئية والشرطية
او المانعية للمعاملة على استصحاب عدم الاشتغال لو شك في جزئية شيء او شرطيته او مانعيته للمعاملة
بناء على اعتبار اصالة العدم لكن الاقوى عدم اعتبار اصالة العدم ومما ذكرنا ان الاظهر القول باصالة
البراءة في الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية للعبادة واصالة الفساد في الشك في الجزئية والشرطية
او المانعية للمعاملة وايضا لو تردد العقد بين الجواز واللزوم فالاصل يقتضي اللزوم قضية استصحاب
اثار العقد خلافا لمن يقول باصالة الجواز من باب عدم اعتبار الاستصحاب في الشك في اقتضاء المقتضي
وقد حررنا الحال في البشارات ويمكن ان يقال ان ما اشتمل من اخبار اليقين على السؤال في السؤال
فيه عن الشك في البقاء في باب الموضوعات فالجواب ينصرف الى نوع مورد السؤال بل الجواب كثيرا
ما ينصرف الى خصوص مورد السؤال وقد حررنا موارد من هذا الباب من الاخبار في مورده ولا
ينافي هذا القول بكون العبرة بعموم الجواب لا بخصوص المورد اذ الغرض من هذا انما هو القول الكلي
من حيث انه غير موجب لتخصيص الجواب بالمورد وهذا لا ينافي انصراف الجواب الى مورد السؤال
في بعض الموارد ومن هذا الباب انصراف قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك الى الشهرة
من الخبرين المتعارضين ولذا يكون الاستدلال بالخبر المذكور على اعتبار مطلق الشهرة خارجا عن
الاعتبار وان كان الموصول من باب المطلق على الاقوى اذ الاظهر ان المطلق بمنزلة العام في عدم الاختصاص
بالمورد كما انه لا يتم الاستدلال بالخبر المذكور على اعتبار الشهرة الفتوائية كالشهرة الروائية في ترجيح
احد الخبرين المتعارضين باعتضاد الرواية والفتوى معا تمسكا بعموم المقتضي بناء على كون النزاع فيه
في عموم التقدير لا عموم المقدر لانصراف الخبر المذكور الى الشهرة الروائية اي الظاهر كون المقصود هو

الزوائد وربما بنى السيد السند المحقق على كون اختصاص الخبر المذكور بالشهور من الخبرين المتعارضين من باب تحصيل المورد لا التخصيص بالمورد ولا خاص ولا محصول له عند التحصيل واما ما لم يشتمل من اخبار اليقين على السئول فلعل الظاهر انصرافها الى الشك في الموضوعات فاصيل اصالة البقاء في بعض اخبار اليقين اعنى ما رويه في الفقيه في باب احكام السهو في الصلوة في صحيح اسحق بن عمار عن ابي الحسن عليه السلم ان شككت فابن على اليقين قال هذا اصل قال نعم انما هو في باب الشك في الموضوعات بل انما هو في باب الشك في افعال الصلوة كما يرشد اليه ذكر الرواية في الفقيه في باب احكام السهو في الصلوة ونظير ذلك اخبار الضرر والضرار على التحقيق حيث ان الظاهر انصرافها الى الضرر والعبد بالفعل كما هو مورد تلك الاخبار فلا يثبت بها انتفاء الاحكام المضرة فلا يتم الاستدلال بها من الفقهاء في ابواب العبادات والمعاملات فالاستدلال بالاستصحاب في باب الاحكام محل الكلام فلا يتم الاستدلال بالاستصحاب في المقام بل ربما يقال في الخزانة لو كان شئ طاهر رطب ولاقا شئ مشكوك النجاسة فان كان الشك في مشكوك النجاسة من جهة الشبهة الموضوعية بان الشك في ورود النجاسة عليه فيجري استصحاب الطهارة في الطاهر قضية شمول اخبار اليقين والاستصحاب المذكور ملحق باستصحاب الموضوع اذ الحكم المتخصص سواء كان تكليفيا او وضعيا في حكم الموضوع ولذا يعتبر في ثبوته ما يعتبر في ثبوت الموضوعات بخلاف الحكم الكلي فان المدار في ثبوته على مطلق الظن كما هو الاظهر او الظنون الخاصة وان كان الشك المذكور من باب الشبهة الحكمية كان كان الملاقي جلد حيوان كان قبوله للتذكية مشكوكا فيه فلا يجري استصحاب الطهارة في الطاهر لعدم شمول اخبار اليقين قضية ندرة ذلك وعدم فهم المخاطبين من اخبار اليقين جريان الاستصحاب في ذلك العدم توجه اذهانهم الى الشبهة الحكمية وانسهم بالشبهات الموضوعية ويرشد الى ذلك عدم جعل الطريق الى الاحكام بناء على حجية مطلق الظن وكثرة التعبد في باب الموضوعات بما يوجب الظن كالظن في الركعات واذان الثقة في باب دخول الوقت وقبول خبر العدل في عزل الوكيل وخبر البائع باستبرائه الامة لو كان عدلا او خبر الثقة في نفاذ الوصية وخبر المرأة بالحيض والخلو عن الزوج وانقضاء العدة وغيرها وشهادة العدلين بناء على عموم اعتباره وغير ذلك وقد يعد من قبيل ما ذكر خبر الحجام اذا كان موثوقا به وربما وقع التعبد في الموضوعات بما يرجع الى ما ليس فانون في مقام العمل في مورد الشك ويرشد الى

ذلك ايضا انه لا مجال لاستصحاب الاستحباب والكراهة او الاباحة الا ان يقال انه لا مجال لاستصحاب موضوع هذه الاحكام ايضا الا ان يقال ان المدار في الاخبار على الموضوعات التي يترتب عليها الوجوب او الحرمة بلا واسطة او بتوسط الصحة والفساد باستصحاب الوجود او العدم ومن الاخير استصحاب عدم عروض الموت في باب المفقود والمفقودين ويرشد الى ذلك ايضا ان الغالب من الشك في الغالب من الناس اعني من لا يليق لمرتبة الاجتهاد انما هو الشك في عروض الرافع فالسئول في الاخبار انما هو عن الشك في عروض الرافع والاجوبة تنصرف اليه وهو من باب الشك في الموضوع فالاخبار تنصرف الى الشك في الموضوعات وقد يقال ان الاخبار تنصرف الى الموضوعات لظهور النقض في الموضوع وليس يخفى اذ النقض لا ينافي في باب الاستصحاب على وجه الحقيقة ولو كان الاستصحاب في الموضوع والغرض انما هو دفع اليد عما كان ثابتا في الزمان السابق وهو اعم من الحكم والموضوع ويمكن ان يقال ايضا ان النواهي عن نقض اليقين بالشك في اخبار اليقين تفيد الرخصة لا العزيمة قضية انها واردة مورد توهم الوجوب كما حكم به بعض الفحول وصرح به الوالد الماجد في بحث ان الامر هل يقتضي الاجزاء وفي بحث ورود الامر عقيب الحظر وفي الشوارع بل ربما استظهر الوالد الماجد منها الارشاد في بحث الاستصحاب بناء على ان الامر الوارد مورد توهم الحظر يفيد الرخصة بل ورود النهي مورد توهم الوجوب اقوى في صرف النهي عن الحرمة الى الرخصة من ورود النهي عقيب الوجوب كما ان ورود الامر عقيب توهم الحظر اقوى في صرف الامر عن الوجوب الى الرخصة من ورود الامر عقيب الحظر بل ربما يقال بدلالة الامر الوارد مورد توهم الوجوب على الرخصة وكذا دلالة النهي الوارد مورد توهم الوجوب على الرخصة مع القول بدلالة الامر الوارد عقيب الحظر على الوجوب ودلالة النهي الوارد عقيب الوجوب على الحرمة بقاء الموضوع وبقاء الموضوع انما يثبت او يثبت ثبوت الحكم للموضوع لا بشرط وشك في بقاء الموضوع بوجه من الوجوه والثابت في المقام اشتراط ثبوت الحكم في حق المقلد بحيوة المجتهد قضية ما ذكر من الاجماع على جواز العدول وكون النزاع في وجوب العدول فلا يجري الاستصحاب في الباب فهذا ثبت عدم قيام الدليل على وجوب البقاء لكن يقول انه لما ثبت بطلان وجوب فلا مجال للبقاء والجواز بالمعنى الاعم الشاملة للوجوب والاستحباب والاباحة نظير ما اشتهر من انه لو نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز ففي المقام يتعين حرمة البقاء اقول اولا انه لو ثبت ثبوت الحكم للموضوع لا بشرط فلا مجال

للشك فى البقاء الا ان يكون الشك بدويا كما فى التمسك بالاطلاقات لدفع الشك فى الجزئية والشرطية
والمانعية وكما فى الحاق المشكوك فيه بالغالب فلو ثبت الحكم للموضوع لا بشرط يطرد الحكم فى الزمان الثانى
من وسط الاطلاق الا ان التمسك بالاطلاق ممنا فى جانب الطول نظير التمسك بالاطلاقات فى دفع
الجزئية والشرطية والمانعية فى جانب العرض ثم انا لو اشترط بقاء الموضوع فلا بد من ثبوت بقاء
الموضوع بالعلم او الظن او قاعدة عملية فلا مجال للاعتبار الشك فى بقاء الموضوع والظاهر ان الجمع بين
اشتراط بقاء الموضوع والشك فى بقاء الموضوع مشتمل على ما فى كلماتهم من اشتراط بقاء الموضوع واشتراط
تغير الموضوع وهو مورد الايراد وتفصيل المقال موكول الى الرسالة المعمولة فى بقاء الموضوع
وثالثا ان الاظهر عدم اشتراط بقاء الموضوع ومن هذا ان الاظهر جريان استصحاب الطهارة فى
موارد الاستحالة ويظهر الحال بالرجوع الى الرسالة المشار اليها ورابعا انه لا وثوق لى بتمامية
الفتاوى غالبا وخامسا ان انتفاء الجواز بانتفاء الوجوب تمام ويحتمل فى نفى جواز البقاء لو قيل بجواز
البقاء اجتهادا واما لو قيل بجواز البقاء عملا من باب ضلالة البرائة فلا باس به كما انه لو ثبت وجوب
شىء بدليل معتبر وقام الاجماع على عدم الوجوب فلا باس بالقول بالجواز اجتهادا بدليل اخر حيث
ان انتفاء الجنس انما يمنع عن بقاء الجنس اجتهادا بالدليل الدال على الفصل لكنه لا يمنع عن ثبوت
الجنس عملا او اجتهادا بدليل اخر كما ان نسخ الوجوب انما ينافى بقاء الجواز بالدليل الاول الدال على
الوجوب لكنه لا ينافى ثبوت الجواز عملا او اجتهادا بدليل اخر كيف ولا باس بان ياتى دليل على نسخ
وجوب فعل واباحته فلا يتم الاستدلال بالاستصحاب فى المقام على وجوب البقاء اذ مقتضاه
جواز البقاء فقد بان ضعف ما ربما يقال من انه لو تم التمسك بالاستصحاب فى الباب فيجب البقاء
الا يجب العدول لعموم ما دل على عدم جواز تقليد الميت مع انه شمول ما دل على عدم جواز تقليد
الميت للمقام محل الكلام فلا باس بعدم انتهاض التمسك بالاستصحاب بعدم شمول ما دل على
حرمة تقليد الميت اى عدم انتهاض مدرك كل من القول بوجوب البقاء والقول بوجوب العدول
فلبس الامر دائرا بين وجوب البقاء ووجوب العدول لكنه نقول ان الاظهر كون النهى الوارد مورد
توهم الوجوب ظاهرا فى الحرمة الا ان يثبت افادتها للرخصة بالقرينة كما ان الاظهر ان الامر الوارد
مورد توهم الوجوب الا ان يثبت دلالتها على الرخصة بالقرينة كما حررنا الحال فى محله مضافا

من الجمع بين

الى ما فى موثق عبد الله بن بكير من التحذير المؤكد بالتاييد لقوله عليه السلام اياك ان تنقض اليقين بالشك
ابدا فانه بعيد عن الحمل على الرخصة ولو حملنا سائر النواهى عن نقض اليقين بالشك على الرخصة فضلا
عن نقل الاتفاق من الوالد الماجد ره على كون تلك النواهى محمولة على الحرمة ويمكن ان يقال ايضا
ان عموم النكرة باعتبار الجنس فى سياق النفى من باب حكم العقل قضية ان نفى الطبيعة يستلزم نفى جميع
الافراد فهى من باب الاطلاق فضلا عن النكرة فى سياق النهى واعتبار اطلاق الوارد دون خصوص
المورد مورد الكلام حيث انه منع عن ذلك بعض الفحول فى بعض الموارد وبنى ما ذكره على تقييد اطلاق
الوارد بخصوص المورد وحكم اخرى بانه لا اقل من اجمال الوارد وبنى على الاختصاص بالمورد قضية كون المورد
هو القدر المتيقن فالامر من باب شبهة التقييد حيث ان تعليل الاطلاق بالتقييد فى مقام الاجتهاد و
تعليل الاطلاق بالاخذ بالمورد من باب القدر المتيقن فى مقام العمل لكن نقول ان لا وجه لكون
اطلاق الوارد بمنزلة العموم فى عدم الاختصاص بالمورد كما جرى عليه الوالد الماجد ره وكذا بعض
الفحول فى مورد اخر وقد حررنا الحال فى موارده واورد بعض الاعلام على المتمسك بالاستصحاب
المتقدم بانه لا مجال للاستصحاب مع قيام الاجماع على خلافه وان التمسك بالاستصحاب المتقدم من هذا
الباب لقيام الاجماع على جواز العدول وكون النزاع فى وجوب العدول وبوجه اخر يشترط فى جريان
الاستصحاب وبعد هذا اقول انه لو قلنا بكون الحجية من باب الحكم الوضعى فبناء القول بثبوت الاحكام
الوضعية فقلنا بكون الكلام فى حجية قول المجتهد بعد موته نظيرها ذكره الوالد الماجد ره فى باب تقليد
الاعلم من ان الكلام فيه فى حجية قول المجتهد فمقتضى الاصل عدم حجية قول غير الاعلم واورد على المحقق
القمى حيث حكم بان مقتضى الاصل عدم وجوب تقليد الاعلم بل مقتضى الاصل التخيير بين الاعلم وغير
الاعلم بابتنائه على كون الكلام فى وجوب تقليد الاعلم من باب الحكم التكليفى لكن ينافى الايراد المذكور
تمسك الوالد الماجد ره على وجوب تقليد الاعلم بقاعدة الاشتغال ونظيرها ياتى فى تعارض
الخبرين مع رجحان احدهما من ان الاصل يقتضى وجوب العمل بالراجح او الاصل يقتضى التخيير بين
الراجح والمرجوح والمفروض ثبوت حجية قول المجتهد فى حال حيوته فالاستصحاب يقتضى بقاء الحجية
الا ان يقال ان حجية قول المجتهد فى حال الحيوة على سبيل التعيين غير ثابت بل القدر المسلم حجيته
على سبيل التخيير كما هو الحال فى حجية قول افضل التقليد الا ان يقال انه مبنى على عدم جريان الاستصحاب

في الشك في مقتضى المقتضي قد سمعت ان الاظهر جريان الاستصحاب في الشك في مقتضى المقتضي
فالاستصحاب يقتضي التعيين كما سمعت نعم اذا دار الامر في الوجوب بين التعيين والتخيير فالاستصحاب
يقتضي التعيين وكذا لو دار العقد بين اللزوم والجواز فالاستصحاب يقتضي اللزوم لكن نقول ان
ان التمسك بالاستصحاب المذكور يبتني على كون الحجية من باب الحكم الوضعي وهو لا يتم والحق ان
الاظهر ثبوت الحكم الوضعي فهو لا يتم وان كان الاظهر ثبوت الحكم الوضعي في الجملة يظهر الكلام فيهما
ترد بعد هذا اقول ان مقتضى الاستصحاب عدم وجوب العدول ومقتضاه وجوب العدول للبقاء بناء
على شذوذ القول بالجواز وعدم الاعتداد به لكن يظهر الكلام في ذلك بناء مضافا الى ان عدم الاعتداد
بالقول بالجواز لا يتم الا اذا كان القول بالجواز من باب خرق الاجماع المركب ولا دليل على بنا الامتنا
غالبا في الاتفاق البسيط فضلا عن الاجماع المركب بعد القول باطراد اعتبار الاجماع في المسائل الاصولية
كما هو الاظهر وان قيل بعدم اعتبار لكن لا عبرة به اذ المدار في الاجماع على حصول القطع في باب تراكم
الظنون ولا ريب في اعتبار القطع في اي مورد كان ومنشا القول بعدم اطراد الاعتبار عدم اطراد
مدرك الاعتبار نظرا الى ان مدرك الاعتبار هو الحدس برضا المعصوم عليه السلام وهو لا ياتي في المسائل
الاصولية اذ ليس شان المعصوم بيان المسائل الاصولية وهو مبني على كون مدرك اعتبار الاجماع
هو الحدس برضا المعصوم والحق ان المدرك انما هو حصول القطع بالمجمع عليه من باب تراكم الظنون
قد حررنا الحال في محله فضلا عن ان القائل بوجوب البقا لا يكون زائدا على القائل بالجواز بكثير فلو
كان القول بالجواز من شواذ الاقوال فالقول بوجوب البقا ايضا من قبيل الشاذ بل قد تكلم بعض
الاعلام دعوى شذوذ القول بجواز البقا مع القول بعدم جواز تقليد الميت ابتداء وبعد ما
مر اقول انه يمكن التمسك لوجوب البقا بان جواز العدول فضلا عن وجوبه يستلزم الهرج والمرج وكذا
يستلزم الجمع بين المتقابلين وبه يحصل العلم بمخالفة احد العملين للواقع فلا يحصل البرائة الظاهرية
مثلا لو نكح امراة ثم ظهر انها كانت ارتضعت معه بعشر رضعات فطلقها بناء على انها بلا اطلاق تقليدا
لمن لم يجوز ذلك ثم قلد من يجوز ذلك فنكح امراة اخرى بعشر رضعات ومثل ذلك ما لو تردد الامر
بين الواجب والحرام واستفتى الحكم الثالث بالاجماع تقليدا لمجتهد في الواجب والحرام واستفتى احتمال الحكم
ثم مات المجتهد والمجتهد الحي يقول بخلاف قول المجتهد الميت فان العمل بفتوى المجتهد الميت وفتوى

المجتهد الحي

المجتهد الحي يستلزم القطع بارتكاب بالجملة الاقسام الثنائية التي يستلزم العدول فيها الجمع بين المتقابلين
بالنسبة الى الاحكام الخمسة عشرة احدها الجمع بين الوجوب والندب ثانيها الجمع بين الوجوب والكراهة
ثالثها الجمع بين الوجوب والحرمة رابعها الجمع بين الوجوب والاباحة خامسها الجمع بين الندب والحرمة
سادسها الجمع بين الندب والكراهة سابعها الجمع بين الندب والاباحة ثامنها الجمع بين الحرمة والكراهة
تاسعها الجمع بين الحرمة والاباحة عاشرها الجمع بين الكراهة والاباحة لكن لا يترتب مفسدة على الجمع
بين المتقابلين في الاقسام المذكورة الا الجمع بين الوجوب والحرمة على تقدير اختصاص الحكم فيهما بالاجماع
المركب والاقسام الثلاثية عشرة ايضا احدها الجمع بين الوجوب والندب والكراهة والحرمة ثانيها
الجمع بين الوجوب والندب والكراهة ثالثها الجمع بين الوجوب والندب والاباحة رابعها الجمع بين
الوجوب والحرمة والكراهة خامسها الجمع بين الوجوب والحرمة والاباحة سادسها الجمع بين الوجوب
والكراهة والاباحة سابعها الجمع بين الندب والحرمة والكراهة ثامنها الجمع بين الندب والحرمة والاباحة
تاسعها الجمع بين الحرمة والكراهة والاباحة لكن لا باس بها والاقسام الرباعية خمسة احدها الجمع بين
الوجوب والندب والحرمة والكراهة ثانيها الجمع بين الوجوب والندب والحرمة والاباحة ثالثها
بين الوجوب والندب والكراهة والاباحة رابعها الجمع بين الوجوب والحرمة والكراهة والاباحة
خامسها الجمع بين الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة ولا باس بها ايضا والقسم الخماسي
واحد وهو الجمع بين الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة ولا باس بها ايضا ويمكن ان يقال
ان اجتماع الوجوب والحرمة في البقاء على التقليد مع قيام الاجماع على انتفاء الحكم الثالث نادر بل كل من
اجزاء الثلاثة النادرة اصل التقليد بين الناس وندرة اجتماع الوجوب والحرمة وندرة قيام الاجماع
المركب على انتفاء الحكم الثالث والمدار في الاحكام الشرعية على الغالب بل هو الحال في احكام جميع المطالب
بل هو الحال في كافة امور الناس بل الصورة المذكورة ومثلها من النكاح بعشر رضعات مجرد فرض لا يكاد
ان يقع ومع ذلك لو كان كل من العملين معتبرا بحسب ظاهر الشرع فلا باس بالقطع بمخالفة احدهما للواقع
وبما ذكرنا يظهر حال دعوى استلزام العدول للهرج والمرج وربما يستدل على وجوب البقا با
ستصحاب وجوب التقليد وباستصحاب جواز التقليد وباستصحاب حجية التقليد باستصحاب
وجوب البقاء بعد الاخذ وباستصحاب جواز البقاء بعد الاخذ وباستصحاب حجية البقاء بعد الاخذ

فيما استدل به على وجوب العدول ايضا مع الكلام فيه

وباستصحاب عدم وجوب العدول وباستصحاب عدم جواز العدول وباستصحاب عدم ترتب
الاثر على العدول وباستصحاب حجية قول المجتهد في حق من صار مقلدا له وباستصحاب الاحكام
الفرعية بعد التقليد وباصالة البراءة عن تجديد التقليد وباستصحاب عدم ثبوت حكم اخر على
المقلد بعد التقليد وباستصحاب عدم ثبوت حكم اخر للمقلد بعد التقليد وباستصحاب عدم
تبدل الاحكام الظاهرية التي اخذها المقلد وبقاعدة عدم ثبوت وجوب تجديد التقليد وبقاعدة
عدم تبدل الاحكام الظاهرية اقول فانظر ما ذا ترى وربما يستدل على ذلك بان العدول الى الحي
رد على المجتهد الميت وبما ورد من ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام
الى يوم القيمة وضعفه في غاية الظهور وربما استدل بعض الاعلام على وجوب العدول بما
يظهر مما تقدم منه في الايراد على التمسك على وجوب البقاء لاجمال ابتناء الجنس بدون الفصل
على اجمال الجواز العدول فلا يصح عن حرمة العدول ليجب العدول ويندفع بما يظهر مما مر من انه
لا وثوق لي بتتالي الفتاوى غاية الامر ان الاستدلال المذكور انما يتم لو قيل بجواز البقاء اجتهادا
تمسكا بالدليل الاول الدال على وجوب العمل بقول المجتهد الميت اما لو قيل بجواز البقاء عملا تمسكا
باصالة البراءة بناء على كون الكلام في الحكم التكليفي من باب عدم كون الحجية من باب الحكم الوضعي
كما هو الاظهر او من باب نفي الحكم الوضعي من اصله فلا باس بذلك واستدل البعض المذكور من
الاعلام على وجوب العدول ايضا بالصحيح المروي في العلل عن الحسن بن محبوب عن يعقوب السراج
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام تبقى الارض بلا عالم يفزع اليه الناس في حلالهم وحرامهم فقال لي اذا
لا يعبد الله يا ابا يوسف بتقريب ان مقتضى الحديث المذكور انه يتوقف عبادة الله سبحانه في كل زمان
على الرجوع الى العالم الحي في الحلال والحرام لم يتحقق عبادة الله سبحانه وهذا اعم من ان اخذ المسائل
عن عالم في حيوته وعدمه وبوجه اخر مقتضى الحديث المذكور انه لابد من ان يكون في كل زمان
عالم حي يرجع اليه في المسائل سواء اخذ تلك المسائل عن عالم اخر في حيوته ام لا فمقتضى الحديث
المذكور لزوم الرجوع في المسائل في كل زمان الى العالم سواء اخذ تلك المسائل من عالم اخر في
حيوته ام لا فمقتضى الحديث المذكور وجوب العدول الى العالم الحي في المسائل ولو اخذ تلك المسائل
من عالم حي اخر في حيوته ويرد عليه ان الغرض من الحديث المذكور انما هو عدم خلو الارض في شئ

من الازمنة

من الازمنة عن عالم حي يرجع اليه في المسائل من باب السلب الكلي فالاطلاق وارد مورد الاجمال بلا
اشكال وليس في مقام تفصيل موارد الرجوع فلا دلالة في ذلك على وجوب الرجوع الى العالم الحي
في المسائل حتى فيما اخذ من العالم الحي بعد موته ونظير ذلك ما اشتهر في مثال الاطلاق الوارد مورد
الاجمال من قوله سبحانه كلوا مما امسكن عليكم حيث ان الغرض منه جواز الاكل من الصيد في الجملة
السلب الكلي بواسطة نجاسة الصيد فلا دلالة في ذلك على عدم وجوب غسل موضع العض فلا مجال
للتمسك باطلاق الاية على جواز الاكل من الصيد بدون غسل موضع العض وربما استدل على
وجوب العدول ايضا بان التقليد يتجدد بتجدد الافعال فاستدامة تقليد الحي الا انه نوع من
ابتداء التقليد من الميت بالنسبة الى الافعال المتجددة اقول ان دعوى تعدد التقليد بتعدد الافعال
ان كان الغرض منها وجوب تجديد التقليد على حسب تجدد الافعال فهو يستلزم لزوم تجديد الصلوة
في كل يوم خمس مرات ولا اقل من لزوم تجديد التقليد للصلوة في كل يوم مرة ولا يلتزم به ذو مسكة
مع ان تجدد التكليف بتجدد الافعال لا وجه له ولا سيما في المحرمات نعم في الواجبات مقتضى القول بعدم
وجوب الواجب المشروط قبل تحقق الشرط تجدد الوجوب على حسب تجدد الشرط والحق وجوب الواجب
المشروط في غير الشرائط العامة وان كان الغرض انحلال التقليد في الكلي الى التقليد في الافراد الجزئية
فيتعدد التقليد بتعدد على تجدد الافعال وتعددها والظاهر انه الغرض فنقول ان القدر الثابت
من عدم جواز تقليد الميت انما هو التقليد في الكلي ابتداء واما التقليد في الجزئي في باب الاستدامة
وانحلال التقليد في الكلي الى التقليد في الجزئيات فلا باس به بناء على كون اعتبار التقليد من باب
الظن وكذا الحال بناء على كونه من باب التعبد غاية الامر خروج التقليد في الكلي ابتداء عما دل على
اعتبار التقليد واما التقليد في الجزئي من باب الاستدامة فيبقى تحت ما دل على اعتبار التقليد
ولا اشكال فيه بناء على اعتبار الظن النوعي واما بناء على اعتبار الظن الشخصي فغاية الامر الشك
في الجواز ومقتضى اصل البراءة الجواز بناء على كون الكلام في الحكم التكليفي كما هو الاظهر لا في
الحكم الوضعي اعني حجية قول المجتهد الميت بناء على خروج الحجية عن الحكم الوضعي كما هو الاظهر
ويمكن الاستدلال على جواز البقاء باستصحاب التخيير الثابت قبل التقليد الا ان يقال انه معارض
باستصحاب الحكم الثابت بعد التخيير لكنه يندفع بعد الاغماض عن ان استصحاب التخيير من باب

استصحاب الحكم وقد تقدم الكلام فى استصحاب الحكم بان استصحاب الحكم الثابت بعد التقليد
وارد على استصحاب التخيير الثابت بعد التقليد وارد على استصحاب التخيير الثابت قبل التقليد
لكون الشك فى الاول سببا للشك فى الثانى لكن يقول ان التخيير السابق على التقليد انما كان بين
كليات الاحكام بان كانت افرادها متفقة النظام ملتئمة تمام الالتيام وهو انما قد انقضى وانصدع
كانصداع الزجاج ولا مجال لبقائه والتخيير بعد التقليد فانه يقتضى جواز اختلاف الافراد
بحسب الحال والمنوال انما هو بين الافراد فالثابت فى الزمان الاول لا يمكن بقائه فى الزمان الثانى
وما اريد استصحابه لم يكن ثابتا فى الزمان الاول فالتخيير بين الافراد غير مربوط بدليل يقتضيه بل
اصالة العدم بناء على اعتبارها تقتضى عدم التخيير بين الافراد مضافا الى ما مر فضلا عن ان
تقدم الاستصحاب الوارد على المورود مورد وورود بعض الموارد وان يمكن القول بالتقدم با
لعناية بملاحظة تقديم استصحاب عدم النوم على استصحاب الاشتغال فى صحيح زرارة المعروف
الواردة فى باب الخفقة والخفقتين وشرح الحال موكول الى ما حررناه فى الرسالة المعمولة فى
تعارض الاستصحابين ومع ذلك كله نقول انه لو كان الثابت فى الزمان الاول مجملا عرضا كما لو
دخل فى البيت واتفق تردد الداخل بين الواحد والمتعدد او دخل متعدد وتردد المتعدد بين الاقل
والاكثر وخرج خارج فشك فى بقاء داخل فى الدار لا يجرى الاستصحاب وان كان الاظهر جريان
الاستصحاب لو كان المستصحب مجملا بان كان الشك فى المقتضى وشتان بين الاجمال
عرضا وما نحن فيه اذ فى الاجمال عرضا وما نحن فيه اذ فى الاجمال عرضا يكون المستصحب ثابتا فى الزمان
الاول لكنه يكون مشكوك البقاء فى الزمان الثانى وفيما نحن فيه يكون الثابت فى الزمان الاول
مقطوع الانتفاء فى الزمان الثانى وما اريد استصحابه غير ثابت فى الزمان الاول وما ابعد ما بين
فى البين بل فى البين بعد المشرقين وربما سمعت يظهر فساد ما ربما يتوهم من كون الامر فى المقام
من باب يكون المستصحب مجملا فى الزمان الاول

تنبيهات الاول

انه لو اختل استعداد
المجتهد بالطعن فى السن او المرض وعرض له الجنون او صار فاسقا او نحو ذلك فيطرد ما تقدم
من الاقوال الثلاثة فى اصل العنوان وصرح المحقق الثانى بوجوب العدول استنادا الى الوجه
الاخير مما تقدم فى دليل القول بوجوب العدول وقد تقدم الكلام فيه وصرح العلامة النجفى فى كشف الغطاء

بوجوب البقاء ويظهر الكلام فى المقام بما تقدم

الثانى

انه لو قلد المقلد مجتهدا ثم مات المجتهد وقلد المجتهد
الحى الاعلم بناء على وجوب تقليد الاعلم او غير الاعلم بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم يقول بوجوب البقاء
بقى المقلد على تقليد المجتهد الميت بتقليد المجتهد الحى ثم مات المجتهد الثانى فيصح حكم الوالد الماجد
بانه يكفى للمقلد تقليد المجتهد الثانى فى وجوب البقاء على تقليد المجتهد الاول ولا حاجة له الى تقليد
المجتهد الحى الثالث فى البقاء على تقليد المجتهد الثانى نظير ان يعمل المتجزى بظنه لو ادى ظنه الى حجية
ظنه اذ من الواضح غاية الوضوح ان مسئلة البقاء وجوبا او جوازا او حرمة لا محيص فيها عن التقليد
فتقليد المجتهد الميت بتقليده من باب اثبات الشئ بنفسه فلا محيص عن تقليد المجتهد الحى الثالث و
بوجه اخر ان بنى المقلد من عند نفسه على كفاية تقليد المجتهد الثانى فى البقاء على تقليده فى البقاء
على تقليد المجتهد الاول فلا ريب فى فساده بوجوب التقليد المعتبر فى مسئلة البقاء وان بنى على
الكفاية بتقليد المجتهد الحى فبهذا يحصل العدول قهرا ولا مجال لان يفتى المجتهد الحى بكفاية
التقليد المذكور للزوم اثبات الشئ بنفسه مع انه ان كان قائلا بوجوب البقاء على تقليد الميت
فالامر فى المقام من باب البقاء بعد العدول وهو انما يقول بوجوب البقاء بدون العدول و
ان كان قائلا بوجوب العدول فكيف يفتى بوجوب البقاء على ان تقليد المجتهد الثانى انما كان
متعلقا بفرد متشخص وهو قد تصرم وانقضى والبقاء على تقليده بعده وقد انما يتعلق بفرد اخر
متشخص يراد فيه من تجديد التقليد ولا مجال لكفاية التقليد الاول عن تقليد المجتهد الثانى
فى البقاء على تقليد المجتهد الاول نعم لو كان التقليد الاول متعلقا بالكلى كما فى التقليد فى المسائل
الفرعية لا بأس بالبقاء لو كان المجتهد قائلا بوجوب البقاء ويأتى تحرير الكلام عن قريب بالجملة
ما حكم به من الاشتباهات الواضحة الصادرة من الاكابر وقد ضبطناها فى بعض الفوائد
كما ضبطنا فى بعض الرسائل الرجالية الاشتباهات الواضحة الصادرة من العلامة وابن داود
والنجاشى والكشى بل الاشتباه من الشهيد غير عزيز بل ربما اتفق الاتفاق على الاشتباه من الكل
كما فى عنوان اجتماع الامر والنهى حيث انه يدخل فى باب التعارض بناء على عمومه للعموم والخصوص
من وجه ومن متعلقات باب التعارض بناء على اختصاصه بالتباين ولا وجه لعنوانه علحدة
ووجه الاشتباه انهم قد تعرضوا للبحث عن اجتماع الامر والنهى فى اوائل الاصول وكان تعرضوا

للبحث عن التعارض في اواخر الاصول ونظيره ما وقع من الحاجبي حيث انه جرى على القول بجواز اجتماع
الامر والنهي مع القول بكون متعلق الاحكام هو الافراد مع وضوح امتناع اجتماع الامر والنهي على
القول بكون متعلق الاحكام هو الافراد ووجهه انه قد تعرض للبحث عن جواز اجتماع الوجوب والحرمة قبل
التعرض لكون متعلق الاحكام هو الطبائع او الافراد وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى ما حررناه في
محله وقد اتفق الاتفاق على الاشتباه من الكل في باب اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص بتفصيل
حررناه في محله ومن هذا القبيل ان التفتازاني قد اشتبه بين المركب الشخصي والمركب النوعي في باب الاستعارة
التمثيلية وتبعه في الاشتباه المذكور عامة من تاخر عنه حتى قال بالوضع النوعي في المركبات بل من انكر
الوضع المذكور اورد على المثبت بالوجه المذكور ولم يتفطن بالاشتباه المشار اليه وقد حررنا الكلام
في المقام في الرسالة المعمولة في حجية المظنة والعذر المسموع ان الغفلة والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان
فكم من جواد يكبو وكم من حسام ينبو **الثالث** انه لو قلد مجتهدا ثم مات المجتهد والمجتهد الحي
يقول بوجوب العدول فعدل المقلد الى تقليده فقلده في وجوب العدول وكذا في مسائل فرعية
ثم مات هذا المجتهد والمجتهد الحي يقول بوجوب البقاء فنقول انه لا مناص للمقلد في المقام بعد فوت
مجتهد الثاني من الرجوع الى المجتهد الحي وتقليده في طرق العدول فحينئذ لا مجال في المقام للبقاء على العدول
وبوجه آخر البقاء على العدول احداث للتقليد بعد العدول نظير ما لو نقل عن المجتهد الحي بعض المسائل
الفقهية التي اخذها من المجتهد الميت ثم بنى على تقليد المجتهد الميت لا يكون الامر في المقام من باب البقاء
لفرض تحقق العدول وبوجه ثالث المجتهد الثالث يقول بوجوب البقاء في كل مسئلة حتى مسئلة العدول
فالبقاء فيها يستلزم عدم البقاء وبوجه رابع البقاء على العدول يستلزم الجمع بين البقاء والعدول اذ المجتهد
الميت يقول بوجوب العدول حتى في مسئلة العدول وبناء ربط هذا على القول بوجوب البقاء لابد من
تخصيصه في باب وجوب البقاء هذا ما كتبته في سوابق الاوقات في البشارات والاظهر ان القول بانه لابد في
الفرض المذكور من تخصيص المجتهد الثالث قوله بوجوب البقاء بغير المسئلة الاصولية وهي وجوب العدول
اعني المسائل الفرعية اذ التقليد في المقام من باب الامر المتخصص اعني بعض افراد الكلي لا الكلي كما هو الشان
في التقليد حيث ان التقليد هنا انما هو العمل بفتوى المجتهد الثاني في العمل بفتوى المجتهد الاول من باب
والعمل بفتوى المجتهد من باب التقليد في الامر المتخصص والامر المتخصص قد تصرم وانقضى فالبقاء على تقليد

فيما لو قلد مجتهدا يقول بحرمة العدول
المجتهد ويجوز العدول
يقول بوجوب العدول
فعدل المقلد الى تقليده
بتقليد المجتهد الحي
المجتهد في المجتهد الحي
يقول بوجوب البقاء

المجتهد الثاني بفتوى المجتهد الثالث لو كان كل من المجتهدين الاخرين قائلا بوجوب البقاء ليس من باب
البقاء على فتوى المجتهد الاول بتقليد المجتهد الثاني بل هو نظيره وكذا ليس العدول عن فتوى المجتهد الثاني
بتقليد المجتهد الثالث لو كان المجتهد الثالث قائلا بوجوب العدول والمجتهد الثالث قائلا بوجوب
البقاء كما هو المفروض في المقام من باب البقاء على فتوى المجتهد الاول بل هو نظيره وايضا تقليد المجتهد
الثالث في وجوب البقاء بعد العدول عن المجتهد الثاني لا يكون من باب التقليد للمجتهد الثالث لانه
انما يقول بوجوب البقاء بدون العدول وايضا البقاء على تقليد المجتهد الثاني بفتوى المجتهد الثالث
ثم العدول عنه لقول المجتهد الثاني بوجوب العدول يستلزم اللغوية فلزم تخصيص قول المجتهد الثالث
بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الثاني بالمسائل الفرعية وايضا لا معنى للبقاء على تقليد المجتهد
الثاني بتقليد المجتهد الثالث ثم العدول عن تقليد المجتهد الثاني لاتحاد البقاء على فتوى المجتهد
الثاني بوجوب العدول اذ لا مجال لتحقق العمل بفتوى المجتهد الثاني بالسؤال عن المجتهد الثالث عن المجتهد
الثالث وكذا مع فرض العدول عن العمل بفتوى المجتهد الثاني فلابد من تخصيص القول بوجوب البقاء
على تقليد المجتهد الثاني من المجتهد الثالث بالمسائل الفرعية وايضا البقاء على تقليد المجتهد الثاني
بتقليد المجتهد الثالث يستلزم من وجوده العدم نظير استلزام عدم حجية الشهرة لو قيل بحجية كل من
كل الشهرة الفرعية والشهرة الاصولية اعني اشتهار عدم حجية الشهرة بناء على عموم الاشتهار المذكور
للشهرتين المذكورتين حيث انه لو كانت الشهرة الاصولية حجة يلزم من حجيتها عدم حجيتها فتبقى الشهرة
الفرعية خالية عن المانع عن الحجية وكذا نظير عمل المتجزي بظنه لو ادى ظنه الى عدم حجية ظنه في الاصول
الفرعية والاصولية وما يلزم من وجوده عدمه محال للاستلزام اجتماع النقيضين فلابد من
تخصيص القول بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الثاني عن المجتهد الثالث بالمسائل الفرعية ويمكن ان
يقال ان لزوم العدم من الوجود او بالعكس انما هو من جهة لزوم اجتماع الوجود والعدم كما ذكر
هذا انما يتاتى في علية وجود شيء في زمان بعدمه في هذا الزمان او علية عدم شيء في زمان لوجوده
فيه مضافا الى انه يلزم في الاخير وجود جميع المعدومات واما علية وجود شيء في زمان السابق لعدمه في زمان
لاحق فلا يلزم فيه المحذور المذكور وكذا الحال في علية عدم شيء في زمان لوجوده في زمان لاحق
امكن القول بامتناعه في نفسه وان لم يلزم منه شيء من الممتنعات المذكورة فوجوب البقاء على تقليد

به من جهة استلزام الوجود للعدم وان تنافی المجدد ومن بناء الجهات وايضا السؤال عن المجتهد الثا
عن حكم البقاء على تقليد الثانی يستلزم العدول قهرا فلابد من اختصاص فتوى المجتهد الثالث بوجوب
البقاء على تقليد المجتهد الثانی بالمسائل الفرعية وعدم اطراده فی المسألة الاصولية اعنی البقاء على
تقليد المجتهد الثانی فی مسئلة البقاء بالعدول عن تقليد المجتهد الاول وان قلت ان العدول القهری
المذكور لم يكن معتبرا وانما المعتبر هو العدول بتقليد المجتهد الحی قلت اولا انه معتبر لما فی من كونه مكلفا
بالرجوع الى المجتهد الحی وثانيا انه يوجب عدم امكان تحقق الامر المعتبر اعنی وجوب البقاء المفتی به من
المجتهد الحی مثلا لو نهی مولى عبده عن الذهاب الى مكان ثم ذهب العبد الى ذلك المكان فهذا يوجب
امتناع امتثال النهی بعد ذلك اذ غاية الامر بعد ذلك انما هی اياب العبد الى مكانه والاياب غير
عدم الذهاب وايضا المقلد فی المقام بعد موت المجتهد الاول لا يمكن له ان يعمل بغير فتوى المجتهد
الثالث فی المسئلة الاصولية فيلزم تخصيص القول بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الثانی عن
المجتهد الثالث بالمسائل الفرعية لكن ولا يذهب عليك ان بعض الوجوه المتقدمة وربما يقال ان
المقلد مخير بين البقاء على تقليد المجتهد الاول والبقاء على تقليد المجتهد الثانی وعلى الاخير يعدل
الى المجتهد الحی الثالث او اليه والى غيره على سبيل التبعيض بناء على جواز التبعيض بناء على عدم وجوب
تقليد الاعلم او مساواة المجتهد الثالث لغيره وهو واضح السقوط لما تقدم من اقامة وجوه على
لزوم تخصيص القول بوجوب البقاء من المجتهد الثالث بغير مسئلة العدول مع قطع النظر عن تحقق
العدول مع قطع النظر عن تحقق العدول عن تقليد المجتهد الثانی قهرا فمورد الكلام فی المقام انما
هو المسائل الفرعية التی قلد فيها المقلد للمجتهد الثانی بعد تقليد المجتهد الاول فيها والمفروض
ثبوت الاحكام فی حق المقلد بتقليد المجتهد الثانی على حسب ثبوت الاحكام فی حق المقلد بتقليد
المجتهد ابتداء سواء كان ثبوتها بالمجتهد اللاحق كما فی المقام او بغيره المجوف به كما هو الغالب فما يدل
على وجوب البقاء بتقليد المجتهد الثانی بعد موته وقد يقال انه يجب على المقلد البقاء على تقليد
المجتهد الثانی بتقليد المجتهد الحی الثالث فيقلد فی المسائل الفرعية التی قلد فيها للمجتهد الثانی
بعد تقليد المجتهد الاول نظير استصحاب الوارد على الاستصحاب المورود وتقديم الشهرة القا
على عدم حجية الشهرة على الشهرة فی المسائل الفرعية وهو واضح السقوط ايضا لان مرجعه الى انه

يجب

يجب على المقلد العدول عن تقليد المجتهد الثانی فی مسئلة العدول بتقليد المجتهد الثالث فی القول
بوجوب البقاء وقد تقدم لزوم تخصيص القول بوجوب البقاء وقد تقدم لزوم تخصيص القول بوجوب
البقاء من المجتهد الثالث بغير مسئلة العدول مع قطع النظر عن تحقق العدول عن تقليد المجتهد
الثانی قهرا فلات حين مناص عن البقاء على تقليد المجتهد الثانی فی المسائل الفرعية المسائل انها
بتقليد المجتهد الثالث ومع ذلك تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود مورد ورود
الايراد كما مر ومع ذلك تقديم الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة بناء على حجية الظن فی الاصول
بعد حجيتها فی الفروع مردود بان الشهرة الاولى يلزم من حجيتها عدم حجيتها فلا عبرة بها فيبقى الشهرة
الثانية سليمة عن المانع وعلى هذا المنوال الحال فی كل مورد قام ظن على عدم حجية ظن مع اتحاد نوع
الظنين بناء على حجية الظن فی الاصول كالفروع نعم لو قام الشهرة على عدم حجية الخبر الموثوق مثلا
فيسقط الخبر الموثوق عن درجة الحجية وعلى هذا المنوال الحال فی كل مورد قام ظن على عدم حجية
ظن مع اختلاف نوع الظنين بناء على ما ذكر وقد حررنا الحال فی الرسالة المعمولة فی حجية الظن

الرابع انه لو قلد مجتهدا ثم مات المجتهد والمجتهد الحی يقول بوجوب العدول فعدل المقلد
الى تقليده بتقليد ثم مات هذا المجتهد ولم يتفق للمقلد تقليد المجتهد الثانی فی مسئلة
فرعية والمجتهد الحی يقول بوجوب البقاء فنقول انه لا مسلك للمقلد غير صوب العدول لما
تقدم فی العنوان السابق من انه لا محيص عن تخصيص القول بوجوب البقاء من المجتهد بغير مسئلة
العدول مع قطع النظر عن تحقق العدول قهرا والفرق بين هذا العنوان والعنوان السابق
ان تقليد المقلد للمجتهد الثانی وحدانی فی هذا العنوان لاختصاصه بالمسئلة الاصولية
وفی العنوان السابق ثنائی لعمومه للمسائل الفرعية هذا وهذا العنوان والعنوان السابق
يشتركان فی عدم اقتضاء البقاء والعدول لكن العنوان السابق يختص باحتمال التخيير ولا مجال له فی
هذا العنوان اذ هذا العنوان وحدانی يختص التقليد فيه بالمسئلة الاصولية كما سمعت ولا مجال
فيها للتخيير فلا مجال فی هذا العنوان للتخيير والعنوان السابق ثنائی يعم التقليد فيه للمسائل
الفرعية واشتراك المجتهد الاول والثانی فيها فی تقليد المقلد لهما فيتطرق احتمال التخيير فی تلك
المسائل بين تقليد المجتهد الاول والمجتهد الثانی **الخامس** انه لو قلد مجتهدا ثم مات المجتهد

وعدل

وعدل المقلد الى المجتهد الحي وقلده في مسائل فرعية ثم مات المجتهد الثاني والمجتهد الحي يقول
بوجوب البقاء فهل يجب البقاء على تقليد المجتهد الاول او البقاء على تقليد المجتهد الثاني الاظهر
القول بالثاني لو كان العدول من باب العلم بلزوم العدول وكذا الحال لو فرض القصور في حق المقلد
واما لو كان العدول مقرونا بالشك من باب عدم المبالات بالدين فالظاهر القول بالاول ولا
فرق في المقام بين ان يكون المجتهد الثاني قائلا بوجوب العدول وان يكون قائلا بوجوب البقاء
والفرق بين هذا العنوان والعنوان الثاني هو ان عدول المقلد عن المجتهد الاول الى المجتهد
الثاني في هذا العنوان من جانب المقلد بنفسه وفي العنوان الثاني بتقليد المجتهد الثاني **السادس**
انه لو قلد مجتهدا ثم مات المجتهد وكان المجتهد الحي يقول بوجوب البقاء فجرى المقلد على البقاء تقليدا
للمجتهد الثاني ثم مات المجتهد الثاني وكان المجتهد الحي يقول بوجوب البقاء فلا مجال للبقاء على
البقاء بتقليد المجتهد الثالث على انه لا مجال للبقاء على تقليد المجتهد الثاني في البقاء على تقليد
المجتهد الاول بتقليد المجتهد الثالث لتحقق العدول قهرا بالرجوع الى المجتهد الثالث ولو كان من
عند نفس المقلد مع ان [illegible] المقلد انما كانت هي الرجوع الى المجتهد الثالث اذ لا مجال للبقاء على
تقليد المجتهد الثاني بتقليده للزوم اثبات الشيء بنفسه او بعلة نحو الدور بعلة متابعة القول شله من
الدور وغيره فيتعين ان يرجع الى المجتهد الحي على ان تقليد المجتهد الثاني في البقاء على تقليد المجتهد
الاول انما كان في امر متشخص والامر المتشخص قد تصرم وانقضى فالبقاء على تقليد المجتهد الثاني
لتقليد المجتهد الثالث لا يكون من باب البقاء على تقليد المجتهد الثاني بل هو نظيره كما قد لا مجال للبقاء
على تقليد المجتهد الثاني بتقليد المجتهد الثاني نعم يتم ذلك لو كان تقليد الثاني في باب البقاء على
تقليد المجتهد الاول تقليدا في امر كلي مضافا الى ان المجتهد الثالث انما يقول بوجوب البقاء بدون
العدول والمفروض في المقام تحقق العدول وهو يوجب امتناع تحقق البقاء كما سمعت انه لو نهى المولى
عبده عن الذهاب الى مكان ثم ذهب العبد الى ذلك المكان فهذا يوجب امتناع امتثال النهي
بعد ذلك اذ غاية الامر بعد ذلك انما هي اياب العبد الى مكانه والاياب غير عدم الذهاب نعم لا
عن ان البقاء على تقليد المجتهد الثاني في البقاء على تقليد المجتهد الاول [illegible] يلزم الوجوه
من العدم تضييق [illegible] البقاء يترتب على العدل ولا [illegible] عكسه ما سمعت من لزوم العدم من

الوجوه في الغرض المتقدم مما لو قلد مجتهدا ثم مات المجتهد وكان المجتهد الحي يقول بوجوب العدول فعدل المقلد
الى المجتهد الحي ثم مات المجتهد الثاني وكان المجتهد الحي يقول بوجوب البقاء ففي المقام لو تقليد المقلد عن المجتهد الثاني
غير المسائل [illegible] البقاء فيبقى فيها فقط على تقليد الثاني بتقليد المجتهد الثالث وان قلده
في مسائل فرعية ايضا فيبقى فيها ايضا على تقليده ذلك بتقليد المجتهد الثالث كما يبقى في باب البقاء على تقليد
الاول بتقليد المجتهد الثالث كما قد ذهب عليك ان الصور المتصورة في باب البقاء والعدول اربعة البقاء
على البقاء على البقاء والبقاء على العدول والعدول عن العدول والعدول عن البقاء ولا ان منها ما يتفق
لكن لا باس بالاخيرين وربما يتوهم امتناع العدول عن العدول وقد يتوهم ان العدول عن العدول الجزم من وجود
العدم ويندفع بان الغرض من العدول عن العدول هو الاعراض عن فتوى المجتهد الميت في البناء على المجتهد
الثاني ولو كان نتيجته موافقا الفتوى المجتهد الاول فالعدول عن العدول بالعدول عن قول المجتهد
والرجوع الى المجتهد الحي فان كان المجتهد الحي قائلا بوجوب العدول **السابع انه**
لو قلد مجتهدا في مسائل فرعية وهو كان يقول بوجوب العدول في المسائل الفرعية
ثم مات المجتهد والمجتهد الحي يقول بوجوب البقاء فلا بد من البقاء على تقليد المجتهد الميت
في المسائل الفرعية ولا ينافي في المقام المحاذير المتقدمة اذ المقلد هنا لم يقلد المجتهد الميت
في مسئلة وجوب العدول والامر في غاية الوضوح هذا المذكور فيما لو اخذ الرسالة العملية من
المجتهد الميت المشتملة على وجوب العدول واما لو اخذ الرسالة العملية حال الحيوة فضلا
عما لا يجدى في ترتب احكام التقليد اذ بل هو الحال في الاخذ للعمل لو كان ظرف مجتهد في مسائل
فرعية لو كان ظرف العمل بعد الموت ويظهر الحال بما ياتي **الثامن** انه لو قلد تقليده بتقليد
السابق من وكذا يجب وجوب البقاء على تقليده بعد موته ثم مات المجتهد فالبقاء على من قبيل تقليد
الميت ابتداء والقول بكفاية تقليد المجتهد في وجوب البقاء اضعف من القول بكفاية
التقليد في وجوب البقاء لو قلد مجتهدا ثم مات المجتهد هذا والمجتهد الحي يقول
بوجوب البقاء ثم مات هذا المجتهد الحي يقول بوجوب البقاء ثم مات هذا المجتهد
والمجتهد الحي يقول بوجوب البقاء ثم مات هذا المجتهد كما تقدم من الوالد الماجد
رضي الله تعالى عنه في الغرض المتقدم لان ظرف العمل هنا ما بعد الموت وظرف العمل

الفرض

الفرض المتقدم حال الحيوة وان كان ظرفه بالاخرة ما بعد الموت **التاسع** انه لو قلد مجتهدا
فى مسائل فرعية وكذا فى وجوب العدول عن تقليده بعد موته ثم مات المجتهد فلا مجال للعدول
عن تقليد المجتهد الميت بالتقليد عنه ثانيا الآن ظرف العمل به بعد الموت فهو من قبيل المجتهد
الميت ابتداء كما سمعت فى الفرض المذكور وقبل هذا ولان العدول عن تقليد المجتهد الميت بتقليده
السابق من باب البقاء على التقليد فى العدول ولانه من وجوده يلزم العدم اذ من العدول يلزم عدم
العدول ولان تقليد المجتهد الميت من دون رجوع الى الحى من باب اثبات الشئ بنفسه **العاشر**
انه لو قلد مجتهدا فى مسائل فرعية واخذ مسائل فرعية عنه للعمل بها وكان المجتهد المذكور يقول بكفاية
الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد ثم مات المجتهد المذكور والمجتهد الحى يقول بوجوب البقاء لكنه
يقول بعدم كفاية الاخذ فى ترتب احكام التقليد فربما يتوهم كفاية الاخذ للعمل فى المسائل الماخوذة
للعمل بها قضية سبق التقليد من المجتهد الميت فى باب كفاية الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد وقول
المجتهد الحى بوجوب البقاء ويندفع بان المقلد لم يقلد المجتهد الميت فى كفاية الاخذ للعمل فى ترتب
احكام التقليد وكذا لم ياخذ منها من المجتهد الميت لانه لم يكن محتاجا اليها رأسا **الحادى عشر**
انه بناء على القول بوجوب البقاء يجب بقاء المقلد على ما عمل به من فتاوى المجتهد الميت وكذا ما اخذه
من المجتهد الميت لان يعمل به لو قلنا بكفاية الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد لكن دون القول بان المقال
اذا التقليد وان يصدق على الاخذ للعمل بل على مجرد الاخذ كما فى التقليد فى اصول الدين كما مر لكن الظاهر
عدم شمول التقليد لذا الاخذ للعمل نادرا الا ان الندرة هنا لا تضر لان المدار فى الندرة على الغلبة
قبل صدور المطلق والغلبة من باب الغلبة بعد صدور المطلق مع انه لو فرضنا الشمول فهو انما
يجدى لو كان التقليد من باب التعبد وكان مدركه ما يشتمل على لفظ التقليد او ما اشتق منه
والا فلا مجال للشمول بناء على كون التقليد من باب او كونه من باب التعبد مع كون المدرك فى باب
التعبد هو طريقة الناس ان كان طريقة الناس لا تقضى بالتعبد اذ الطريقة مستندة الى الظن و
غاية الامر التقرير وهو لا ينافى كون اعتبار التقليد من باب الظن كما ان طريقة الصحابة كانت مستقرة
ومستمرة على العمل بخبر الواحد وغاية الامر فى الباب التقرير وهو لا ينافى كون اعتبار خبر الواحد من
باب الظن وبالجملة لا جدوى فى تحقق التقليد بالاخذ للعمل الا عدم جواز العدول عن الماخوذ للعمل فى

حال حيوة المجتهد ووجوب البقاء على ذلك بعد فوت المجتهد هذا لما نبهنا سابقا والان نقول ان احكام
التقليد مثل وجوب البقاء فى حال حيوة المجتهد وبعد موته لم تكن معلقة على لفظ التقليد حتى يثمر
عدم شمول التقليد للاخذ للعمل بل وجوب البقاء مثلا مربوط بالاستصحاب وهذا الاخير فيه من حيث
العمل والعمل قضيته كونه دليلا على حكم التقليد فى جانب الطول نعم لو دل دليل على حكم التقليد ابتداء
فربما يختلف الحال بين كون التقليد بالعمل وكونه بالاخذ للعمل اذ الاخذ للعمل يوجب كون الماخوذ
للعمل حكم الله سبحانه فى حق المقلد فالاستصحاب يقتضى البقاء ويتم التمسك به بناء على صحة التمسك
به بعد العمل وان قلت انه لم يثبت كون الاخذ للعمل موجبا لكون الماخوذ للعمل حكم الله سبحانه فى
حق المقلد بل العمل موجب لكون المعمول حكم الله سبحانه فى حق المقلد قلت لا مجال لكون العمل موجبا
لكون المعمول حكم الله سبحانه فى حق المقلد الا ان يقال انه كما يكفى البناء على التقليد بعد العمل لا
سيما بعد مضى سنوات كثيرة فلا باس بان يكون العمل موجبا لكون المعمول حكم الله سبحانه فى حق
المقلد ولا يكون هذا ابعد من ذلك ولا اقل من ان كون العمل موجبا لحكم الله سبحانه فى حق المقلد
هو المقدار المتيقن بالاضافة الى كون الاخذ للعمل موجبا لكون الماخوذ للعمل حكم الله سبحانه فى
حق المقلد نعم احكام التقليد المتعلق على لفظ التقليد بل اصل جوازه لم يعلق على لفظ التقليد بناء
على كون اعتباره من باب التعبد فضلا عن كون اعتباره من باب الظن وان امكن كون اعتباره من باب
الظن مع اخذ لفظ التقليد فى الايات والاخبار فى مقام التشريع لعدم ثبوت جهة الخصوصية
نظير عدم ثبوت كون اعتبار خبر الواحد من حيث الخصوصية بعد قيام الايات والاخبار دليلا
على اعتبار خبر الواحد كيف لا وقد قال المحقق القمى ولو قال الشارع اعمل بخبر الواحد فكانه قال
اعمل بالظن وهذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة مع انه نعم روى فى تفسير الامام عليه السلم
الاجماع عن الصادق عليه السلم فاما من كان صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه
فللعوام ان يقلدوه وهذه الرواية معروفة لكن التقليد من الالفاظ المصطلحة ولا مجال لحمل تلك الرواية على المعنى المصطلح عليه ولا اقل من الاجمال مضافا الى كونها من باب المرسل فضلا عما
قاله فى الوسائل من ان التقليد المرخص فيها انما هو قبول الرواية لا قبول الرأى والاجتهاد والظن
هذا واضح وذلك لا خلاف فيه والعمدة فى مستند جواز التقليد بعد الايات الاجماع والسيرة

وجوب الاجتهاد اختلال النظام وفساد معيشة الانام بل اهلاكهم فى اقل الايام والاخبار الدالة على من يفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك وعلى النهى عن ان يفتى الناس بما لا يعلم وما دل على جواز الاخذ من العلماء لكنها بين ما لا يتم من اصله وما لا يكشف عن جهة الخصوصية اذ الحاجة اليه منحصرة فى عدم جواز العدول الى المجتهد الحى او وجوب البقاء عليه او وجوب العدول عنه بعد موت ذلك المجتهد والمقلد لم يقبل شيئا مما ذكر وانما تفارق تقليده عن المجتهد الميت فى المسائل الفرعية بقول المجتهد الميت بكفاية الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد نعم لو بنى المقلد على تقليد المجتهد الميت مع عدم الحاجة ليس من باب الغفلة عن حقيقة الحال فيمكن القول بكفاية ذلك التقليد بناء على كفاية الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد فلا يجوز العدول فى المسئلة المذكورة عن التقليد المذكور ولو مات المجتهد المذكور يترتب على التقليد المذكور وجوب البقاء او وجوب العدول او التخيير على الخلاف **الثانى عشر** انه لو قلد مجتهدا ثم مات المجتهد والمجتهد الحى الاعلم يقول بوجوب البقاء او بوجوب العدول لكنه لم يجتهد فى المسائل الفرعية واسا لكان قد بذل الجهد فى الاصول بناء على كفاية ذلك فى تشخيص كونه احوط واستنباطا من غيره او اجتهد فى بعض المسائل الفرعية الكافى فى تشخيص كونه اجود استنباطا من غيره لكنه يقول بجواز تقليد غير الاعلم فيرجع المقلد فى المسائل الفرعية لو لم يجتهد المجتهد الاعلم فى المسائل الفرعية او فى غيرها المجتهد فيه المجتهد الاعلم او اجتهد فى بعض المسائل الفرعية الى غير الاعلم وعلى الثانى يرجع الى الاعلم فيما اجتهد فيه من المسائل الفرعية وعلى اى حال لا بد من تقليد المجتهد الاعلم فيما يثبت به اجتهاد المجتهد الغير الاعلم او لم يحصل العلم باجتهاد المجتهد الغير الاعلم للمقلد ولا يذهب عليك انه يطرد ما ذكر ولو قيل بعدم جواز التبعيض فى التقليد اذ لا محيص هنا عن التبعيض مع انه لو لم يجتهد المجتهد الحى الاعلم فى المسائل الفرعية فلا مجال للقول بعدم جواز الرجوع فى المسائل الفرعية الى غير الاعلم من باب القول بعدم جواز التبعيض اذ الكلام فى جواز التبعيض انما هو فى جواز التبعيض فى المسائل الفرعية ووجوبه انما هو فى المسائل الاصولية مع ان غاية ما يمنع عن جواز التبعيض فى بعض الصور انما هى القطع بمخالفة الواقع ولا مجال لهذا القطع فى المقام **الثالث عشر** انه لو قلد المجتهد الاعلم ثم مات هذا المجتهد والمجتهد الحى الاعلم يقول بوجوب البقاء وجواز تقليد غير الاعلم فربما يتوهم ان مقتضى البقاء على تقليد المجتهد الميت عدم جواز تقليد غير الاعلم

تقليد المجتهد الحى قضية ان المقلد قد قلد عن مجتهد الميت وجوب تقليد الاعلم ولا اقل من ان اخذ منه وجوب تقليد الاعلم ويندفع بان المقلد انما قلد عن المجتهد الميت فى وجوب تقليد الاعلم ولم ياخذ منه ايضا وانما هو قد قلد الاعلم قضية كون المفروض اعلمية المجتهد الميت فالتوهم المذكور مبنى على الاشتباه بين تقليد الاعلم والتقليد فى وجوب تقليد الاعلم نعم لو قلد المجتهد الميت فى حيوته فى وجوب تقليد الاعلم كما لو تجانب عن العدول عن ذلك الى غيره تقليدا له فى وجوب تقليد الاعلم فلا مجال لتقليد غير الاعلم بتقليد المجتهد الحى والكلام فى المقام نظير ما تقدم من الكلام فيما لو قلد مجتهدا فى مسائل فرعية وهو كان يقول بوجوب العدول ثم مات هذا المجتهد والمجتهد الحى يقول بوجوب البقاء وكذا نظير ما تقدم من الكلام فيما لو قلد مجتهدا فى مسائل فرعية واخذ عنه مسائل فرعية للعمل بها وهو كان يقول بكفاية الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد ثم مات المجتهد المذكور والمجتهد الحى يقول بوجوب البقاء وعدم كفاية الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد ويأتى نظير الكلام فى الموارد المذكورة فى كل ما لو قلد مجتهدا فى مسائل فرعية وكان المجتهد الميت يقول بمقالة فى مسئلة فرعية والمجتهد الحى يقول بخلاف تلك المقالة فى تلك المسئلة مع قوله بوجوب البقاء **الرابع عشر** انه لو قلد مجتهدا فى مسائل فرعية وكذا قلده فى وجوب البقاء على تقليده بعد موته لقوله بوجوب البقاء من دون ان يقول بكفاية تقليد المجتهد فى وجوب البقاء بعد موته ثم مات ذلك المجتهد والمجتهد الحى يقول بوجوب البقاء فيجب البقاء فى المسائل الفرعية لكن لا مجال للبقاء فى المسئلة الاصولية اعنى وجوب البقاء بناء على كون التقليد المذكور من قبيل تقليد الميت ابتداء لكون التقليد المذكور ناشئا عن تقليد كونه مبنيا على خيال المقلد بنفسه وتوهم اعتباره مضافا الى ما مر من امتناع البقاء على البقاء **الخامس عشر** انه لو قلد مجتهدا فى مسائل فرعية ثم مات هذا المجتهد والمجتهد الحى يقول بوجوب البقاء وكفاية تقليد المجتهد فى وجوب البقاء بعد موته فبنى المقلد على تقليد المجتهد الاول بتقليد المجتهد الثانى ثم مات المجتهد الثانى قال للمقلد المذكور بكفاية تقليده فى وجوب البقاء لو مات المجتهد الثانى ثم مات المجتهد الثانى فيجب البقاء فى المسائل الفرعية لكن لا مجال للبقاء فى المسئلة الاصولية اعنى وجوب البقاء لما تقدم من امتناع البقاء على البقاء والفرق بين هذا الفرض والفرض السابق اعتبار التقليد الاول هنا وعدم اعتباره فى الفرض السابق **السادس عشر** انه لو لم يكن للمجتهد الاعلم ادعى غير الاعلم ...

للمقلد

للمقلد بالقطع جواز الرجوع الى غير الاعلم مثلا فى بعض المسائل الفرعية وامّا بجواز الرجوع فى البعض
الى غيره او كان لدعوى فى عموم المسائل الفرعية لكنه فتى بجواز الرجوع الى غيره فى بعض تلك المسائل من
جهة القول بجواز التبعيض عدم وجوب تقليد الاعلم سواء كان هو الاعلم او غيره لو ثبت للمقلد با
القطع جواز الرجوع الى غير الاعلم كما ذكر فقلد المقلد المجتهد المعنون فى بعض المسائل الفرعية وكذا قلده
فى جواز الرجوع الى غيره فيما لم يفت فيه او فيما افتى فيه على حسب اختلاف الفرض فى العنوان المذكور فقلد الغير
بتقليد ذلك المجتهد ثم مات ذلك المجتهد فنقول ان المجتهد الحى ان كان قائلا بوجوب البقاء فيجب بقاء
المقلد على تقليد المجتهد الميت وكذا المجتهد الحى المسبوق بتقليد ذلك المقلد تقليدا للمجتهد الميت
واما ان كان قائلا بوجوب العدول فيجب عدول المقلد عن تقليد المجتهد الميت وكذا عن تقليد المجتهد
الحى المسبوق بالتقليد وليس العدول عن المجتهد المذكور من باب العدول عن المجتهد الحى المتقدم للمنع عنه
فيما تقدم من العنوان لوضوح الفرق حيث ان التقليد عن المجتهد الحى المسبوق بالتقليد هنا يتبع
تقليد المجتهد الميت والعدول عن تقليده من باب العدول عن تقليد المجتهد الميت وتقليد المجتهد
الحى فيما تقدم من العنوان انما هو بالاصالة فما ابعد البون فى البين بل فى البين بعد المشرقين ثم ان
هذا العنوان يمكن ان يستغنى به عن العنوان الخامس لان الكلام هنا فى المجتهد الاول والثانى و
الكلام فيما تقدم فى المجتهد الاول والثالث وايضا الكلام فيما تقدم يختص بجواز التبعيض والكلام
هنا يعم ما لو لم يكن للمجتهد الاول فتوى فى بعض المسائل الفرعية **السابع عشر** انه هل
يختص وجوب العدول على القول به بما لو كان فتوى المجتهد الحى مخالفا لفتوى المجتهد الميت او يطرد
فى صورة اتفاق فتوى المجتهد الحى والمجتهد الميت اقول انه يتعين القول بالثانى على القول بوجوب
تقليد الاعلم مع اتفاق فتويه وفتوى غير الاعلم بل لا ريب فى تعين القول بذلك على القول با
ختصاص وجوب تقليد الاعلم بصورة اختلاف فتويه فتوى غير الاعلم لوجوب سؤال المقلد عن
حكمه عن المجتهد الحى فيتحقق العدول قهرا ولا مجال للبقاء الا ان يقال ان العدول القهرى انما يتحقق
فى المسئلة الاصولية واما المسائل الفرعية فالعدول فيها مبنى على القول بوجوب العدول فى صورة
اتفاق المجتهد الميت والحى ولا يكون متفرعا على العدول فى المسئلة الاصولية **الثامن عشر**
ان القول بوجوب البقاء هل يطرد فيما لو كان بعض فتاوى المجتهد الميت مظنون الخطاء للمقلد لا ربما يتوهم

القول بالثانى على القول بعدم اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف فيستلزم من ذلك القول بوجوب
البقاء هو الاستصحاب لا محالة لا استصحاب على القول بكون اعتباره من باب الظن بل هو محال على
القول بكون اعتبار الاستصحاب من باب التعبد لعدم شمول اخبار اليقين لصورة الظن بالخلاف
وهو مردود بان استصحاب البقاء ليس مظنون الخلاف اذ الظن بالخطاء انما هو فى المسئلة الفرعية
واستصحاب البقاء انما هو فى المسئلة الاصولية فلا يرتبط احد الامرين بالاخر وبوجه اخر الكلام فى
اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف انما هو فيما لو كان الظنون عند المستصحب زوال الامر الثابت
فى الزمان الاول بان يكون الظن فى جانب الطول والامتداد فان كان الاستصحاب من المجتهد
فالظن بالزوال لا بد ان يكون للمجتهد كما لو قام الشهرة على خلاف الاستصحاب وان كان الاستصحاب
من المقلد فالظن لا بد ان يكون للمقلد والاستصحاب انما هو من المجتهد والظن بالخطاء لا يكون فى
جهة الطول والامتداد معارضا للاستصحاب بل الظن بالخطاء انما هو محقق لورود جريان
الاستصحاب اى متعلق بامر خارج عن جهة الطول والامتداد ويشهد بما ذكرناه انه لا اشكال كما
يمنع المجتهد عن العمل بفتوى المجتهد الاخر لو كان فتوى المجتهد مظنون الاشتباه عند المجتهد الاخر
وبما ذكرنا يظهر الحال فيما لو كان فى فتاوى المجتهد الميت الخطاء عند المجتهد الحى اذ الظن للغير ليس
للسلم كما لا يمنع الظن بالخطاء عن وجوب البقاء فكذا الحال فى العلم بالخطاء **التاسع عشر**
انه لو اخذ مسائل فرعية براى مجتهد للتعليم مقلدى المجتهد ثم مات المجتهد فلا مجال فيه لوجوب
البقاء الا على القول بكفاية الاخذ للعمل فى التقليد اذ المدار فى كفاية الاخذ فى ترتب احكام التقليد
على الاخذ للعمل لنفسه ولا يجدى الاخذ لعمل الغير **العشرون** انه لو اخذ عن
المجتهد للعمل بانها من المسائل ثم مات المجتهد قبل عمل المقلد بشئ من مسائل الرسالة او عمل ببعض
من تلك المسائل فهل يجب العمل بمسائل الرسالة على تقدير عدم العمل بشئ منها او بما لم يعمل منها
على تقدير العمل ببعضها على القول بوجوب البقاء ام لا اقول ان الكلام فى المقام مبنى على كفاية مجرد
اخذ الرسالة فى ترتب احكام التقليد بعد كفاية الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد والا فلا مجال
للقول بالكفاية فى المقام وقد سمعت الكلام فى كفاية الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد ومع
هذا مجرد اخذ الرسالة للعمل لا يكون من باب الاخذ للعمل اذ المقصود بالاخذ للعمل انما هو اخذ لا

لان يعمل بها والمفروض ان المقلد لم ياخذ شيئا من المسائل وانما اخذ الرسالة التي هي اخذ الرسالة لا من اخذ
المسئلة كيف لا والمفروض ان من اخذ الرسالة لا يكون مطلعا على شيء مما فيها وكيف لا والرسالة ظرف
للمسائل بل هي دون الظرف لها كما يظهر مما يأتي بعيد هذا وان الظرف فضلا عما دونه من المظروف
ومع ذلك المضاف اليه للاخذ في الاخذ للعمل محذوف والالف واللام عوض عن المضاف اليه هو قول
المجتهد او رايه والمفروض عدم اخذ القول والرأي المأخوذ انما هو ظرف ما يحكي القول والراي اذ
الرسالة ظرف كتابة القول والراي **الحادي والعشرون** انه لو حكم المجتهد في مسئلة بان الاحوط
الاتيان بالفعل احتياطا في الوجوب فلذا المقلد يجري مستمرا على الاحتياط بالفعل ثم مات المجتهد
والمجتهد الحي يقول بعدم وجوب الفعل فهل يجب البقاء على القول بوجوب البقاء ام لا اقول انه ان كان
الاحتياط من المجتهد الميت من باب القول بوجوب الاحتياط في باب الشك في الجزئية او الشرطية والمانعية
للعبادة وكان قول المجتهد الحي بعدم الوجوب من باب قوله بحكومة اصل البراءة في باب الشك في الجزئية
او الشرطية او المانعية فيجب البقاء على القول بوجوب البقاء كما هو المفروض وان كان الاحتياط المذكور
من باب استحباب الاحتياط في الشك في الوجوب نظير الشك في التكليف فيجوز العدول وان كان الاحتياط
المذكور من باب عدم الفتوى فيجوز العدول لكن تشخيص الموارد المذكورة من المقلد في غاية الاشكال
الثاني والعشرون انه لو افتى مجتهد بالجواز في فعل من باب عدم الاطلاع على دليل على الوجوب سواء
كان الشك من باب الشك في التكليف او كان الشك من باب الشك في المكلف به ثم مات المجتهد وقلد
المقلد والمجتهد الحي يقول بوجوب الفعل المذكور من باب الاطلاع على مستند الوجوب فيجب العدول
على القول بوجوب البقاء لو اطلع المقلد على مدرك فتوى المجتهد الميت ومدرك فتوى المجتهد
الحي ومحركه ظنه الى جانب مقالة المجتهد الحي على القول بعدم جواز التقليد مع الظن بالخلاف
من باب القول بكون التقليد من باب الظن او القول بكونه من باب التعبد مع القول بعدم شموله الاطلاق
لصورة الظن بالخلاف **الثالث والعشرون** ان القول بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الميت مبني
على القول بعدم جواز العدول عن تقليد المجتهد الحي وينافي القول بوجوب البقاء على القول بجواز
العدول عن تقليد المجتهد الحي او القول بوجوب العدول عن تقليد المجتهد الميت وجوازه مبني
على القول بجواز العدول عن تقليد المجتهد الحي لكن من يقول بوجوب العدول عن تقليد المجتهد الميت

لا يقول بجواز العدول عن تقليد المجتهد الحي فضلا عن وجوبه **الرابع والعشرون** انه على القول بوجوب
البقاء هل يطرد الوجوب فيما لو اطلع المقلد على الاعلم بعد موت مجتهده او اطلع عليه بعد تقليده
بمجتهده في حيوة مجتهده لكن مجتهده كان يقول بعدم جواز العدول من المجتهد الحي الى الاعلم ولذا لم يعدل
المقلد الى الاعلم اقول انه ان كان المجتهد الاعلم يقول بجواز تقليد غير الاعلم فلا اشكال في عدم جواز
العدول في شيء من الصورتين المذكورتين اما ان كان يقول بوجوب تقليد الاعلم فان قال بعدم جواز
العدول عن تقليد المجتهد الحي والميت الى الاعلم فلا اشكال في عدم جواز العدول في شيء من الصورتين
المذكورتين واما ان قال بوجوب العدول عن تقليد المجتهد الحي والميت الى الاعلم فان حكم عقل المقلد
بوجوب تقليد الاعلم يجب العدول الى الاعلم في كل من الصورتين المذكورتين وان لم يحكم عقل المقلد
بذلك فلا يجب العدول في شيء من الصورتين المذكورتين وان قال بعدم جواز العدول عن تقليد
المجتهد الحي والميت الى الاعلم فان حكم عقل المقلد بوجوب تقليد الاعلم فيجب العدول فيما يقول لتعاميه
بوجوب العدول من الصورتين المذكورتين بوجوب البقاء وان لم يحكم عقل المقلد بذلك فلا يجب
العدول في شيء من الصورتين المذكورتين ايضا وكيف كان فالظاهر بل بلا اشكال اطراد الوجوب في
الصورة الاولى واما الصورة الثانية فان كان المقلد يحكم عقله بوجوب تقليد الاعلم فيجب العدول
والا فيجب البقاء وبما مر يظهر الحال فيما لو قلد مجتهدا ثم مات المجتهد والمجتهد الحي يقول بوجوب
البقاء ووجوب تقليد الاعلم فبقي المقلد على تقليد المجتهد الميت وكان التقليد منه ابتداء باعتقاد
اعلميته ثم انكشف بعد البقاء على تقليده كون المجتهد الحي اعلم من ذلك هذا لو كان فتاوى المجتهد
الحي مطابقة لفتاوى المجتهد الميت وكان المجتهد الحي يقول بوجوب تقليد الاعلم حتى في صورة تطابق
فتوى الاعلم وغير الاعلم وكذا يقول بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الميت مع تطابق فتاويه لفتاوى
المجتهد الحي وانكشف للمقلد كون المجتهد الحي اعلم من المجتهد الميت بعد البقاء على تقليد المجتهد والفرق
بين هذا العنوان والعنوان الحادي والعشرين ان الاحتياط هنا من المقلد والاحتياط في العنوان
المشار اليه من المجتهد والمقلد معا الا انه من المجتهد بالاصالة ومن المقلد بتبع المجتهد **الخامس
والعشرون** انه لو قلد مجتهدا باعتقاد كونه اعلم من غيره ثم مات المجتهد ثم اتفق تطرق الشك
في كون المجتهد الميت اعلم من بعض الاحياء سواء كان هذا البعض معاصرا للمجتهد الميت وكان بلغ

وبتبدل الاجتهاد بعد موت المجتهد الميت فعلى القول بوجوب البقاء هل يجب البقاء ام لا اقول انه ان غير معتقد المقلد في حق مجتهد حي كونه اعلم من المجتهد الميت فلو حكم عقل المقلد بوجوب تقليد الاعلم وكان المجتهد الحي الذي عتقد المقلد كونه اعلم من المجتهد الميت يقول بوجوب لعدول الى الاعلم بعد القول بوجوب تقليد الاعلم فيجب عدول المقلد الى المجتهد الحي الذي عتقد المقلد كونه اعلم من المجتهد الميت واما لو لم يحكم عقل المقلد بوجوب تقليد الاعلم او كان المجتهد الحي الذي عتقد المقلد كونه اعلم من المجتهد الميت يقول بعدم جواز العدول الى المجتهد الاعلم مطلقا اى في صورة حيوة غير الاعلم وموته او في صورة موت غير الاعلم فلا يجب العدول الى المجتهد الحي الذي عتقد المقلد كونه اعلم من المجتهد الميت فلا يجب العدول

السابع والعشرون انه لو افتى المجتهد بوجوب فعل او حرمته وجرى المقلد على الفعل في الاول وعلى الترك في الثاني من باب الاحتياط ثم مات المجتهد والمجتهد الحي يقول بالجواز فيما افتى المجتهد الميت بوجوبه او حرمته فهل يجب البقاء على القول بوجوب البقاء ام لا اقول انه لا ريب في عدم تحقق التقليد بالاحتياط فلا بد من تقليد المجتهد الحي لو اراد المقلد ترك الاحتياط **الثامن والعشرون** انه لو قلد غير الاعلم من جهة عدم التمكن من الاعلم ثم مات غير الاعلم والمجتهد الحي يقول بوجوب البقاء مع وجوب تقليد الاعلم فعلى القول بوجوب البقاء يجب البقاء ويجب العدول ويمكن القول بالاول قضية عنوان التقليد لكن الواجب في حق المقلد ان يجري على ما يقول به المجتهد الحي ويظهر بما تقدم فيما لو اطلع المقلد على الاعلم او اطلع عليه بعد تقليد مجتهد هذا ولو قلد غير الاعلم مع الاطلاع على الاعلم والتمكن من تقليده ومع حكم عقله بوجوب تقليد الاعلم فلا اشكال في وجوب العدول لكن الواجب على المقلد ان يعمل بما يقول به المجتهد الاعلم لو لم يحكم عقل المقلد بوجوب العدول في المقام **التاسع والعشرون** انه لو بنى المجتهد على وجوب البقاء مسلما مضى سؤال نشوء احتياج المقلد الى تقليده بان مات مجتهده الذي كان يقلده فهل يجوز تقليد المجتهد المذكور في باب وجوب البقاء الذي كان الحي بنى قديم الايام اقول ان الامر في عهدة المجتهد المذكور فان كان قائلا بوجوب تجديد النظر فيجب عليه تجديد النظر ومنع المقلد عن التقليد فهل تجديد النظر وان كان قائلا بعدم وجوب تجديد النظر فلا يجب عليه بمنع المقلد عن التقليد بل لا مجال للمنع والامر ظاهر لكن لا بد للمقلد من الوثوق باجتهاد المجتهد المذكور حين فتويه بوجوب البقاء هذا كله لو سئل المقلد عن المجتهد الحي عن تكليفه بعد موت مجتهده واما

واما لو اقدم على البقاء من جهة انه اطلع على قول المجتهد الحي بوجوب البقاء لكنه لم يطلع على سبق القول بوجوب البقاء بكثير او لم يطلع على تطرق الكلام في وجوب تجديد النظر والغالب عدم الاطلاع على الامرين فالظاهر انه لا باس بتقليده **الثلاثون** انه على القول بوجوب البقاء او العدول هل يجوز البقاء في البعض والعدول في البعض ام لا اقول انه بابي الكلام في جواز التبعيض في التقليد في حال حيوة المجتهد والكلام فيه في جانب العرض والكلام هنا في جانب الطول ولا مجال للقول بجواز التبعيض هنا على القول بوجوب البقاء او القول بوجوب العدول بالاولوية لاختلاف البعضين نوعا في عنوان جواز التبعيض واتحادهما نوعا هنا واما على القول بجواز التبعيض فلا مجال للقول بجواز التبعيض هنا على القول بوجوب البقاء او القول بوجوب العدول نعم على القول بجواز التبعيض والقول بجواز البقاء والعدول يتعين القول بجواز التبعيض هنا **الحادي والثلثون** انه لو قلد مجتهدا قبل البلوغ ثم مات المجتهد فعلى القول بوجوب البقاء هل يجب البقاء او يجب العدول اقول انه ان قلنا بكون عبادات الاطفال شرعية فيجب البقاء وان قلنا بكونها تمرينية فيجب العدول وبما ذكر يظهر الحال على القول بجواز العدول واما على القول بوجوب البقاء فلا مجال للبقاء في البعض والعدول في البعض والامر ظاهر **الثاني والثلثون** انه لو قلد مجتهدا في نوع في ضمن التقليد في فرد فهل على القول بوجوب البقاء يجب التقليد في النوع في ضمن فرد اخر مع اختلاف الفردين في الصنف اعني الحاق فرد اخر بالفرد الاول بالعمل في الفرد الاخر بمثل العمل في الفرد الاول مع اختلاف الفردين بحسب الصنف بعد موت المجتهد على تقدير مخالفة المجتهد الحي للمجتهد الميت في كل من الفردين او في الفرد الاخر وبعبارة اخرى لا اشكال على القول بوجوب البقاء في عدم جواز التعدي للمقلد عما قلده المقلد عن المجتهد في فرد بعد موت ذلك المجتهد الى فرد اخر مخالف للفرد الاول نوعا لكن هل يجوز التعدي الى فرد اخر مخالف للفرد الاول صنفا فالمدار في جواز التعدي على الوحدة النوعية او لا يجوز ذلك فالمدار على الوحدة الصنفية مثلا لو قلد المجتهد في جواز الاكتفاء بالظن فيما عدا الركعات كالركعات وجرى على العمل بالظن في الركوع فهل يجوز العمل بالظن في السجود لو فرضنا القول بعدم جواز الاكتفاء فيه بالظن من المجتهد الحي الا ظهر القول بالجواز لفرض تحقق التقليد في

رسالة في تبدل النقاء على

في النوع فيجوز البقاء بلا اشكال ويمكن ان يقال ان التقليد في الفرض المذكور انما وقع في النوع بالاصالة غاية الامر ان العمل انما وقع في بعض الافراد فلا اشكال في جواز التعدي لما اشار اليه فالمناسب العنوان بتقليد النوع في ضمن الفرد ويندفع بان المقصود بالتقليد في المقام واشباهه انما هو العمل بل الغالب في استعمال التقليد بل لا يستعمل التقليد في غير العمل اعني مطلق الاخذ او الاخذ للعمل بعد صدقه عليهما كما هو الاظهر بدون القرينة وما وقع في النوع بالاصالة انما هو الاخذ للعمل واما العمل فهو انما وقع في الفرد بالاصالة ووقوعه في النوع انما هو في ضمن الفرد كيف ولا مجال للعمل بالنوع بالاصالة مع انه لو قلنا بعدم كفاية الاخذ للعمل في ترتب احكام التقليد وان صدق عليه التقليد كما مر فلا مجال للجواز التعدي لما اشار اليه فرجع الامر في المقام الى انه لو اخذ المقلد عن المجتهد جواز العمل بالظن في الركعات للعمل ثم عمل بذلك في الركوع فلا اشكال في جواز التعدي من الركوع الى السجود اذ العمل بالظن في الركوع ليس من حيث خصوصية الركوع بل انما هو من باب العمل بالظن في مطلق غير الركعات عملا بالعمل بالظن في النوع اي العمل بالظن في الركوع من حيث الطبيعة اعني طبيعة غير الركعات

الثالث في الثالوث انه لو قلد مجتهدا في فرد من افراد نوع من دون التفات الى النوع فلا يجوز التقليد منه بعد الموت في فرد آخر مع اتحاد الحكم والمدرك على القول بوجوب البقاء لاختصاص تقليد المقلد بالفرد وعدم تفطنه بالنوع فضلا عن تقليده فيه فلا مسرح عن العدول الى المجتهد الحي والفرق بين هذا العنوان والعنوان السابق ظاهر اذ في العنوان السابق قد اخذ المقلد عن المجتهد حكم النوع للعمل وعمل بحكم النوع في بعض افراده من حيث الطبيعة لا من حيث الخصوصية كما مر وفي هذا العنوان انما وقع عمل المقلد في الفرد ابتداء من دون سبق اخذ حكم النوع للعمل من دون تفطن بالنوع والالتفات اليه واين هذا من ذلك فلو سال المقلد عن المجتهد عن جواز العمل بالظن في الركوع فاجاب المجتهد بالجواز لا مجال لجواز التعدي عن الركوع الى السجود بعد موت المجتهد بل يجب التقليد في جواز العمل بالظن في السجود عن المجتهد الحي وربما يقع الاشكال فيما لو استلزم العدول الى المجتهد الحي القطع بمخالفة الواقع كما لو كان القول بين الامة منحصرا في النفي والاثبات على الاطلاق وكان المجتهد الميت ممن يقول بالاثبات على الاطلاق واخذ المقلد منه حكم بعض الافراد اثباتا والمجتهد الحي ممن يقول بالاثبات القطع بمخالفة احد الحكمين للواقع الا ان يقال ان البناء التقليد على الظاهر فلا يقدح العلم الاجمالي

تقليد المجتهد الميت عدم

بمخالفة احد الحكمين الظاهريين في احد الفردين او يقال بجواز التقليد في الفرد المبتلى به بعد موت المجتهد وعن المجتهد الحي ووجوب العدول فيما قلد فيه من بعض الافراد فعلى القول بوجوب البقاء يجب العدول هنا الا ان يقال ان العدول يستلزم التبعيض في الاخذ وهي في العدول فلا مخصص لوجوب البقاء فلا يجوز العدول وربما يقال ان التقليد في الفرد تقليد في النوع حقيقة فعلى القول بوجوب البقاء يجب العمل بفتوى المجتهد الميت في الفرد المبتلى به بعد موت ذلك المجتهد ويظهر ضعفه بما مر وبما تقدم في هذا العنوان والعنوان السابق يظهر انه لو قلد مجتهدا في جواز نذر السجود وصحته لمن عليه القضاء فعمل بهذه الفتوى الكلي في هذا الوضوء ثم مات المجتهد فلا اشكال في جواز نذر السجود المندوب وصحته لذلك الشخص بناء على جواز البقاء او وجوبه واما لو قلد المجتهد في خصوص نذر الوضوء المندوب وصحته لمن عليه القضاء ثم مات المجتهد فالظاهر انه لا يجوز عليه نذر الصلوة المندوبة ولا تصح بناء على جواز البقاء او وجوبه لاستلزامه التقليد الابتدائي من الميت فلو كان المجتهد الحي يقول بعدم جواز نذر المندوب وعدم صحته ووجوب البقاء فالمقلد المذكور يجوز ان نذر الوضوء المندوب وصحته دون الصلوة المندوبة ودعوى ان التقليد في الوضوء المندوب يستلزم التقليد في كل الفتوى بجواز نذر المندوب وصحته لمن عليه القضاء مدفوعة بان المقلد كلام نظير الا الحصة الموجودة في ضمن الفرد الخاص والجزئي المتشخص ... للمقلد ... لم يلتفت الى غير الفرد الخاص والجزئي المتشخص فضلا عن ان يقلد في ذلك الكلي

الرابع في الثالث انه هل يجب ان يكون البقاء او العدول بفتوى المجتهد الحي من اعلم الاحياء على القول بوجوب تقليد الاعلم او فتوى بعض الاحياء على القول بعدم وجوب تقليد الاعلم او يكفي في ذلك فتوى المجتهد فلو بنى المقلد على تقليد المجتهد الميت او عدل من تقليد المجتهد الميت الى المجتهد الميت المتخص من جانب نفسه او بارشاد غير معتبر بل لا مجال لاعتبار الارشاد اذ لا عبرة بغير المجتهد والمفروض ان المرشد غير مجتهد وبالجملة لا محيص عن القول بالاول لو قلنا باشتراط صحة العبادات بالاخذ والتقليد كما هو الحال المنقول عن المشهور وهو مقتضى ما عن السيد المرتضى من كلامه في الصلوة ... وكيفها اما واجب او ندب ويجب معرفة ذلك كله بالدليل او بالتقليد المجتهد فلو قلد غير المجتهد ... احكام بعض صلواته وما عن ... بالصلوة من الرعية صنفا

رسالة في باب البقاء على

مجتهد لو فرضنا الاخذ بالاستدلال على كل فعل من افعال الصلاة ومايكفيه الاخذ عن
المجتهد او الرجوع الى المجتهد بواسطة او بوسائط مع علمه الى الجميع فمن لم يعقل ما ذكرناه
ولم يأخذ كما وصفناه فلا صلاة له وما عن الجعفرية من ان طريق معرفة احكام الصلاة لمن كان
بعيدا عن الامام الاخذ بالادلة التفصيلية في اعيان المسائل ان كان مجتهدا او الرجوع الى
المجتهد ولو بواسطة وان كان مقلدا وما عن الروض من ان المعتبر في معرفة الصلاة ما كانت
عن دليل تفصيلي للقادر عليه وهو المجتهد في الاحكام الشرعية او التقليد بشرائطه المقررة
ان لم يكن مجتهدا ولا يكفي مطابق المعرفة فصلاة المكلف بدون احد الامرين باطلة وان كان
طابق اعتقاده وايقاعه للواجب الثابت للمطلوب شرعا وما عن الذخيرة والكفاية من انه
لا بد ان يكون معرفة كيفية الصلاة مستندة الى دليل تفصيلي ان كان مجتهدا او دليل اجمالي
ان كان مقلدا ولا يكفي تقليد غير مجتهد بلا خلاف وربما حكي القول بذلك عن العلامة
في كشف الغطاء على ما ببالي لكن لا يبعد ان يكون مقصوده القضية الظاهرية الا انه حكم
بكون الاجتهاد والتقليد من باب الامور التعبدية وربما يظهر دعوى الاتفاق وقد يتوهم
بعض ما ذكره الوالد الماجد ره في كتاب الصوم والمنهاج وقد ربما يظهر دعوى الاتفاق على ذلك
مما حكي في المعالم عند الكلام في شرائط المفتي من الاتفاق على عدم وجوب استفتاء غير المجتهد
لشرائط الفتوى بل عدم جوازه حيث ان مقتضاه دعوى الاتفاق على وجوب الاستفتاء عن
المجتهد الجامع للشرائط فمقتضاه دعوى عدم جواز ترك التقليد للمقلد بالاحتياط
لا قائل بجواز ترك الاجتهاد والتقليد للمجتهد بالاحتياط وعدم جواز ترك التقليد للمقلد
بالاحتياط فمقتضاه دعوى الاتفاق على الاشتراط ولا محيص عن القول الثاني او القائل
بعدم اشتراط صحة العبادة بالاجتهاد والتقليد كما جرى عليه المقدس وصاحب المدارك
والسيد الصدر والمحقق القمي والوالد الماجد ره وسيد مشايخنا بل هو المشهور في الاواخر
لكن نقول انه لا ريب في ان محل البقاء او العدول من المقلد على فتوى المجتهد الحي لكن من
علم حمله عليهما محله عليهما من باب الترجيح بلا مرجح فلا بد من التقليد المتأخر على البقاء او العدول
على فتوى المجتهد الحي لكن يأتي الاشكال في كفاية التقليد المتأخر بالنسبة الى الاعمال

تقليد المجتهد الميت وعدمه

المتقدمة ولا يذهب عليك ان الكلام في المقام لا يختص بالمقام بل انما هو فرد من افراد الكلام في
اصل التقليد من حيث وجوب تقدمه على العبادة بناء على اشتراط صحة العبادة وكفاية التقليد
المتأخر بناء على كون وجوبه من باب التوصلي وعلى منوال الحال الاخير الاكبر بعض الاجتهاد فانه
يأتي الكلام في وجوب تقدمه على العبادة وكفاية الاجتهاد المتأخر بعض بناء المجتهد عمله السابق
على اجتهاده المتأخر ويمكن ان يقال ان ظن المجتهد كاشف عن الواقع والمفروض كون وجوب الاجتهاد
والتقليد من باب الوجوب التوصلي فلو كان مقتضى ظن المجتهد صحة العبادة فلا بد من البناء
عليه حيث ان مقتضى قضية الكاشفية ترتب آثار المكشوف على الكاشف كما لو كان انكشاف
الواقع بما لا يتخلف عنه كان يبني عليه فكذا الحال في الانكشاف بالطريق المذكور فيكفي بناء البقاء
والعدول في المقام على التقليد المتأخر وان قلت لو كان الامر كذلك فيكفي الاجتهاد والتقليد
المتأخر بناء على اشتراط صحة العبادة بالاجتهاد والتقليد قلت ان القائل بالاشتراط انما
يقول باشتراط صحة العبادة بالاجتهاد والتقليد المتقدمين على العبادة لكن اصل القول
فاسد وبوجه اخر لو انكشف عبادة الجاهل القاصر والمقصر بناء على امكان قصد القربة فلا
مجال للارتياب في صحة عبادته فلا يجب عليه القضاء على تقدير وجوب القضاء في فساد العبادة
لو انكشف الصحة بالعلم في خارج الوقت ولا الاعادة لو كان انكشاف الصحة بالعلم في الوقت
فكذا الحال في ظن المجتهد حيثية كونه بمنزلة العلم فيكفي بناء البقاء او العدول على المتأخر
في المقام وبوجه ثالث مؤدى ظن المجتهد نفس الحكم الشرعي الثابت للعبادة المتقدمة فالظن
المذكور في اثبات مؤداه فبعد الرجوع اليه لا بد من ترتيبه بالنسبة الى كل من العبادة المتقدمة
والمتأخرة بل هو البناء على عدم وجوب الاتيان بالسورة مثلا لو كان التقليد مثلا قبل العمل
وعلى عدم وجوب الاعادة والقضاء على تقدير وجوب القضاء في فساد العبادة لو كان التقليد
بعد العمل وكانت الصلاة خالية عن السورة فيكفي البناء في باب البقاء او العدول على التقليد
المتأخر في المقام وبوجه رابع الاصل في الظن الحجة ان يترتب عليه من الآثار ما يترتب على العلم فكما
يبنى على مقتضى العلم لو انكشف صحة العمل بالعبادة فكذا الحال في الظن الحجة فمقتضى ظن
المجتهد سواء كان حجيته من باب العموم او الخصوص كفاية التقليد المتأخر والخامس

رسالة في باب البقاء على

انه قد تعارف بين العوام السؤال عن حال البقاء على تقليد المجتهد الميت مع ان التقليد عن المجتهد
الميت انما كان لمجرد الاسم من دون اخذ المسئلة عن العلم ولا العمل في مسئلة بقوله ولا اخفاء
في انه لا مجال فيه للبقاء وانما يجب ابتداء التقليد من المجتهد الحي من الاعلم على تقدير عدم
وجوب تقليد الاعلم **التاسع والثلاثون** انه قد تعارف بين العوام ايضا السؤال عن جماعة
عن حال البقاء من دون تقليد لاحد منهم الا بالاخذ للعمل ولا ما العمل نظير سؤال بعض الطلاب عن صحيح
او معنى لفظ عن جماعة ولا ريب في عدم كفاية البقاء فيه بل لا بد فيه في البقاء من تقليد المجتهد الحي
من الاعلم وغيره على الخلاف في وجوب تقليد الاعلم لو كان المجتهد الحي من الاعلم او غيره وعلى الخلاف
في وجوب تقليد الاعلم لو كان المجتهد الحي قائلا بوجوب البقاء او جوازه والا فيجب العدول **والرابع**
والثلاثون انه لو قلد مجتهدا ثم قلد مجتهدا بعد موت المجتهد فالامر كما لو قلد من المجتهد فعلى
القول بوجوب البقاء وجوازه يجب البقاء او يجوز وعلى القول بوجوب العدول يجب العدول
الطالع والثالثون انه لو كان بعض اهل العصر قائلا بوجوب البقاء او جوازه وكان الآخر قائلا بوجوب
العدول فهل يجوز تقليده في وجوب البقاء او جوازه او وجوب العدول بعد فرض احد المقلد
كون البعض المذكور جامعا لشرائط جواز التقليد سواء ثبت كون البعض المذكور اعلم من غيره بناء على
وجوب تقليد الاعلم او احتمل كونه من غيره كلا او بعضا اعلم منه بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم او تجويز
التقليد المذكور اقول ان مرجع الكلام في المقام الى الكلام في اشتراط تعين المجتهد في جواز التقليد عنه لكن
الاظهر القول بالجواز بناء على كون اعتبار التقليد من باب الظن مضافا الى انه لم يعد احد من
من شرائط جواز التقليد تعين المجتهد الا ان يقال انه لا
يتمل شيء من كلماتهم لصورة جهالة المجتهد وبعد ما سمعت من انه لم يعد
من شرائط جواز التقليد تعين المجتهد الا **واما بناء** على كونه من باب التعبد فيمكن
القول بعدم الجواز نظرا الى عدم شمول الاطلاقات لكنه يندفع بعد ثبوت
الاطلاقات وبعد ما سمعت من انه لم يعد من شرائط جواز التقليد تعين المجتهد بانه
انما يتم بناء على كون الكلام في امثال المقام في الحكم الوضعي تعبدا بثبوت

الوضعي

تقليد المجتهد الميت وعدمه

الوضعي وبعد ثبوت كون الحجية من باب الحكم الوضعي او بناء على عدم اعتبار اصالة العدم فمقتضى
اصل البراءة القول بالجواز لكن الكلام مبني على انكار الحكم الوضعي او انكار كون الحجية من باب الحكم
الوضعي في الحكم التكليفي واما بناء على انكار اعتبار اصالة العدم دون انكار الحكم الوضعي ولا
انكار كون الحجية من باب الحكم الوضعي فمقتضى اصل البراءة القول بالجواز ايضا وان كان الكلام
في الحكم الوضعي ربما يظهر الكلام فيما لو كان المجتهد منحصرا في اثنين مثلا الا ... بين مثلا
وعالم يكون فتوى احدهما لا بعينه وجوب البقاء او جوازه وربما يقتضي بعض الكلمات اشتراط
تعين المجتهد في جواز التقليد **الاربعون** انه لو بنى على تقليد المجتهد الميت تقليدا
للمجتهد الحي في القول بوجوب البقاء من باب العلم بسبق تقليده للمجتهد الميت ثم شك في
سبق تقليده للمجتهد الميت فيجب استيناف التقليد من المجتهد لكن على القول باعتبار
الاستصحاب في الشك الساري يجب البقاء **الحادي والاربعون** انه لو قلد مجتهدا
ثم مات المجتهد ثم اطلع المقلد على موت المجتهد الا بعد برهة من الوقت فحكمه حكم الجاهل القاصر
بالنسبة الى ما سبق التقليد فيه فلو بقي فيه على تقليد المجتهد الميت من العبادات يصح لو كان
المجتهد الحي قائلا بوجوب البقاء او جوازه لو بنى المقلد على تقليد المجتهد الحي بناء على كفاية
التقليد المتأخر واما بناء على اشتراط صحة العبادة بسبق الاجتهاد او التقليد فيجب الاعادة
لكن فرض الاطلاع على موت المجتهد في الوقت بعد الاتيان بالعبادة ملحق بالمتقدم واما القضاء
وهو العمدة فيكون واجبا لو قيل بكون القضاء بالفرض الاول او قيل بشمول ادلة وجوب القضاء
بشمولها لصورة الاتيان بالواجب على وجه الفساد وعدم انصرافها الى صورة ترك الواجب
بالكلية او قيل بقضاء الاستقراء بوجوب القضاء في كل ما يجب فيه الاعادة واما لو كان
المجتهد الحي قائلا بوجوب العدول فلو كان فتوى المجتهد الحي مطابقة لفتوى المجتهد الميت فالو
فلا فيه للمجتهد الميت فيكفي البناء على تقليد المجتهد الميت بناء على كفاية التقليد المتأخر
واما بناء على اشتراط صحة العبادة بسبق الاجتهاد او التقليد فان قيل بكفاية الحجية العلمية
في جواز التقليد فلا اشكال واما لو قيل باشتراط الحجية الواقعية فالامر الاعادة والقضاء
كما سمعت **الثاني والاربعون** انه لو قلد عن المجتهد في بعض المسائل دون بعض

لكن يحتمل كان مطابقاً لرأي المجتهد في البعض الاخير على القول بوجوب البقاء يجب...
على بدنه في البعض الاخير وكذا القول بالبناء على القول باشتراط صحة العبادة بالاجتهاد او...
يكفي المطابقة اما على القول بكون وجوب الاجتهاد او التقليد من باب الوجوب الن...
...وكفاية المطابقة من بناء العقلاء على السابق على راي المجتهد لكن في المقام لا يكفي ال...
الامر الى تقليد الشاب الرأي ومثل ذلك ما لو قلد عن المجتهد كفاية المطابقة بعد البناء لكن
لا يحصل الاعمال السابقة في حال حيوة المجتهد مبنياً على راي المجتهد نعم لو بنى المقلد في البعض
الثاني على راي المجتهد بعد تقليده في كفاية البناء سواء عمل في البعض الاول براي المجتهد
اولا بان لم يعمل براي المجتهد في شئ من اعماله على القول بوجوب البقاء يجب البقاء **الثالث والاربعون** انه لو قلد مجتهداً في وجوب البقاء من باب وجوب تقليد الاعلم والمجتهد الذي
يقول بعدم جواز التبعيض مع اجتهاده في الفروع وكان غير الاعلم يقول بجواز التبعيض فلا يجوز
تقليد غير الاعلم في جواز التبعيض لفرض وجوب تقليد الاعلم فلا محيص عن رجوع المقلد الى
المجتهد المذكور فيما يحتاج اليه من الاحكام الفرعية ولا مجال للتفكيك في الاحكام الفرعية
بين المجتهد المذكور وغير الاعلم بالبقاء في بعضها على تقليد المجتهد الميت بتقليد المجتهد المذكور
وتقليد غير الاعلم فيما يحتاج اليه من الاحكام الفرعية نعم لو بنى على عدم وجوب تقليد الاعلم
يجوز تقليد غير الاعلم في جواز التبعيض **الرابع والاربعون** انه لو بنى على تقليد المجتهد
الميت في مدة مع بناء التقليد المجتهد الحي في وجوب البقاء او جوازه ثم ظهر له انه لم يقلد المجتهد
الحي فلابد له من استيناف التقليد عن المجتهد الحي في وجوب البقاء او العدول لكن لا يجب عليه
قضاء عباداته نظير الجاهل القاصر بناء على كون القضاء بالفرض الجديد وعدم شمول ادلة وجوب
القضاء قضية ظهورها في الترك بالكلية وعدم شمولها للاتيان بالعبادة على وجه فاسد الا ان
ان يقال بمقتضى الاستقراء بوجوب القضاء في كل ما يجب فيه الاعادة كما ربما نقله سيدنا عن الشيخ
في العدة مع انه لم يثبت فساد العبادة في المقام بناء على كون وجوب الاجتهاد من باب التوصل في
على ذلك السؤال الحال في التقليد في الفروع اعني ما لو اتى بعبادة او عبادات مبنياً على التقليد
ثم ظهر له عدم التقليد **الخامس والاربعون** انه لو بنى على تقليد المجتهد الميت في

ملو

تقليد المجتهد الميت وعدمه

مدة مبنياً على التقليد المجتهد الحي ثم شك في وقوع التقليد فلا بد من استيناف التقليد ايضاً
في وجوب البقاء او وجوب العدول لكن بناء على اعتبار الاستصحاب في الشك الساري
يجب البقاء على ما هو بناء على كون اعتبار الاستصحاب من باب الغرتية ومما ذكر يظهر الحال
فيما لو شك في التقليد شك في وقوع التقليد **السادس والاربعون** انه لو دار
الامر القول بين المجتهدين الاحياء بين القول بوجوب البقاء او جوازه والقول بوجوب
العدول وكان البقاء اسهل فهل يجوز البناء على البقاء بملاحظة السهولة على تقدير
مساواة المجتهدين المذكورين او حكم عقل المقلد بعدم وجوب تقليد الاعلم ام لا اقول
لا اشكال في الجواز بناء على كون وجوب الاجتهاد والتقليد من باب التوصل واما بناء
على اشتراط صحة العبادة بهما فيبقى الاشكال الا ان يقال ان المفروض عدم ملاحظة قصد
القربة في اعتبار الاجتهاد والتقليد لو بناء على اشتراط صحة العبادة فلا مجال للمناقشة
قصد السهولة ومما سمعت يظهر الحال في التقليد في الفروع مع قصد السهولة على تقدير
مساواة المجتهدين او حكم عقل المقلد بعدم وجوب تقليد الاعلم **السابع والاربعون**
انه اذا قلد مجتهداً في حكم فهل يجوز للمقلد العدول عنه الى المجتهد في حال حيوته في ذلك الحكم الى مجتهد
آخر على فرض التساوي وعدم وجوب تقليد الاعلم ام لا فنقول ان العدول اما ان يكون في عمل
المقلد او في العمل المستقبل اما الاول فيأتي الكلام فيه تارة في تكرار التقليد واخرى في تكرار
العمل وعلى الثاني اما ان يكون العمل من العبادات واما ان يكون من المعاملات وكيف كان لا دليل
على تكرار التقليد الا تكرار العمل لكن لا دليل على تكرار العمل الا كون العمل في المرة الثانية مطابقاً
للاحتياط لكن لا حاجة في الاحتياط الى تكرار التقليد وبالجملة يمكن ان يدعى ان الامتثال يقتضي
الاجزاء بحكم العقل كما هو الاظهر فيما ثبت فيه وجوب الواجب بالامر او بالاجماع او بالعقل او الا
يدل على الاجزاء فيما فيه وجوب الواجب بالامر كما هو المشهور وبعد حصول الاجزاء ينتفي
التكليف فلا تكليف بعد اداء العبادة بالتقليد لا بالتقليد ولا بالعبادة فتكرار التقليد
من باب البدعة فضلاً عن تكرار العبادة هذا لو كان العمل من باب العبادات واما لو كان العمل
من باب المعاملات فتكرار التقليد من باب البدعة لكنه يندفع بانه مبني على كون المدار في

في جواز العدول في حال حيوة المجتهد

في وجوب العدول ... اشكال في العدول

على كون المدار في البدعة على ادخال ما ليس من الدين بقصد انه من الدين كما هو المشهور بعض
البدعة احترازا بزيادة قصد انه من الدين عن ظنون المجتهدين على تقدير المخالفة
للواقع بخروجها عن البدعة على التقدير المذكور بلا شبهة لكن المقصود بالقصد
ان كان هو التصور فلا ريب ان التصور لا يوجب شيئا من الاثار في شيء من الموارد فتصور
ما ليس من الدين لا يوجب تطرق البدعة ولا الحرمة وان كان المقصود بذلك التصديق
والاعتقاد فلا ريب انه بعد الاعتقاد بخروج شيء من الدين يمتنع الاعتقاد بدخوله في الدين
سواء كان كل من الاعتقادين من باب العلم او كان من باب الظن او كان احدهما من باب العلم وكان
الاخر من باب الظن قضية امتناع الاعتقاد بطرفي النقيض لاستلزام جواز الاعتقاد بطرفي
النقيض لجواز اجتماع النقيضين نعم يمكن الاعتقاد بدخول ما ليس من الدين في الدين عن عقد ما
مقرونا بالفساد من جهة ابتنائه على التخرص والتخمين وهو من باب تقليد فاسد فعلى
كل من الوجهين يتاتى البدعة في فعل الشخص بنفسه خاليا عن اظهار شرعيته للغير كما انه
يتاتى البدعة في اظهار شرعية ما ليس بمشروع للغير بالقول او الفعل فلا يتم دعوى حرمة تكرار
التقليد ولا حرمة تكرار العمل وقد حررنا الكلام في البدعة في البشارات في بحث التسامح
في المندوبات نعم يمكن تمام دعوى حرمة تكرار العبادة بناء على اصالة حرمة العبادة كما هو مقتضى
بعض الكلمات لكن زيفناه في محله فغاية الامر كون التقليد من باب اللغو لما سمعت من انه لا داعي
لتكرار التقليد الا تكرار العمل ولا داعي لتكرار العمل الا كون العمل في المرة الثانية موافقا للاحتياط
ولا حاجة في الاحتياط الى تكرار التقليد بلا شبهة هذا كله في العدول بمرة واحدة واما تكرار العدول
فهو يوجب الهرج والمرج واما البدعة فلا يتم تطرقها في التقليد ولا في العمل كما يظهر مما مر وهو
مقطوع الحرمة في الشريعة ويمكن ان يقال ان الظاهر من جماعة من المؤلفين المخالفة بما على
عدم جواز العدول في المقام وغيره الكفاية ولو بناء على كون حجية التقليد من باب الظن بناء
على حجية الظن في الاصول اذ مرجع الامر في المقام الى قيام ظن على عدم حجية ظن مع اختلاف الظنين
في النوع من حيث الظان لاختلاف الظان هنا من حيث المقلد والمجتهد والمرجح تقديم الاول
كما انه لو قام ظن على عدم حجية الظن مع اختلاف الظنين نوعا من حيث انفسهما مع اتحاد الظان

ای

في العدول قبل العمل او بعد العمل
المستقبل قبل العمل

اي المجتهد فالحق تعين الاول كما لو قلد مجتهدا في عدم نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة
فتوضأ منه وصلى لا يجوز له ان يقلد من يقول بالنجاسة فيأتي بالصلوة مرة نعم استحباب الاعادة
والقضاء من باب الاحتياط امر اخر لا يعاد عدلا ولا حاجة في الاحتياط الى العدول لكن الخطب
اسهل سهل في المقام اذ اصل التقليد لا يتفق الا من اناس نادر من جهة غلبة عدم المبالاة من
ان يتفق تكرار التقليد في العمل الماضي واني يتفق هذا او بالبعض انقطع انه لم يتفق ولا يتفق
الى يوم القيامة واما الثاني فاما ان يكون قبل العمل او بعده اما الاول فاختلفوا فيه فظاهر
الفاضلين في المعتبر والنهايتين والسيد في الذكرى والتهذيب جوازه حيث انهم حكموا بجواز العدول
بعد العمل ومقتضاه القول بجواز العدول قبل العمل ايضا بل بالاولوية واختاره سيدنا او
عن الذكرى القول بعدم الجواز واختاره العلامة البهبهاني في كشف الغطاء واستظهره الوالد الماجد
وللقول الاول الاصل فانه كان مخيرا قبل التقليد والاستصحاب يقتضي بقاء التخيير ويقدح
القدح فيه بما تقدم مع انه يمكن ان يقال ان بناء التزام الحكم فلا امتثال ما وجب عليه والامتثال يقتضي
الاجزاء فلا وجوب بعد ذلك بل التقليد بعد ذلك بدعة لكن يظهر الايراد عليه بما تقدم ومع
هذا يمكن ان يقال ان غاية الامر في تكرار التقليد كونه في المرة الثانية خاليا عن الامر فيصير ان
الامتثال يقتضي الاجزاء ولو فرض حرمة ذلك فحرمته لا توجب فساد العمل لو كان من باب العبادة
لخلوه عن الامر لا يوجب الفساد بعد عدم كون الامر موجبا للفساد بناء على كون وجوب التقليد من
باب الوجوب التوصلي اذ الواجبات التوصلية يسقط وجوبها بالحرام كما في غسل الثوب بالماء
المغصوب وقطع المسافة للحج بناء على وجوب مقدمة الواجب بل انه غصبية نعم العبادة في المرة
الثانية فاسدة بناء على كون عدم الامر موجبا للفساد مع قطع النظر عن كونها موجبة للاحتياط
لكن الاحتياط لا يقتضي تكرار التقليد كما مر لا يمكن بالمعاملة مرة ثانية من باب تحصيل الحاصل لكون
المفروض ترتب الاثر على المعاملة في المرة الاولى بحسب الظاهر لكن الاحتياط امر اخر الا انه لا يقتضي تكرار
كما مر لكن نقول انه فرق بين توصلية وجوب التقليد وسائر الواجبات التوصلية اذ اختلاف الوقوع
في سائر الواجبات التوصلية لا يوجب الاختلاف في كيفية حصول اصل المامور به لا ظاهرا ولا واقعا
بخلاف التقليد فانه لو كان على وجه محرم لا يكفي في صحة العبادة والمعاملة بحسب الظاهر نعم لو فرض

رسالة في باب التعادل

كون العبادة او المعاملة صحيحة في الواقع مع حرمة التقليد على حسب فرض كون فتاوى المجتهد مطابقة للواقع حينئذ لكفاية واقعا لكن لا ينكشف حال الواقع في هذه النشأة فلو اتى المقلد بالعبادة الاخرى مع حرمة التقليد مطابقة لفتاوى المجتهد الثاني لا يحصل البرائة الظاهرية في مقابل عذر العقاب من جهة سقوط الواجبات التوصلية بالحرام وبوجه آخر سقوط الواجبات التوصلية بالحرام انما يبتني على تقدير حصول الوصول الى المامور به بحصول المامور به كما سمعت في غسل الثوب بالماء المغصوب وقطع المسافة للحج بالدابة المغصوبة ولو كان التقليد على وجه محرم كما في باب العدول على فرض حرمته فلا يثبت الوصول الى الواقع فلا يثبت البرائة في الظاهر نعم لو ثبت الوصول الى الواقع يثبت البرائة لكن من اين يتفق الاطلاع على الواقع واني يتفق هذا في هذه النشأة ومع ذلك نقول انه يمكن القدح في دعوى انقطاع وجوب التقليد بالاخذ الاول بان الواجب من المقدمات الواجبة للواجبات انما هو ما يوصل الى ذي المقدمة لا ما يمكن التوصل به الى ذي المقدمة وبعبارة اخرى المدار في وجوب المقدمة على فعلية التوصل لا امكان التوصل فبالاخذ الاول لا ينقطع الخطاب لو بني امر المقلد الى العدول فوجوب الاخذ الاول عرضا الى بحسب الظاهر منوط بعدم تحقق العدول لكن يشكل ذلك بان المدار في مقدمة الواجب ان كان على فعلية التوصل لكن المدار على التوصل الجائز واما التوصل الحرام فهو خارج عن الوجوب وبعبارة اخرى بما يتصف بالوجوب من المقدمة انما هو المقدمة المباحة واما المقدمة المحرمة فلا يتصف بالوجوب نعم سقوط الوجوب بها امر آخر وتقدم الكلام فيه فلو قلنا بحرمة العدول لا يتصف الاخذ الثاني بالوجوب وقد حرر في الرسالة المعمولة في وجوب الطهارات نفسيا او غيريا الكلام في ان اتصاف مقدمة الواجب من جهة ان المدار على التوقف او التوصل وعلى الثاني يختص الوجوب بصورة امكان ذي المقدمة او يعم لصورة امتناع ذي المقدمة وعلى الاول يختص الوجوب بصورة فعلية التوصل او يكفي امكان التوصل وعلى الاول يمكن الوجوب في صورة عدم ارادة ذي المقدمة او يمنع الوجوب في هذه الصورة واستدل للقول الاخير بانه التزام الحكم صار فيها اجنبيا وامتثال الامر بالمقدمة والامر يقتضي الاجزاء فلا امر بعد ذلك بل لا التزام مرة اخرى من باب البدعة ويظهر الكلام فيه بما تقدم واستدل ايضا بان العدول يدعى على المجتهد بعد ما قد دم من ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وضعفه بما ظاهر والتحقيق انه ان قلنا بكون الكلام في حجية قول المجتهد الثاني اي كون

تقليد المجتهد الميت وعدمه

الكلام في الحكم الوضعي مبنيا على ثبوت الحكم الوضعي وكون الحجية من الاحكام الوضعية فلا يجوز العدول وان قلنا بكون الكلام في جواز العمل بقول المجتهد الثاني اي كون الكلام في الحكم التكليفي فان قلنا بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به من جهة الجزئية او الشرطية او المانعية فلا يجوز العدول ايضا واما ان قلنا بحكومة اصل البرائة في باب الشك المذكور كما هو الاظهر فيجوز العدول في الامر الواضح بناء على اشتراط صحة العبادة بالاجتهاد او التقليد واما بناء على كون وجوبهما من باب التوصلي فلا يخرج الامر عن الاشتراط غاية الامر كون الامر من قبيل غسل الثوب للصلوة فلا يخرج الامر عما ذكر من اختلاف الحال باختلاف القولين ويمكن ان يقال ان التقليد من باب الشرط التوصلي كالاجتهاد بناء على ما هو الحق من عدم اشتراط صحة العبادة بالاجتهاد او التقليد وكونهما من باب الواجبات التوصلية والنزاع في باب الشك المذكور انما يختص بالجزء التعبدي والشرط التعبدي ولا يجري في الشك في الجزء ووصف الجزء والشرط التوصلي لا من باب العموم ولا من باب الاطلاق اذ الغرض ان النزاع في الشك في مانعية وصف الجزء والشرط يختص بمانعية وصف الجزء التعبدي ومانعية وصف الشرط التعبدي ولا يجري في الشك في مانعية الجزء التوصلي ومانعية الشك في وصف الجزء التوصلي فلا يكون الغرض ان النزاع يختص بالشك في جزئية الجزء التعبدي والشك في شرطية الشرط كما ربما يتوهم من ظاهر العبارة اولا فرق في جريان النزاع في الشك في الجزئية والشرطية بين الجزء التعبدي والجزء التوصلي والشرط التوصلي مع ان الجزء التوصلي منفرد عن الجزئية ولا محيص من الاتيان به لا كيف ما اتفق الشك في جزئيته وبالجملة ذلك بان الاقوى عموم النزاع للجزء التوصلي والشرط التوصلي ولا اقل من اطلاق النزاع فيهما لو قلنا بعدم عموم النزاع لهما لانصرافه كلماتهم الى ما هو الشائع والغالب في عموم الموارد ومنشأ ذلك ان الاظهر دلالة النهي عن العبادة مقيدة بالجزء التوصلي او الشرط التوصلي من قبيل الامر كما لو قيل لا تصل متعمدا في الهبوط على شيء او قيل لا تصل مع غسل ثوبك بالماء المغصوب على فساد العبادة والمنهي عنه من باب النهي عن الوصف بناء على كون المدار في المنهي عنه الوصف على تعلق النهي بالعبادة او المعاملة من جهة الاقتران بالوصف لا تعلق النهي بنفس الوصف كما يقتضيه كلام القطب الشيرازي فلا ننفيه في محله والمرجع الى دلالة النهي على افساد الجزء والشرط المذكورين من جهة وصفهما كما ان المرجع في دلالة النهي في المنهي عنه لوصفه الى افساد الوصف للعبادة او المعاملة لكن الوصف هنا

رسالة في باب البقاء على

انما تعلق بالجزء والشرط بالاصالة لكن يصح اسناده الى العبادة والمعاملة لكن لو صح هنا باعتبار
ان الاضافة يكفي فيها ادنى الملابسة وكذا الاظهر دلالة النهي عن الجزء التوصلي والشرط التوصلي مقرونا
بالامر متعلقا بالعبادة كما لو قيل لا تنبسط في الصلوة معتمدا على شيء او قيل لا تغسل ثوبك للصلوة بالماء
المغصوب على افساد المنهي عنه اعني الجزء والشرط التوصلي في حال الاقتران بامر العبادة والنهي عنه من باب
عنوان غير معروف وهو ان النهي عن الشيء متعلقا بالعبادة او المعاملة يقتضي الافساد ومن هنا ان الا
في تحريمات الصلوة كونها موجب الفساد وعلى جرم من موانعه ذلك من لم يصل الى حقيقته ومن هنا انه
قد وقع الاكثر من القدماء والمتاخرين بل كلهم في حيص بيص في باب منافيات الصلوة وعلى حرمة
الحال في محله بالبسط وصحيح جزئياتها وقدر كثيرها لم يستحق انهما سابق ولا الطواز ان الجفني بمثلها الاحق
والموجب للتوهم اختصاص النزاع في المسالة المذكورة بالجزء التعبدي والشرط التعبدي وعدم جريانه في
الجزء التوصلي والشرط التوصلي اذ توصلية الجزء والشرط تمانع عن فساد الجزء التوصلي والشرط التوصلي
وكذا افسادهما للعبادة قضية ان المفروض تحقق الجزء التوصلي والشرط التوصلي ولو كان على وجه محرم
اذ يكفي وجود الجزء التوصلي والشرط التوصلي في صحة العبادة بعد كون المفروض وجود سائر الاجزاء و
انتفاء الموانع من جهات اخرى اذ يكفي في وجود الشيء وجود اجزائه وشرائطه واستفادته موانعه فبعد تحقق
الجزء التوصلي والشرط التوصلي لا مجال لفسادهما للعبادة لكن يندفع كيف لا ولا يكون شيء من الجزء التوصلي
والشرط التوصلي مما من شانه الصحة والفساد وكذا لا مجال لافسادهما للعبادة لكن يندفع ذلك بان
توصلية الجزء والشرط تمانع عن فساد الجزء التوصلي والشرط التوصلي لكنها لا تمانع عن افساد الجزء التوصلي
والشرط التوصلي لكنها لا تمانع عن افساد الجزء التوصلي والشرط التوصلي في حال اقترانهما بامر العبادة
بافساد الجزء او الشرط حال الاقتران بامر العبادة فلو تعلق النهي بالعبادة في حال اقتران الجزء التوصلي او الشرط
التوصلي بامر فالنهي يقتضي فساد العبادة بافساد الجزء التوصلي او الشرط التوصلي حال الاقتران بامر العبادة
ولو تعلق النهي بالجزء التوصلي او الشرط التوصلي في حال اقترانهما بامر متعلقا بالعبادة فالنهي يقتضي افساد
الجزء او الشرط حال الاقتران بامر العبادة ولا ينبغي الارتياب فيما ذكر نعم ربما يتراءى بادي الرأي الفرق
بين الجزء التوصلي والشرط التوصلي بان المرجع في النهي عن الصلوة بالهبوط المقرون بالاعتماد والنهي عن
الهبوط المقرون بالاعتماد الى افساد الهبوط المقرون بالاعتماد للصلوة مع حصول الوصلة والمرجع في النهي

عن الصلوة

تقليد الميت وعدمه

عن الصلوة مع غسل الثوب بالماء المغصوب والنهي عن غسل الثوب بالماء المغصوب للصلوة الى عدم
حصول الوصلة اي عدم حصول الشرط حيث ان تحقق الشرط يوجب تحقق المشروط فكيف يحقق الشرط يوجب
فساد المشروط كيف لا ولا مجال لان يكون المصلح مفسدا ووجه الفرق ان الاشتراط لما كان من جانب
الشارع فلا مجال لحكم الشارع بافساد المصلح ولا يلزم اجتماع النقيضين في حكم الشارع واما الجزء
فلما كان عاديا فلا باس بحكم الشارع على خلاف المعتاد لكنك خبير بان الجزء التوصلي يوجب الاصلاح
الكل ايضا فلا مجال لكونه مفسدا شرعا مع كونه مصلحا عادة فلا بد من الحكم بكون الهبوط المقرون بالاعتماد
مفسدا للصلوة من ارتكاب التخصيص بكون الاصلاح العادي في غير صورة الاقتران بالاعتماد
كيف لا ولو كان الهبوط المقرون بالاعتماد موجبا لفساد الصلوة فيفسد التحية الشرعية فلم يحصل
الوصلة والمتحصل مما هو الوصلة الى صورة التحية الشرعية فلا فرق بين الجزء التوصلي والشرط التوصلي
في ان كلا منهما بعد الاقتران بامر يمنع عن حصول الوصلة بناء على دلالة النهي عن الجزء او الشرط والنهي عن
الكل او المشروط على الفساد وبعد ما ذكر اقول ان شرح الحال مع مزيد تنقيح المقال يقتضي ان يقال
النهي تارة يتعلق بشيء خارج عن العبادة غير مربوط بها حالكونه مقرونا بالعبادة فاقتران الشيء بالعبادة
علة لتعلق النهي اليه وقيد للمنهي وهو كما لو قيل لا تنظر الى الاجنبية في الصلوة وقد يتعلق النهي بشيء
مقرون بالعبادة بكون الشيء جزء للعبادة شرعا او عادة فالاقتران قيد للمنهي عنه وهو كما لو قيل
لا تقرأ الحمد والسورة في الظهر جهرا او قيل لا تصعد ولا تهبط في الصلوة معتمدا على شيء و
النهي في كل من الصورتين يقتضي فساد المنهي عنه للعبادة لكن في الصورة الثانية لو كان الجزء
فساد العبادة تارة من جهة دلالة النهي على افساد المنهي عنه للعبادة واخرى من جهة استلزام فساد
المنهي عنه فساد المنهي عنه واما لو كان الجزء عاديا فساد العبادة من الجهة الاولى فقط ويعتبر والصورة
بان حكم العقل بالافساد في الصورة الاولى بملاحظة مقدمة هي ان الظاهر كون تخصيص النهي
الشيء المقيد بالعبادة في تلو النهي من جهة افساده للعبادة واما في الصورة الثانية فالعقل يحكم
بالافساد ابتداء اي بدون توسط الواسطة نظير حكمه بالفساد في تعلق النهي بالعبادة ومن قبيل
الصورة الثانية الاتيان بالمشكوك فيه في الصلوة من كثير الشك بعد الشك في الاتيان به او بعد
في صحة الماتي به بناء على كون الغاء الشك من كثير الشك من باب العزيمة كما ادعى الوالد الماجد

كونه الظاهر من الفتاوى بل ادعى الشيخ السيد العلي في الرياض كونه الظاهر من النصوص والفتاوى
لكن حكم المقدس بكونه من باب الرخصة وقد تقدم الحكم في الرياض بجزمه ببطلان الصلوة لو كان الشكوك فيه
الماتي بشكها الكنه ضعيف بان الظاهر مما دل على كون الزيادة سهوا موجبة لبطلان الصلوة انما هو الزيادة
الواقعية بعد صحة المزيد عليه وهي غير ثابتة في المقام لاحتمال عدم الاتيان بالمشكوك فيه لو كان الشك
في الاتيان واحتمال الفساد المالي لو كان الشك في الصحة ومع هذا يمكن ان يقال بعدم اقتضاء حرمة الاعادة
الى الشك في صورة كثرة الشك المستفادة بالمعتضد اولا عبارة بعموله فامض في الاعادة لاحتمال
كون التحريم من جهة انجرار الامر الى الوسواس كما انه يمكن القول بعدم اقتضاء النهي عن الوسواس للافساد
لاحتمال كونه من جهة انجرار الامر الى وقوع المتحقق في تعب شديد بل اختلال النظم معيشته حيث ان دلالة
النهي على الفساد فضلا عن دلالة على الافساد انما يتم لو لم يكن الظاهر او المحتمل الاحتمال المساوي
كون النهي لجهة اخرى غير الفساد والافساد ومع هذا لو قطع الصلوة بدون الاتيان بالمشكوك فيه لو
كان الشك في الاتيان وبالعمل تكراره لو كان الشك في صحة الماتي به او لا فعاية الامر ادخال الحرام في
الصلوة ولا مجال فيه للقول بفساد الصلوة نعم مقتضى كلام جماعة منهم المقدس وشيخنا البهائي
القول بفساد العبادة بمقارنة الحرام وليس بشيء وشرح الحال موكول الى ما حررناه في بحث دلالة النهي
على الفساد وبحث اجتماع الامر والنهي واما الثاني فاختلفوا فيه ايضا فحكم الفاضلان في الكتب الثلث
بجواز الرجوع وهو المنقول كما عن ثاني المحققين وثاني الشهيدين عن الذكرى القول بعدم الجواز و
اختاره في القوانين وكشف الغطاء واليه الوالد الماجد ره وبعض الفحول فيسلك او فصل العميد في
ونقل الوالد الماجد ره القول بعدم الجواز عن النهاية والمنية بل نقل عنهما نقل الاجماع على ذلك وفصل
العميد بانه ان تجدد ظنه برجحان المجتهد الثاني في العلم والورع جاز العدول اليه والا فلا يجوز و
للقول بالجواز استصحاب التخيير الثابت قبل التقليد كما تقدم الاستدلال به على جواز العدول في
حال حيوة المجتهد في العمل الماضي وامكان الاستدلال به على جواز العدول بعد موت المجتهد وقد تقدم
الكلام فيه بما مر ويمكن الاستدلال على عدم الجواز بان العدول يفضي الى الهرج والمرج وبانه يستلزم
الجمع بين المتقابلين وبحصول العلم بعدم احد العملين مع الواقع فلا يحصل البراءة الظاهرية كما تقدم
امكان الاستدلال بها على وجوب البقاء بعد موت المجتهد مع بسط الكلام في الوجه الثاني ونظير العدول فيها

بما تقدم ويمكن الاستدلال على ذلك بالاجماع المنقول في النهاية والمنية على ما سمعت نقله عن الوالد
الماجد ره لكن يشكل ذلك بان الظاهر ان الاجماع المنقول في النهاية والمنية انما هو بالنسبة الى العمل الماضي
قال في النهاية اذا تبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها لم يجز الرجوع عنه في ذلك
الحكم الى غيره اجماعا ولو لم يعمل جاز العدول في مساوية لاحتمال نفسه وقال في المنية اذا اتفق العامي لاحد
المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى
غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه في مساوي ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المصنف فان
الظاهر ان المراد بالحكم هو حكم الحادثة التي قلد فيها او يرشد الى ذلك انه لا مجال في الاشارة من الحاجب
الى ما تقدم بجميع خصوصياته فالمشار اليه في عبارة النهاية والمنية انما هو الحكم المتعلق بالحادثة
المتشخصة اعني الحكم الجزئي ولا يكون المشار اليه هو الحكم الكلي كما ينبغي عليه فاصغ الوالد الماجد
ره كيف لا ولو قيل غلام زيد فهو فاسق فان يرجع الضمير الى الغلام الجزئي لا الغلام الكلي ويرشد
الى ذلك ايضا ان ما يلوح منهم علو عدم جوازه انما هو العدول في العمل الماضي لا العمل المستقبل
ومع ما ذكر نقول انه لو كان الاشارة راجعة الى الحكم الكلي لقيل اذا تبع بعض المجتهدين في حكم من
دون اضافة الحكم الى الحادثة وبعد هذا اقول انه لا اقل من دوران الامر في الاشارة بين الرجوع
الى الحكم الجزئي والرجوع الى الحكم الكلي فلا يتم ما نقله الوالد الماجد ره فضلا عن الاستدلال
المذكور واما التفصيل المذكور فهو في غير محل النزاع اذ النزاع انما هو في صورة عدم تجدد
الظن برجحان المجتهد الثاني في العلم على القول بوجوب تقليد الاعلم بناء على وجوب العدول
الى الاعلم ومع هذا يمكن ان يقال ان الظاهر من اعتبار الزيادة في العلم والورع معا في جواز العدول
لكن اعتبار الزيادة في الورع منضمة الى العلم او منفردة لم يتفق من احد فلا عبرة باعتبار الزيادة في
جواز العدول لكنه يندفع بما حكم في المعالم بانه ان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين
عليه تقليده فقال وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وعن المحقق الثاني نقل الاجماع على
وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين وعن جماعة من العامة كاحمد بن حنبل وابن شريح القول
القول بوجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين وعن النهاية والتهذيب والمقاصد العلية و
المسالك والتمهيد بل المعارج والتهذيب والذكرى والدروس حاشية على ما يمكن استفادته منها

القول بوجوب الاورع في صورة التساوي في العلم نعم عن المشهور القول بوجوب تقليد الاعلم وقال شيخنا البهائي في تقليد الافضل مشعرين عنا بالوعن الفاضل الجواد بنفي الخلاف عند عنا وعن المقدس نقل الاجماع على وجوب الافضل عن بعض والظاهر عن كون البعض من الشيعة وعن المعارج والنهاية والتهذيب والمنية والدروس والقواعد والذكرى والجعفرية وجامع المقاصد والتمهيد وغيرها القول بوجوب تقليد الاعلم عند تعارض الاعلم والاورع ثم انه لو قلد غير الاعلم في حكم بناء على وجوب تقليد الاعلم من جهة عدم الاطلاع على الاعلم او عدم التمكن من تقليده او عدم الاطلاع على الاعلم فيظهر الكلام في جواز العدول في العمل الماضي او في العمل المستقبل قبل العمل او بعده مما تقدم من الكلام في الصور المذكورة بالنسبة الى موت المجتهد بعد تقليده كما هو المقصود بالاصالة في رسم الرسالة ثم انه حكى الوالد الماجد ره قد زاد على الاقسام الثلثة المتقدمة قسما رابعا وهو العدول عما قلد فيه ما ليس فيه بتقديد ونقل القول بالجواز عن النهاية والتفصيل المتقدم عن المنية اقول انه قد تقدم عبارة النهاية والمنية والظاهر ان الغرض من المبادى فيما اختاره في النهاية ونقله في المنية من التجزي والتبعيض والظاهر ان المقصود بالبعض هو العلامة في النهاية انما هو الحكم في الواقعة المتجددة فالمرجع الى جواز العدول في العمل المستقبل وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المتقدمة وايضا لم يذكر في النهاية والمنية قسما جديدا بل انما اختار في النهاية القول بالجواز فيما نقل ما نقل الاجماع على عدم جواز العدول فيه وعدم الجواز فيما نقل الاجماع على عدم جواز العدول فيه واليه يرجع ما نقل في المنية من التفصيل فمرجع ما اختاره في النهاية وما نقله في المنية من التفصيل الى القول بعدم جواز العدول في العمل الماضي والجواز في العمل المستقبل لكن الظاهر مما اختاره في النهاية ونقله في المنية كونه خارجا عن مورد الاجماع كيف لا ولم يفصل احد في صورة بين مورد الاجماع وغيره وهذا صار منشأ لحسبان الوالد الماجد ره كون ما اختاره ونقله في المنية في قسم جديد فالموجب لاختلال ما صنعه الوالد الماجد ره انما هو اختلال ما صنعه في النهاية والمنية وايضا قد سمعت ان الظاهر ان المقصود بالبعض الذي نقل في المنية التفصيل عنه هو العلامة في النهاية فنقل الوالد الماجد ره القول بالجواز عن العلامة في النهاية وحكاية القول بالتفصيل عن المنية كما ترى وبوجه آخر نقل الاجماع من النهاية والمنية انما هو في القسم الثاني مما فصل به في النهاية ونقله في المنية فنقل الوالد

تقليد المجتهد الميت وعدمه

الماجد ره نقل الاجماع من النهاية والمنية في قسم وحكاية ما فصل به في النهاية ونقله في المنية في قسم آخر كما ترى لكن الموجب لاختلال ما وقع من الوالد الماجد ره انما هو اختلال ما وقع من النهاية والمنية كما يظهر مما مر ويمكن ان يكون غرض الوالد الماجد ره من التساوي هو الواقعة الحادثة في زمان حال الواقعة الاولى المأمور فيها بتقليد المجتهد بملاحظة استدلاله على عدم جواز العدول بلزوم الجمع بين المتقابلين والحكم بصحة حكمين في حال واحد مع العلم ببطلان احدهما لكنه خارج عن مقصد النهاية والمنية فلا وجه لنقله القول بالجواز عن النهاية وحكاية القول بالتفصيل عن المنية في ذلك وقد تحصل مما ذكر آنفا وسالفا انه تطرق الاشتباه على الوالد الماجد ره من وجوه احدها انه حمل العدول في حكم الحادثة في عبارة النهاية والمنية على العدول في العمل المستقبل بعد العمل مع ان الغرض العدول في العمل الماضي ثانيها انه جعل العدول في التساوي والعين قبال العدول في حكم الحادثة اي العمل الماضي مع ان الغرض من العدول في العين انما هو العدول في العمل الماضي ثالثها انه حكى نقل الاجماع من النهاية والمنية في قسم وحكى ما فصل به النهاية ونقله في المنية عن البعض في قسم آخر مع ان نقل الاجماع من النهاية والمنية انما هو في القسم الثاني مما فصل به في النهاية ونقله لكن الموجب لوقوع الوالد الماجد ره في غياهب جب الاخيرين انما هو اختلال عبارة النهاية والمنية في البين كما يظهر مما مر **التاسع والاربعون** انه هل يجوز التبعيض في التقليد اعني التقليد في بعض بعد التقليد في بعض عن بعض بناء على فرض التساوي او عدم وجوب تقليد الاعلم او لا يجوز ومذلك عن المشهور القول بالاول وعن قوم القول بالثاني ويظهر من القوانين التفصيل بين التزام الاخذ من واحد وعدمه بالثاني في الاول والاول في الثاني ويمكن الاستدلال على القول الاول بوجوه احدها نقل الاجماع كما استظهره الوالد الماجد ره من غير واحد لكنه مدخول بانه لا وثوق لي بتتبع الفتاوى فضلا عن نقل الاجماع ثانيها اطلاق الآيات والاخبار الدالة على جواز التقليد لكن يخدشه انه مبتنٍ على القول بكون اعتبار التقليد من باب التعبد والاظهر ان اعتبار التقليد من باب الظن ولو قلنا بحجية الظنون الخاصة في حق المجتهد وربما عكس بعض الفحول حيث بنى على حجية مطلق الظن للمجتهد وجرى على كون اعتبار التقليد من باب التعبد ويظهر شرح الحال بالرجوع الى الرسالة المعمولة في حجية الظن ثالثها ظهور

في جواز التبعيض في التقليد

في الاستدلال على القول بجواز التقليد

رسالة في باب البقاء على

في زمان الصحابة وغيرهم فان الناس في عموم الاعصار والامصار كانوا يستفتون المفتين كيف اتفق و
لا يلزمون السؤال عن واحد ولم ينكر عليهم احد من المعصومين روحي وارواح العالمين لهم الفداء
ولا العلماء رضوان الله سبحانه عليهم بل قال العلامة المحقق في كشف الغطاء والظاهر ان جواز تقليد
المجتهد بل المتعددين في مسائل متعددة مقطوع به من تتبع السير اقول كان مرجع صدق هذا الوجه الى
الاستدلال بطريقة العقلاء ومرجع ما قبله الى الاستدلال بالسيرة والفرق بينهما ان المدار في الاول
على الاستدلال بالسيرة بعد القطع باستناد الامر المتداول بين الناس الى جبلة انفسهم والفرق
بينه وبين الاستدلال بالعقل ان المدار في الاخير على حكم عقل المستدل وعن جوهما تعد من باب ثلث
مقامات كما حررناه في محله والمدار في الاول على طريقة افراد الانسان من دون استنادها الى الجزم
وترتيب المقدمات والمدار في الاخير على الاستدلال بالسيرة على الاستدلال بطريقة الناس من باب
القطع باستنادها الى راي المعصوم عليه السلام فعلا او قولا والاستدلال على الاخير من باب الاستدلال
الاني الاستدلال بالمعلول على العلة كما لو قيل هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط والاستدلال
على الاول من باب الاستدلال بالملزوم على اللازم فهو خارج عن الاستدلال الاني كما يظهر مما ذكر
وهو خارج عن الاستدلال اللمي ايضا اذ المدار فيه على الاستدلال بالعلة على المعلول اذ العلة مقدمة
على المعلول والملزوم مقدم على اللازم فهو خارج عن الاستدلال اللمي والاني معا لكن الاستدلال
بطريقة العقلاء لا يتم من اصله لانه انما يتم لو تم اطلاع ارباب العصمة روحي وارواح العالمين لهم الفداء
على طريقة العقلاء بالاسباب العادية وهو غير ثابت في باب المفردات من موارد الاستدلال فضلا عن
المركبات كتقديم الاستصحاب الوارد على المورود كما استدل عليه بطريقة العقلاء واما الاستدلال
بالسيرة فهو لا يتم ما لم يثبت استناد طريقة الناس الى راي المعصوم روحي وارواح العالمين لهم الفداء
منه المقام فلم يتم الاستدلال المذكور وصدده او لا ذكرا ورابعها الاستصحاب حيث انه قبل تقليد البعض
كان مخيرا في اخذ البعض الاخر ممن شاء فبعد ذلك يقتضي الاستصحاب بقائه فيجوز اخذه عن البعض
الاخر ويمكن ان يقال ان القدر الثابت من التخيير انما هو التخيير في مجموع كليات الاحكام واما التخيير
في الجميع فهو غير ثابت والتخيير في المجموع قد ارتفع بالتقليد في بعض الاحكام فالمستصحب غير معلوم
الثبوت في الزمان الاول وما علم ثبوته في الزمان الاول غير مستصحب بل مقتضى اصالة العدم بناء على

اعتبارها

تقليد المجتهد الميت وعدمه

في تحقيق المرام

اعتبارها انتفاء المستصحب في الزمان الاول بطريق ظاهري في الايراد على التمسك بالاستصحاب على
جواز البقاء في اصل العنوان المبحوث عنه اعني البقاء على التقليد بعد موت المجتهد من ان القدر
الثابت هو التخيير في كليات الاحكام واما التخيير بين الجزئيات فهو غير ثابت فالمستصحب غير معلوم
الثبوت في الزمان الاول غير مستصحب بل مقتضى اصالة العدم بناء على اعتبارها انتفاء المستصحب
في الزمان الاول ومع ذلك الاستدلال بالاستصحاب في الباب انما يتم بناء على اعتبارها في نفس
الاحكام ويمكن الاستدلال على القول الثاني بان الاصل عدم حجية قول الغير والقدر الثابت حجيته
انما هو حجية قول المجتهد الاول واما حجية قول المجتهد الثاني في بعض الاحكام بعد تقليد المجتهد
الاول في بعض اخر من الاحكام فهو غير ثابت لكنك خبير بانه مبني على كون الحجية من الاحكام الوضعية
والاظهر وان كان ثبوت الحكم الوضعي في الجملة لكن الحجية لا تكون منه على الاظهر كما قررنا فيمكن ان يقال
ان الكلام في المقام انما هو في الحكم التكليفي اعني وجوب ان يعمل المقلد في بعض الاحكام الذي اختلف
فيه من المجتهد الاول بقول المجتهد الثاني ومقتضى اصل البرائة جواز العمل بقول المجتهد الثاني بناء
على حكومة اصل البرائة في الشك في المكلف به كما هو الاظهر واما بناء على وجوب الاحتياط في الشك
المذكور فلا يجوز العمل بقول المجتهد الثاني ويظهر الحال بما مر في جواز العدول عن التقليد في حال
حيوة المجتهد في المقام اظهر لو كان الحكم الثاني متعلقا بالعبادة الاولى التي عمل في بعض احكامها بقول
المجتهد الاول لكن نقول انه لو قلد مجتهدا في حكم بناء على مدرك اجتهادي او قلد احدا على لا يجوز له
تقليد مجتهد اخر في حكم اخر على مدرك اجتهادي اخر وعلى تناقض المدرك الاول مع العلم بتناقض المدركين
في عملين كالصلوة والصوم فضلا عن عمل واحد اذ التقليد وان كان في الجزئي لكنه يستلزم الجمع بين المتناقضين
في تقليد الكلي اي التقليد في المدرك ويلزم العلم ببطلان العبادة لو تعلق الحكمان بعبادة واحدة و
يلزم العلم ببطلان احدى العبادتين لو تعلق الحكمان بعبادة واحدة ويلزم العلم ببطلان احدى العبادتين
لو تعلق الحكمان بعبادتين فلا يحصل البرائة الظاهرية فلو قلد مجتهدا في نفي الصلوة مثلا بواسطة
انتفاء شيء اعتمادا من المجتهد في شرطية الشيء على الشهرة لا يجوز له تقليد مجتهد اخر في صحة الصوم مع
انتفاء شيء اعتمادا من المجتهد على عدم اعتبار الشهرة في شرطية ذلك الشيء فضية انتفاء الشرطية على الشهرة
مع القول بحكومة اصل البرائة في باب الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية لو اطرد النزاع في حكومة

اصل البرائة

رسالة في جواز البقاء على

اصل البراءة ووجوب الاحتياط في باب الشك المذكور لو كان مدرك الجزئية او الشرطية او المانعية هو
الشهرة فضلا عما لو كان التقليد في الصحة والفساد بالنسبة الى شيئين في الصلوة مثلا ولو قلد مجتهدا
في فساد الصلوة مثلا اعتمادا من المجتهد على وجوب الاحتياط في الشك المذكور فضلا عما لو كان التقليد
في الصحة فضلا عما لو كان التقليد في الصحة والفساد بالنسبة الى شيئين في الصلوة مثلا ويمكن ان يقال
ان ما ذكر من لزوم الجمع بين المتناقضين على تقدير العلم بالمدرك والعلم ببطلان احد العملين انما
يتم لو كان مدرك الحكمين من باب الدليل العقلي لكنه لا يتم لو كان مدرك الحكمين من باب الدليل الاجتهادي
اذ غاية الامر في هذه الصورة العلم ببطلان احد المدركين لكن لا يلزم من العلم ببطلان احد المدركين
العلم ببطلان احد الحكمين لو حصل العلم به لاحتمال ثبوت الحكم بدليل اخر وتطابق كل من الحكمين مع
الواقع فلا مانع من التبعيض مع ضلال اجتهاد المجتهدين كما هو المفروض فلا باس بالتبعيض في تلك الصورة
ولو كان في عبادة واحدة لحصول البراءة الظاهرية ومبنى الكفاية الا ان يقال انه لو كان مدرك الحكمين
من باب الدليل الاجتهادي فبالتبعيض يلزم الجمع بين المتناقضين في حجية المدرك كالشهرة مثلا لكنه
يضعف بان حجية الشهرة وعدمها بالنسبة الى المجتهد خاصة وليس الامر في الحجية وعدمها بالنسبة الى المجتهد
تقليديا فلا يلزم محذور على تقدير التبعيض مع استناد الحكمين الى دليلين اجتهاديين واما لو كان مدرك
الحكمين من باب الدليل العقلي يشترك فيه المجتهد والمقلد فبالتبعيض يلزم الجمع اعني لزوم الجمع بين
المتناقضين في حجية المدرك وبعبارة اخرى حكم الله سبحانه بالنسبة الى الناس باسرهم سواء
كان تكليفيا او وضعيا واقعيا او ظاهريا واما حجية الادلة انما هي تختص بالمجتهد ولذا لا يكون
الظن المستفاد من الشهرة تقليديا وحجة في حق المجتهد بل حجيته مختصة فبالتبعيض لو كان مدرك
الحكمين من باب الدليل الاجتهادي لا يلزم العلم ببطلان احد الحكمين فلا يلزم العلم ببطلان العمل
فضلا عن العملين بل غاية ما يلزم من التبعيض في هذه الصورة انما هو العلم ببطلان القول بحجية
الشهرة مثلا او عدمها ومن العلم ببطلان احدهما لا يلزم العلم ببطلان احد الحكمين فلا يلزم العلم
ببطلان العمل ايضا فضلا عن العملين وبعبارة ثالثة لو كان مدرك الحكمين من باب الدليل العقلي يجتمع
حكمان واقعي وظاهري ولا يمكن الامتثال بالنسبة الى الحكم الظاهري مع الجمع بين المتناقضين للعلم
ببطلان احد الحكمين الظاهريين فلا يجوز التبعيض واما لو كان مدرك الحكمين من باب الدليل الاجتهادي

فالحكم

تقليد المجتهد الميت وعدمه

فالحكم منحصر في الحكم الواقعي وبالجمع بين المتناقضين لا يحصل العلم ببطلان احد الحكمين بالنسبة الى
الواقع كما سمعت فلا باس بالتبعيض ويمكن ان يقال ان مبنى التقليد على الظاهر لا يقدح العلم الاجمالي
بعدم ثبوت احد الحكمين الظاهريين في احد الواقعين في الواقع كما في صورة رجوع المجتهد في الواقع
كما فلا باس بالتبعيض لو كان مدرك الحكمين من باب الدليل العقلي لكنه يشكل بانه لو كان التبعيض في عبادة
واحدة اي كان كل من الحكمين متعلقا بعبادة واحدة فيحصل العلم الاجمالي بمخالفة العبادة للواقع فلا
مجال لصحة العبادة ظاهرا الا ان يقال انه لا يحصل العلم ببطلان العبادة الواحدة بواسطة التبعيض في
الجمع بين الحكمين الظاهريين منهما لاحتمال كون الحكم الظاهري هو البراءة فلا يحصل العلم ببطلان
العبادة بادخال المشكوك فيه بناء على القول بوجوب الاحتياط في الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية
لا بحسب الظاهر ولا بحسب الواقع اما الاول فلاستناد الادخال الى طريق معتبر اعني التقليد واما
الثاني فلان المفروض حيث ان النزاع في باب الشك المذكور انما هو في صورة عدم احتمال الادخال للشك
مبنيا بالصحة وان قلت انه لا يجدي قصد القربة مع القطع الاجمالي بمخالفة الواقع قلت انه يكفي مجرد احتمال
الصحة في قصد القربة ومن هذا صحة العبادة بناء على عدم الشاعر في المسئلة بان لو كان الاتيان
بداعي الاحتمال بل من ذلك ان النزاع لا ينافي قصد القربة ثم انه لا فرق في جواز التبعيض على القول
به او في صورة القول به بين الاختيار والاضطرار ولا بين القليل والكثير ولا بين قصد التسهيل وعدمه
ثم ان النزاع فيما لو كان بعض الاحكام الذي يريد المقلد ان يقلد فيه من المجتهد الثاني خلافيا واما
فلا اشكال في جواز التبعيض ثم انه لو كان الاقتصار على المجتهد الواحد موجبا للعسر والحرج يجوز
التبعيض ولو على القول بعدم جواز التبعيض بناء على مناسبة قاعدة نفي العسر والحرج ثم ان المحقق القمي
قد حكم في بعض الجواب عن السؤال بعدم جواز التبعيض في صورة علم المقلد بكون مدرك اختلاف
الحكم الاختلاف في حكم المدرك اعني كون مدرك الاختلاف في الحكم الفرعي هو الاختلاف في حكم
المدرك الاصولي وبجواز التبعيض فيما عدا ذلك اعني عدم العلم بكون مدرك الاختلاف في الحكم
الاختلاف في حكم المدرك او احتمال الزوال جنسه بذلك اقول ان مقتضاه عدم الفرق بين كون مدرك الحكمين
اجتهاديا او عمليا وقد سمعت عند طول الكلام وظهر لك صعوبة الامر في المقام ومع هذا احتمال
جواز التبعيض في صورة الظن بكون مدرك اختلاف الحكم الاختلاف في حكم المدرك في حيز المحل

فصل في التبعيض [illegible] فيما لو كان تقليد بعض الاحكام من [illegible] المجتهد [illegible] ومنع [illegible] على [illegible] للعسر والحرج [illegible] في الكلام تفصيل المحقق القمي في جواز التبعيض

رسالة في جواز البقاء على تقليد المجتهد الميت قدس سره

بناءً على كون اعتبار التقليد من باب الظن بعد القول بعدم جواز التبعيض في حصول العلم بكون

مدلك اختلاف الحكم الاختلاف في حكم المدرك واتفاق العالم وقد فرغ منه ابن محمد ابراهيم ابو المعالي

الشريف في العشر الثالث الثامن من الثلث الاول من الربع الاول من الثلث الاول من العشر الثالث

من العشر الثاني من العشر الرابع من الالف الثاني وهذا الحمل في التمام على الاتمام

التوفيق بتوفيق الاتمام بعد الاقدام على التوفيق بتوفيق الاقدام على

الاقدام بالدوام رب الليالي والايام والسلام من السلم فوق كل

سلم ما دام السلم في الاسلام على سيد الانام

وآله الغر البررة الكرام مستتابعة

ساعة عشاء عند ظلام

[illegible]

تمت

بلغ مقابلة الاصل